

**УДК 2**

**ББК 86.3**

**Рецензенты:**

**Егоров Г.В. – канд. истор. наук, доцент ННГУ им. Н.И. Лобачевского**

**Маслова Е.Б. – канд. филос. наук, доцент Нижегородской духовной семинарии**

**Научный редактор: Ворохобов А.В. – док. филос. наук, доцент**

**Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты:** сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции (1 февраля 2020 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Вып. II. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2020. 267 с.

В сборнике рассматриваются актуальные вопросы, связанные теорией и практикой православной церковной науки. Доклады публикуются в авторской редакции. Сборник предназначен для научных и педагогических работников, преподавателей, аспирантов, магистрантов и студентов для использования в научной работе и учебной деятельности.

УДК 2

ББК 86.3

© Нижегородская духовная семинария

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Белецкий А.Н., прот, Зуев А.Н., прот.</b> Проблема соборного послания апостола Иакова в связи с дискуссией об оправдании в раннем протестантизме.....	5
<b>Гимоян С.А., иерей., Дроздов А.М., прот.</b> Обстоятельства возникновения Свято-Троицкого Островоезерского монастыря.....	13
<b>Вороховов А.В.</b> Основные черты протестантской либеральной теологии.....	20
<b>Дьяконов А.В., Байрамов Ф.А. оглы.</b> История Нижегородского женского духовного училища в XIX–начале XX вв. ....	29
<b>Гимоян С.А., иерей, Сухомлин С.Н., иерей.</b> Соотношение духовного и телесного в человеке в антропологии свт. Григория Нисского.....	49
<b>Горбатовский Н.Ю., прот., Горбунов С.Н.</b> Лексико-грамматические особенности переводных богослужебных текстов (на материале ектении по святом причащении).....	55
<b>Горбунов С.Н., Горбатовский Н.Ю., прот.</b> Концептуализация содержания проповедей митр. Иоанна (Снычева).....	63
<b>Гуторов Ю.А., Пешков А.А.</b> Влияние католической традиции и философии Возрождения на протестантское богословие.....	73
<b>Евдокимов И.В., иерей, Семикопов Д.В.</b> Сербская православная церковь от крещения до архиепископии.....	78
<b>Жарчиков А.Н., Дьяконов А.В.</b> Возрождение и становление Нижегородской духовной семинарии в 1993-1998 годах.....	87
<b>Зинцова Ю.Н.</b> Тематико-структурная характеристика немецкой религиозной лексики.....	113
<b>Калаганов А.А., иерей, Ларюшкин С.А., прот.</b> Образ слова в русской языковой картине мира.....	119

<b>Краев В.А., прот., Исаев Д.П., протоиерей.</b> Историко-культурный контекст создания картины М.В. Нестерова «Пустынник».....	127
<b>Красноперов Д.В., иерей, Калаганов А.А., иерей.</b> Отражение евангельских событий и их богословское осмысление в богослужениях великого понедельника.....	133
<b>Кузьмичева А.А., Собко Р.В. (иером. Лаврентий).</b> Функционально-стилистические особенности современных медитативных текстов.....	140
<b>Ларюшкин С.А., прот., Кондратьева А.Д.</b> Вероучительные пророчества о пришествии Мессии в церковнославянской Псалтири.....	147
<b>Мякинин А.Е., прот, Воронов А.А., прот.</b> Иудейские принципы толкования Священного Писания.....	155
<b>Мякинина Н.Е., Кондратьева А.Д.</b> Отечественная певческая богослужебная традиция в период русского классицизма (первая половина XIX века).....	164
<b>Наумова Е.В.</b> Хлеб как духовная константа русской культуры: национальные особенности концептуализации.....	171
<b>Парилов О.В.</b> Творчество свт. Тихона Задонского и эпоха русского Просвещения.....	177
<b>Пешков А.А., Гуторов Ю.А.</b> Проблема брака и пола в манихейском гнозисе.....	185
<b>Плаксин В.А., иерей, Уланов М.В., иерей.</b> История учреждения и первоначального развития Симбирской епархии.....	191
<b>Плисов Е.В., Лукишин А.Н.</b> Стилистические функции возвышенной лексики в немецкоязычной проповеди.....	197
<b>Семенов А.В., иерей, Белецкий А.Н., прот.</b> Святоотеческое учение о единстве Церкви.....	203
<b>Семикопов Д.В., Семенов А.В., иерей.</b> Наследие блаженного Августина и западная сотериология.....	213
<b>Собко Р.В. (иером. Лаврентий), Зуев А.Н., прот.</b> Сотериология апостола Павла: эристическая православная перспектива.....	225

<b>Спирин В.К., прот.</b> Природа и ее познание в христианском Средневековье.....	237
<b>Третьяков И.С., иерей, Дроздов А.И., прот.</b> Феномен «народных канонизаций» в Нижегородской области (протоиерей Григорий Долбунов).....	244
<b>Уланов М.В., иерей, Дождев В.Е.</b> Обстоятельства основания Выксунского Иверского женского монастыря.....	251
<b>Ураков С.А., иерей, Мякинин А.Е, прот.</b> Базовые принципы библейской герменевтики в творчестве К. Барта и П. Тиллиха.....	256
<b>Хамидулин А.М., Ворохобов А.В.</b> Новый человек Ренессанса в понимании Якоба Буркхардта.....	262

УДК 22

**ПРОБЛЕМА СОБОРНОГО ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ИАКОВА В  
СВЯЗИ С ДИСКУССИЕЙ ОБ ОПРАВДАНИИ В РАННЕМ  
ПРОТЕСТАНТИЗМЕ**

Белецкий Алексей Николаевич, протоиерей,  
Нижегородская духовная семинария  
belosvet-nn@yandex.ru

Зуев Александр Николаевич, протоиерей,  
Нижегородская духовная семинария  
o.zyuev@yandex.ru

**Аннотация:** В статье рассматривается проблема соотношения богословия оправдания в послании апостола Иакова и посланиях апостола Павла в связи с сотериологической полемикой в раннем протестантизме.

**Ключевые слова:** послание апостола Иакова, послания апостола Павла, оправдание, сотериология, протестантизм.

**THE PROBLEM OF THE EPISTLE OF THE APOSTLE JAMES IN  
CONNECTION WITH THE DISCUSSION OF JUSTIFICATION IN  
EARLY PROTESTANTISM**

Alexey Beletsky, Archpriest,  
Nizhny Novgorod theological Seminary  
belosvet-nn@yandex.ru

Alexander Zuev, Archpriest,  
Nizhny Novgorod theological Seminary  
o.zyuev@yandex.ru

**Abstract:** The article deals with the problem of correlation of theology of justification in the Epistle of the Apostle James and the Epistles of the Apostle Paul in connection with soteriological polemics in early Protestantism.

**Keywords:** Epistle of the Apostle James, Epistles of the Apostle Paul, justification, Soteriologie, Protestantism.

Вопрос о послании Иакова и его соотношении с посланиями апостола Павла является одним из дискуссионных в библейской науке. В протестантском богословии присутствует мнение, что послание апостола Иакова написано против учения апостола Павла об оправдании верою. Действительно апостол Иаков говорит об Аврааме: «Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего?» (Иак. 2:21) Если вспомнить параллельные места из апостола Павла, то можно сделать заключение о противопоставлении идей Иакова идеям Павла. Так в послании Римлянам апостол Павел пишет: «Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не пред Богом. Ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Рим. 4:2,3). Таким образом, обнаруживается проблема, традиционная для протестантского богословия, которая заключается в противопоставлении учения об оправдании делами оправданию верою.

Но прежде чем противопоставлять апостола Иакова апостолу Павлу, необходимо понять о какой вере говорят апостол Павел и апостол Иаков, что они вкладывают в понятие «оправдание».

Рассмотрим православный подход к этой проблеме. Апостол Иаков обращается к людям, которые имеют веру мертвую, интеллектуальную, которая не выражается в делах. В той же 2-ой главе послания апостол Иаков призывает к таким людям: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19). Очевидно, что не такую веру имел в виду апостол Павел, а веру живую, спасающую. Обратимся к посланию к Галатам: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:6). Апостол Павел говорит, что вера проявляется через любовь, т.е., в том числе, и через дела милосердия. Говоря о необходимости веры, апостол Павел нигде не говорит о бесполезности дел. Более того, для него и вера и дела являются дарами одного и того же Духа. «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал. 5:22-23).

В свою очередь и апостол Иаков не отрицает необходимости веры. Так в начале 2-ой главы своего послания он призывает: «Братия мои! имейте веру в Иисуса Христа нашего Господа славы, невзирая на лица» (Иак. 2:1). Таким образом, как раз та часть послания Иакова, которая говорит о необходимости дел, начинается с призыва к вере. Противопоставление мирозерцания апостолов покажется тем более несостоятельным, если мы обратимся к святоотеческому богословию. Для протестантского богословия вера – единовременный акт, оправдывающий человека. Вера есть, собственно, цель. Для православного богословия вера есть начало духовного пути, конец которого богопознание, обожение. Вера открывает путь к духовному деланию, которое, в свою очередь, укрепляет, возвращает его веру. Вера изначальна, «вера рождает добрую мысль, а добрая мысль – река воды живой. Кто приобрел её, тот исполнился водами её. Без елеса не будет гореть светильник, и без веры никто не приобретет доброй мысли» (преп. Ефрем Сирий) [1, 243-244]. Вера неотрывно связана с христианским понятием любви. «Вера по истине является альфой и омегой нравственной жизни, как и Сам Господь, Которого она открывает человеку. Приводя к любви, в которой существо вечной жизни, вера тем самым дает человеку возможность здесь, на земле начать вечное блаженство. По переходе же в мир будущий, вера превращается в ведение, а любовь, связавшая человека с Богом, продолжается в вечность» [1, 253]. Эту мысль патриарха Сергия (Страгородского) подтверждают известные слова апостола Павла: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1Кор.13:13).

Если суммировать все вышесказанное, то можно сказать, что проблема противоречия между учением апостола Павла об оправдании верою и учением апостола Иакова об оправдании делами неизвестна православному богословию. Как писал св. Григорий Богослов: «Как дело без веры не приемлется, потому что многие делают добро ради славы и по естественному расположению, так и вера без дел мертва есть. И да не льстит вас суетными

словесы кто-либо из людей, которые охотно позволяют все под одним условием, чтобы вы приложились к нечестивым учениям и предлагать за худшее худую награду. Итак, покажите веру от дел, покажите плодородие земли вашей» [1, 223]. Патриарх Сергей (Страгородский) справедливо предостерегает от того, «чтобы в общении между Богом и человеком присутствовал формализм, а значит, трудится, делать добрые дела человеку необходимо не ради страха наказания или награды, а из любви к Богу и желания быть с Ним» [2, 161-162] .

Проблема, которую мы обсуждаем, характерна более для Запада, тогда как восточное богословие её не рассматривало. Корни протестантского учения об оправдании верою надо искать в полемике блаж. Августина с пелагианством, в этом смысле протестантская мысль является продолжением подхода Августина. Хотя при этом богословие Августина более сложно, чем оно представлялось Лютеру и Кальвину.

В этом смысле все дело в главной ошибке Лютера, который все учение апостола Павла свел к учению об оправдании делами, вырвав послание к Римлянам из контекста целостного Священного Писания. Да и само послание к Римлянам, как будет показано, имеет своим центром не учение об оправдании делами, а христоцентричную экклезиологию, вытекающую из эсхатологического учения о Втором Адаме; в этом смысле для апостола Павла спасение не столько оправдание от греха, сколько избавление от смерти. Лютер же, сосредоточившись на своей ограниченной теории об оправдании верою, просто игнорировал все остальное. Яркое подтверждение этому его отношение к посланию апостола Иакова.

Лютер, как известно, ввел один из основных принципов Реформации – «*solo Scriptura*». Но его же можно считать и одним из предтеч библейской критики. Он высказывал сомнение о принадлежности Пятикнижия Моисею, отказывал в каноническом авторитете соборному посланию апостола Иакова и Апокалипсису. Очевидно, что такое отношение к посланию Иакова объясняется тем, что богословие послания противоречило идеологическим



установкам Лютера. С него распространяется идея понимания послания как антипавлинистского памятника иудейского богословия. Позднее такие исследователи как Гарнак и Юлихер вообще относили написание послания ко II веку по Р.Х., на основе того, что в нем, с их точки зрения, содержатся следы не только полемики с апостолом Павлом, но и влияние ессейства и гностицизма. Против послания приводились так же мнения Евсевия Кесарийского и блаж. Иеронима, которые относили его к разряду пререкаемых. Но свидетельства древних писателей Церкви: св. Климента Римского, Ерма, св. Иринея Лионского, Тертуллиана и др. говорят в пользу подлинности этого послания и принадлежности его Иакову брату Господню. С этим согласно и большинство современных исследователей.

Были ли знаком ап. Иаков с посланиями Павла неизвестно, и этот вопрос вряд ли будет когда-нибудь окончательно решен. Но мнение о том, что апостол Иаков считал себя противником апостола Павла, более чем сомнительно. То, что конфликт с иудействующими у апостола Павла был, не подлежит сомнению, но из этого не следует, что у него был конфликт с апостолом Иаковом. Из Деян. 15:13-21 видно, что апостол Иаков поддержал миссионерскую деятельность апостола Павла.

Интересную гипотезу выдвинул православный библеист еп. Кассиан (Безобразов). По его версии, послание апостола Иакова было ответом на послание к Евреям, но оно не было возражением, так как, по сути, апостол Иаков согласен с взглядом на историю послания к Евреям, основная мысль которого заключается в том, что исполнение Ветхого Завета есть его прехождение. «Тем самым его отношение к иерусалимскому постановлению оказывается в конце концов тождественным с тем, которое проводил ап. Павел в своем апостольском служении и которое он высказывал в Антиохии, тотчас после собора, защищая в столкновении с ап. Петром свободу от закона не одних только язычников, но и иудеев» [3, 360].

Как бы то ни было, объективное исследование не позволяет выявить в послании полемические черты. Послание содержит в себе практико-

аскетическое учение, но это учение направлено не против учения апостола Павла, а против людей, которые утешают себя «мертвой» верой, не имеющей дел. Апостол Павел никогда не говорил о ненужности дел веры и любви, он утверждал спасение через веру, но необходимость веры не отрицает и апостол Иаков. Само противопоставление апостола Павла и Иакова идет со времен Реформации, оно основывается на лютеровом толковании библейского текста, который в этом плане не поддерживал даже Кальвин.

Тему соотношения мысли апостола Иакова и апостола Павла Кальвин затрагивает в своих «Наставлениях», которые можно рассматривать как реформатский классический комментарий к Библии. Прежде всего, следует сказать, что у Кальвина было несколько иное отношение к Библии, чем у Лютера. Он сформулировал ряд принципов отношения к Св. Писанию, которые потом укоренились в протестантской традиции. Первым принципом нового отношения к Библии Кальвин объявил уверенность в Писании, которое, с его точки зрения, не должно вызывать в зрелом христианине никаких сомнений и с помощью которого должны проверяться на истинность любые вероучительные и нравоучительные положения. Кальвин решительно отстаивал цельность Писания. В «Наставлении» он особое внимание уделяет сличению Ветхого и Нового Заветов, постулируя их принципиальное единство.

Исходя из этих принципов, Кальвин, конечно, не мог не признавать каноничности послания апостола Иакова. Интересующему нас вопросу он посветил специальную главу в III книге «Наставлений» под названием «О соответствии обетований Закона и Евангелия». Кальвин исходит из утверждения о боговдохновенности Писания, потому и послания Павла, и послание Иакова написаны одним и тем же Духом (в понимании Кальвина священнописатели лишь секретари). Кальвин говорит, что ап. Иаков ни в чем не противоречит ап. Павлу, т.к. он по-иному определяет «веру» и «оправдание». Св. Иаков, произнося слово «вера», имеет в виду не истинную веру, а ложное тщеславие людей, «которые выставляли напоказ своё неверие,

презирая всё характерное для верующих, и, тем не менее, продолжали живо хвалиться верою» [4, 274]. Из этого учения позднее развилось схоластическое по характеру представление о трех составляющих веры, ставшее классическим для реформатского богословия. «Старинное реформатское богословие рассматривало веру как *notitia* («познание», то есть знакомство с содержанием Благой вести), плюс *assensus* («согласие», то есть признание того, что Благая весть истинна), плюс *fiducia* («доверие и уверенность», то есть личная зависимость от благодати Отца, Сына и Духа во спасение, с благодарным прекращением всех попыток спастись самому посредством собственной праведности: Рим. 4:5; 10:3). Без *fiducia* не бывает веры, а без *notitia* и *assensus* не может быть *fiducia* (Рим. 10:14)» [5].

Ещё более показательна трактовка Кальвином понятия «оправдание». В акте оправдания, по его мнению, Бог объявляет грешника праведным, и при этом не происходит сущностной перемены, просто «неправедность совершенно изглаживается из памяти и мы становимся праведниками» [4, 274]. Бог вменяет праведность грешнику, делает его праведным за заслуги Христа (здесь ярко видно правовое мирозерцание Кальвина, унаследованное от католического богословия, с его юридической концепцией искупления). А ап. Иаков, по Кальвину, говорит о праведности перед людьми. «Он как бы говорит: праведники по вере подтверждают свою праведность послушанием и добрыми делами, а не лживой и притворной маской. Короче, св. Иаков не обсуждает способов нашего оправдания, а требует от верующих такой праведности, которая подтверждалась бы делами» [4, 274].

Из приведенного выше обзора видно, что и Лютер, и Кальвин пытались решить проблему соотношения послания апостола Иакова и богословия апостола Павла рациональными методами. Осознание антиномичности христианства было чуждо их сознанию. Они были наследниками католической традиции в своих богословских подходах. Как бы то ни было, это была надуманная проблема, т.к. центр учения апостола Павла, видимо,

вряд ли может быть сведен к учению об оправдании делами, о чем уже говорилось выше. Такой ключ к сложнейшему учению одного из самых сложнейших богословов всех времен предложил Лютер. В настоящее время даже научная библеистика, порожденная протестантством, отказалась от этого метода. Примечательно и то, что уже в XX веке наиболее значимые представители протестантского богословия, такие, к примеру, как Карл Барт и Рудольф Бультман, отказались от одностороннего взгляда на оправдание, включив в него и примирение, и освящение, и избрание, и святость жизни [6; 7; 8, 140-195].

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Казань, 1898.
2. Ураков С.А., свящ. Сотериологическое осмысление человека в труде архимандрита Сергея (Страгородского) «Православное учение о спасении» // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Нижегородская духовная семинария 16 мая 2019 года. Выпуск 1. Нижний Новгород, 2019– с. 158-163.
3. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое поколение христиан. М., 2001.
4. Жан Кальвин. Наставление в христианской вере. Т.2. Кн.3. М.,1998.
5. Пакер Д. Основы богословия. <http://www.reformed.ru/download.html>
6. Ворохобов А. В. Доктрина освящения в теологии Карла Барта // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2008. – Вып.6. С. 7-35.
7. Ворохобов А. В. Сотериологическая значимость Иисуса Христа в качестве самооткровения Бога (Карл Барт) и экзистенциального обращения

Абсолюта (Рудольф Бультманн) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2009. Выпуск 8. С. 7-34.

8. Ворохобов А. В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ: Дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2009.

**УДК 27**

## **ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ВОЗНИКНОВЕНИЯ СВЯТО-ТРОИЦКОГО ОСТРОВОЕЗЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ**

Гимоян Саркис Ашотович, иерей

Нижегородская духовная семинария

nds@yandex.ru

Дроздов Алексей Михайлович, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

nds@nne.ru

**Аннотация:** В статье рассматриваются обстоятельства основания Свято-Троицкого Островоезерского монастыря Нижегородской области. Особое внимание уделяется дате основания. В начале монастырь был построен на берегу Ворсменского озера во второй половине XVI века, а затем был перенесен на остров того же озера в первой половине XVII века.

**Ключевые слова:** Свято-Троицкий Островоезерский монастырь, Нижегородская область, город Ворсма, храмостроительство.

## **THE CIRCUMSTANCES OF THE EMERGENCE OF THE HOLY TRINITY ISLAND MONASTERY**

Gimoyan Sarkis Ashotovich, Priest

Nizhny Novgorod Theological Seminary

nds@yandex.ru

Drozдов Alexey Mikhailovich, archpriest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

nds@nne.ru

**Abstract:** The article discusses the circumstances of the foundation of the Holy Trinity Ostrovoezersky monastery of the Nizhny Novgorod region. Particular attention is paid to the date of foundation. At the beginning, the monastery was built on the shore of Lake Vorsmenskoe in the second half of the 16th century, and then was transferred to the island of the same lake in the first half of the 17th century.

**Key words:** Holy Trinity Ostrovyezersky Monastery, Nizhny Novgorod Region, Vorsma, temple Construction.

История возникновения и строительства Свято-Троицкого Островоезерского монастыря, что около города Ворсмы Нижегородской области, являет собой яркую страницу христианского зодчества XVII века. Свое название обитель получила от того, что располагалась на живописном острове среди Ворсменского озера близ села Ворсма Горбатовского уезда [1, 72]. С восточной стороны обители протекает речка Доскинская, с западной – река Кишма, а с южной и северной находится Ворсменское озеро, включающее мелкие островки, поросшие кустарником, тростником и травой. Простояв около трехсот лет, монастырь прекратил свое существование в тридцатые годы нашего века, а в пятидесятые были полностью разобраны монастырская ограда и два каменных храма, Троицкий и Казанский. В 1995 году территория острова получила статус земель историко-культурного назначения со специальным режимом их содержания, тем самым остатки монастырских построек и сам остров были взяты под охрану государства. Активное возрождение обители началось в 2008 году.

До последнего времени Свято-Троицкий Островоезерский монастырь не привлекал к себе внимания современных исследователей русской архитектуры. Несколько публикаций лишь косвенно связаны с историей строительства монастыря. Все они посвящены личности зодчего Павла Потехина и его подрядной записи на строительство каменных зданий монастыря, относящиеся к 1688 году [2, 11-16; 3, 90-101; 4, 120].

Исследователи относят его основание около Ворсмы к 1588 году. Основная роль в истории основания Свято-Троицкой Островоезерской обители на острове в Ворсме отводится представителям весьма влиятельного в XVII веке рода князей Черкасских, относящихся к роду Пятигорских князей, которые занимали земли в Прикавказье (Большая Кабарда). Имевший в вотчинном владении села Ворсму и Павлово старший из Черкасских, Борис Камбулатович, после взятия Казани Иваном Грозным, переезжает в Москву и женится на Марфе Никитичне – родной сестре будущего патриарха Федора Никитича Романова. Его сын Иван и дочь Ирина наследовали княжеский титул отца. Черкасские действительно принимали активное участие в строительстве монастыря, что подтверждается рядом документов.

Литературные источники упоминают некоего иеросхимонаха Макария, называемого монастырским преданием «первоначальником» обители.

Легендарный факт встречи и беседы Макария с князем Черкасским, обещавшим иноку построить обитель на острове, неизменно присутствует практически во всех повествованиях об основании монастыря. Однако существование нескольких вариантов описания этого события говорит о том, что легенда не сохранила ни конкретного имени князя, ни указания времени, когда эта встреча произошла. Восполняя существенные пробелы предания об основании обители, каждый из авторов был волен дать свою трактовку известным фактам. Так архимандрит Макарий в «Памятниках церковных древностей» утверждает, ссылаясь на местное предание, что монастырь на острове в Ворсме появляется после переведения сюда из села Павлова Воскресенского мужского монастыря [5, 299]. В изложении Макария версия эта слишком уязвима. По ней князь Черкасский Михаил Яковлевич, возвращаясь с воеводства в Тобольск и проезжая через свои вотчины – села Ворсму и Павлово, встретил жившего на острове Ворсменского озера инок Макария. Схимник приветствовал князя и благословил его святой иконой, затем он показал князю место своего уединения. Остров так понравился Черкасскому, что он решился перевести сюда из села Павлова Воскресенский

монастырь. По Макарию, намерение князя было приведено в исполнение в 1662 году, как, якобы, показывают «оставшиеся монастырские акты» [5, 299]. Далее в книге помещена храмозданная грамота митрополита Сарского и Подонского Питирима, на которую ссылается Макарий. В ней челобитчиком на устройство храма Живоначальной Троицы с приделом явления иконы Казанской Богородицы значится не Михаил Яковлевич, а его отец Яков Куденетович Черкасский, и просит он не об устройстве монастыря на новом месте, а о строительстве вместе старой – ветхой церкви «во имя тех же престолы» [5, 439]. Несостоятельность предложенного варианта истории основания Свято-Троицкого Островоезерского монастыря станет еще более очевидной, если учесть собственное замечание архимандрита Макария о том, что после перемещения в Ворсму, Воскресенский монастырь в Павлове не прекратил своего существования и даже имел вклады вплоть до начала XVIII века.

Совершенно иную версию истории возникновения монастыря приводит А. Снежницкий [6, 255-261]. По ней, основание обители связывается с именем князя Бориса Камбулатовича Черкасского и относится к концу XVI века. Поселившийся на острове Ворсменского озера пустынный Макарий ходатайствовал об основании обители перед владельцем села Ворсма князем Борисом Камбулатовичем. Черкасский дал ему свое согласие. Позже, при обозрении своих вотчин, князь Борис вручил Макарию привезенную из Москвы святую икону Казанской Богоматери [7, 424-432] и указал место на острове для строительства деревянного храма. В 1580 году, утверждает А. Снежницкий, на острове были уже деревянные братские кельи и деревянная двухъярусная церковь с двумя престолами: верхний – в честь Пресвятой Живоначальной Троицы, а под ним – в честь иконы Казанской Божией Матери.

По указанию Бориса Камбулатовича, спустя двадцать лет строится в монастыре и вторая церковь. История ее появления связана, по А. Снежницкому, «с несчастною судьбою князя Бориса и царственного предка



Дома Романовых Михаила Федоровича Романова» [6, 257]. Годуновская опала на Романовых в 1600 году коснулась князя Бориса Камбулатовича, женатого на Марфе Никитишне Романовой-Юрьевой: князь Борис вместе с женой и шестилетним их племянником Михаилом Федоровичем был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь. Якобы, желая оставить потомству память «о злом поступке властолюбца Годунова и о том, что он, князь Борис, был охранителем и отцом для племянника своего Михаила», Б.К. Черкасский строит в Островоезерском монастыре храм во имя преподобного отца Михаила Малеина – святого, тезоименитого М.Ф. Романову. Храм украсили две присланные князем иконы спасителя и преподобного Михаила Малеина [6, 257]. Факт строительства церкви Михаила Малеина в монастыре при описываемых обстоятельствах сомнительны, поскольку и сам Снежницкий отмечает, что Борис Камбулатович скончался в Кирилло-Белозерском монастыре 12 апреля 1601 года, не прожив в нем и года [6, 257].

После смерти князя Бориса Ворсменское имение перешло к его сыну Ивану, а от него, за неимением детей, к его троюродному брату – князю Якову Куденетовичу Черкасскому, который взял под свою опеку и Островоезерскую обитель.

Материалы по истории возникновения Свято-Троицкого Островоезерского монастыря не исчерпываются, конечно, сведениями, приведенными в церковно-исторической литературе. Богатую информацию содержат данные архивных источников, и, в частности, документы фонда Свято-Троицкого Островоезерского монастыря, хранящиеся в Государственном архиве Нижегородской области (ГАО) [8]. Среди прочих материалов этого фонда имеется «Дело краткого описания монастыря» [9], составитель которого попытался, опираясь на местные предания, изложить историю создания обители. В тексте документа, состоящего из плохо увязывающихся друг с другом черновых записей, сделанных не ранее 1882 года, скудные свидетельства истории обставляются всякий раз новыми подробностями. Так, например, факт встречи с пустынником Макарием

приписывается то Борису Камбулатовичу Черкасскому, то его сыну – Ивану Борисовичу. Соответственно изменяется автором и контекст времени. В первом случае основание монастыря относится к семидесятым годам XVI века [10], а во втором – ко времени воцарения М.Ф. Романова [11]. Вариаций описываемых событий в тексте «краткого описания» множество. Разбирать их здесь не имеет смысла, так как в целом они сводятся к двум вышеуказанным схемам.

Впрочем, одна версия их многих заслуживает внимания [12]. По этой версии Борис Камбулатович Черкасский, с дозволения Ивана Грозного, в 1570 году распорядился выстроить на берегу озера (заметим попутно, что не на острове, как в других вариантах) сначала деревянную церковь «в честь своего ангела Бориса и Глеба», а затем кельи и ограду. Построенная обитель стала называться Борисоглебской. В 1579 году в Казани последовало явление иконы Казанской Божией Матери, Борис Камбулатович «снимает копию с новоявленной Чудотворной иконы» и второй раз прибывает в устроенную им обитель. Там он вручает икону Макарию, решает перевести монастырь на остров, а церковь Бориса и Глеба обратить в приходскую. С этого времени приселок при церкви стал называться Жатвенным Борисоглебским погостом, а поселение при Ворсменском озере – деревней или сельцом «Воросьмой» [13].

Необходимые сведения по истории в основном почерпнуты автором «краткого описания» из книг А. Смирнова «Описание села Павлова и Ворсмы» (издание 1864 г.) и А. Барсукова «Род Шереметьевых» (Кн.2,СПб.,1882). Имевшееся в распоряжении составителя «краткого описания» документы не только не подкрепляют сочинения, но во многих деталях и опровергают его.

Материалы этих источников не позволяют говорить о появлении монастыря на озере раньше 1621 года. Известно, что до 1621 года села Павлово и Ворсма состояли в ведомстве Дворцовых сел. В 1621 году село Павлово – острог было пожаловано царем Михаилом Федоровичем И.Б.

Черкасскому «за многие службы и терпение отца его князя Бориса Камбулатовича Черкасского и матери его Марфы Никитишны и за его, князя Ивана, разоренье и терпение», а село Ворсма – «за службу в королевичев приход» [14, 16].

Из вышесказанного можно предположить, что монастырь сначала был построен на берегу озера Борисом Камбулатовичем Черкасским, а затем его сын Иван Борисович перенес его на остров на Ворсменском озере. Потому можно считать, что у Свято–Троицкого Островоезерского монастыря две даты основания: первая – это основание на берегу озера во второй половине XVI века, а вторая – это перенесение монастыря на остров Ворсменского озера в первой половине XVII века, с которого и начался расцвет Свято–Троицкого Островоезерского монастыря.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Сидоров И.В. Города нашей области. Горький, 1974.
2. Безсонов С.В. Крепостные архитектуры. М., 1938.
3. Микишатов М.Н. К вопросу о датировке некоторых памятников русской архитектуры конца XVII века // Филевские чтения. М., 1994 г. С. 90-101.
4. Филатов Н.Ф. Нижний Новгород. Архитектура XIV- начала XX вв. Н. Новгород, 1994.
5. Макарий, архим. Памятники церковных древностей. Нижегородская губерния. СПб., 1857.
6. Снежницкий А. Адрес-календарь Нижегородской епархии. Н. Новгород, 1888.
7. Богоматерь. Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон. / Под ред. Поселянина Е. СПб., 1909.
8. Архивные документы ГАНО. Фонды: ф. 580.
9. ГАНО. Ф. 580. Оп. 2. Д. 105.
10. ГАНО. Ф. 580. Л. 1 – 1 об.

11. ГАНО. Ф. 580. Л. 2 – 3.
12. ГАНО. Ф. 580. Л. 9 – 10 об.
13. ГАНО. Ф. 580. Оп. 2. Д. 105. Л. 10 об.
14. Барсуков А. Род Шереметьевых. СПб., 1899. Кн.7.

**УДК 274**

## **ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ**

Ворохобов Александр Владимирович,  
Нижегородская духовная семинария  
vorokhobov@yandex.ru

**Аннотация:** В данной статье исследуются основные особенности протестантской либеральной теологии XIX – первой четверти XX веков. Установлено, что для либеральных течений в протестантизме характерна секуляризация христианской религии на основе антропоцентризма и историко-психологического истолкования Нового Завета. Однако такое понимание христианского учения составляет главную слабость либеральной теологии.

**Ключевые слова:** религия, христианство, протестантизм, либеральная теология, Новый Завет.

## **THE KEY FEATURES OF THE PROTESTANT LIBERAL THEOLOGY**

Vorokhobov Aleksandr V.,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
vorokhobov@yandex.ru

**Abstract:** This article explores the main features of Protestant liberal theology of the 19th - first quarter of the 20th centuries. It was found that the liberal movements in Protestantism are characterized by the secularization of the Christian religion based on anthropocentrism and the historical and psychological interpretation of the New Testament. However, such an understanding of Christian doctrine is the main weakness of liberal theology.

**Key words:** Religion, Christianity, Protestantism, liberal theology, New Testament.

Либеральная теология – направление, возникшее в европейском протестантизме в начале XIX столетия и господствовавшее на богословских факультетах Европы вплоть до первой четверти XX века. Это движение представляло собой адаптацию исторического протестантизма к научным и атеистическим тенденциям века. Оно было обусловлено осознанной потребностью в приспособлении традиционных моделей протестантской религиозности к интеллектуальным, социальным и моральным тенденциям новой эпохи в истории Запада. Здесь уместно использовать аналогию семьи, предложенную Генри П. Ван Дюзеном, когда либеральное богословие представляется ребенком двух родителей XIX столетия [1]. В этом союзе идей один «родитель» был новой интеллектуальной перспективой того века, который начался с эпохи европейского Просвещения. Главной особенностью этой перспективы стала вера в способность разума безошибочно обнаруживать истину. Другим родителем было религиозное оживление той эпохи (в отличие от упадка религиозной активности в европейских церквях конца XVIII столетия).

От первого «родителя» новая теологическая тенденция получила, во-первых, интеллектуальную перспективу, выразившуюся в открытости к получению новых истин из экспериментальных и эмпирических наук. С этой тенденцией связано появление критического подхода к историческим документам, к преданиям и остальному наследию христианской истории. Второй вклад был обоснован теоретическим предположением, что существует неразрывная связь специального откровения, зафиксированного в Библии, с естественным откровением, получаемым индуктивным путем из изучения космоса. С этой же тенденцией было связано новое отношение к другим религиям, когда христианство не противопоставлялось им, а расценивалось как оптимальное выражение религиозного опыта и чувства, которые, по сути своей, идентичны во всех религиях. Таким образом,

особенности, полученные от первого «родителя», включают в себя веру в истину везде, куда ведет истина, уважение к результатам теоретической и эмпирической науки, обязательность исторического и критического изучения Библии и другой христианской литературы, а также предварительное аксиоматическое доверие любому знанию, относящемуся к области метафизики. Это подразумевало, что Абсолют мыслится имманентным Вселенной, то есть акцент делался на внутреннем качестве, а не на трансцендентности Бога.

От другого «родителя» либеральная теология аналогично получила две особенности. Первой из них является духовная витальность и сила, выраженная в высоких идеалах, моральном сознании и ощущении единства с духовной мудростью и моральными достижениями прошлого. Вторая особенность состояла в твердом убеждении, что Иисус истории, известный посредством исторического исследования, и Христос веры, доступный в религиозном опыте, является исключительной органической и неразложимой личностной действительностью. Таким образом, качества, полученные от второго «родителя» принадлежали к сфере религиозного опыта в его субъективной, индивидуалистической действительности, выражающейся в переживании верующими Бога и живого Христа. Параллельно этому подчеркивалось человечество исторического Иисуса, с его оригинальным учением о Боге как добром Отце и отношением к другим людям как к товарищам, братьям и сестрам.

Потомство этого союза также унаследовало сознательный отказ от того, что казалось им духовно бесплодным и бесполезным – протестантскую ортодоксию в ее реформаторской и лютеранской формах. Это означало игнорирование традиционных метафизических предположений (например, знание о «Боге в себе», о Троице и ее вечных признаках) и принятие очевидно прикладных доктрин (например, знание «Бога, как Бога – с нами и в нас»). Это также означало переосмысление того, что было традиционно известно как богодухновенность и безошибочность Библии. Либерализм

полагал, что Библия – не Слово Бога, выраженное в человеческих словах, но слова людей, описывающих их опыт восприятия Бога. Человеческий опыт Бога, а не самооткровение Абсолюта, позже стал основой для теологической рефлексии на факультетах богословия. В протестантских церквях Германии лозунг «жизнь, а не доктрина» стал нормативным во всех направлениях их деятельности.

Итак, либерализм затрагивал Просвещение, романтизм и пиетизм, потому что он акцентировал внимание на рациональности, чувстве и подлинной религии. В его генах было наследие философии И. Канта, мыслителя, связанного с Просвещением, и мыслями и чувствами первого великого современного богослова Фридриха Шлейермахера (1768-1834).

В Шлейермахере мы сталкиваемся и с ответом на Просвещение, и с установками романтизма, и с личностными пиетистскими мотивами. Автор «Речей о религии к образованным людям, ее презирующим» заложил основы протестантского либерализма. Поэтому не удивительно, что в настоящее время либерализмом в протестантизме, как правило, обозначается все, что связано со стремлением, получившем свое начало у Шлейермахера, на основании евангельского учения интерпретировать проблемы христианства так, чтобы они полностью соответствовали мировоззрению образованных слоев населения. «Эта теология... представляет собой попытку того, чтобы христианин был способен справиться с новой ситуацией, в которую попало человечество в современную эпоху» [2, 29]. Весьма примечательны герменевтические идеи Шлейермахера о корреляции смысла текста и условий его возникновения, т.е. культурно-исторические и психологические предпосылки толкования сакрального текста. Доминирование подобных представлений привело к критической интерпретации Библии, исключающей апелляцию к догматам и авторитетам предания. Для Шлейермахера было несущественно, к какому именно тексту – сакральному или профанному – применялся его герменевтический метод, содержание анализируемого текста на метод не влияло, сам метод мыслился универсальным, т.е. применимым к

любимым духовным памятникам культуры. При реконструкции смысла текста интерпретатор, по мнению Шлейермахера, обязан прежде всего обращать внимание на личностную индивидуальность, психологические особенности автора, стилистическое единство произведения, прояснить бессознательные импульсы, которые руководили автором при создании текста [3]. При этом очевидно необходимым становится выявление соотношения между личностным творчеством и культурными условиями, сопровождавшими возникновение того или иного текста.

Несмотря на идеальную цель герменевтического анализа Шлейермахера – идентификацию исследователя с творческим духом, воплощенным в тексте, содержание священных текстов, полагаемое традицией вечным и неизменным, может быть представлено с либеральной точки зрения как преходящее, диктуемое запросами времени. А предпонимание, являющееся частью герменевтического круга, может предполагать наложение определенных ограничений на адекватность толкования текста в силу личной эрудированности и уровня духовного совершенства толкователя, за счет чего содержание священного текста также может быть умалено. Более того, претензия либеральной герменевтики на лучшее понимание содержания текста исследователем, чем самим автором, может приводить к столкновению с принятым в ортодоксии положением о сверхъестественности определенных постулатов.

Представление Шлейермахера о религии как «чувстве (Sinn) зависимости от бесконечного» подразумевало деинституционализацию традиционных форм религии, коль скоро всякое подлинное чувство есть непосредственное иррациональное соприкосновение с бесконечным, с универсумом. Каждый религиозный человек, по Шлейермахеру, придает религии свойственную только ему форму, поэтому религия находится в процессе бесконечной трансформации (недаром Шлейермахера представляют в качестве церковного реформатора). Христианские догматы – это всего лишь описание религиозных чувств христиан, изложенные в речи



(соответственно, они могут изменяться), а Библия для Шлейермахера – это не божественное Откровение или хроника действия Бога в истории, а летопись человеческого религиозного опыта. В целом шлейермахеровские взгляды в области религии можно даже назвать пантеистическими, при этом индивидуум занимает максимально пассивную позицию по отношению к универсуму, ведь содержанием религиозного переживания, по Шлейермахеру, является «чувство совершенной зависимости» от бесконечного. И в этом смысле каждое чувство можно считать религиозным, поскольку, как говорит Шлейермахер, «в нем нас затрагивает не что-либо единичное, как таковое, а через единичное – целое как откровение Бога, – поскольку, следовательно, в нашу жизнь входит не что-либо частное и конечное, а именно Бог, в котором одном ведь слито воедино все частное; и с другой стороны, мы признали чувство религиозным, поскольку в нас самих им возбуждается и проявляется не та или иная отдельная функция, а все наше существо, которое в нас противостоит миру и вместе с тем находится в нем, т.е. непосредственно божественное в нас»[4, 124].

В философском отношении протестантский либерализм сформировался под непосредственным влиянием кантовской критики практического разума и гегелевского представления о единстве божественного и человеческого в индивидуе. Поэтому он квалифицировался так же, как «спекулятивная теология», чем подчеркивалась его связь с немецким классическим идеализмом. Эта теология способствовала появлению такого крупного теологического центра, как новотюбингенская школа Ф.Х. Баура. В теологии эта школа представлена в первую очередь рядом видных библеистов (Д. Штраус, К. Тишендорф, В. Вайс). Со времен Шлейермахера протестантская теология все больше антропологизируется и постепенно становится антропоцентристской. Она фактически порывает с теоцентризмом лютеранской ортодоксии и знаменует собой переход неопротестантизму (либеральной теологии).

Протестантский либерализм претерпел определенную эволюцию от теологии Шлейермахера к либеральной теологии А. Ричля, Э. Трельча и А. Гарнака. Эта эволюция связана прежде всего с упадком влияния немецкой классической философии и общим духовным развитием XIX столетия. В 70-е годы молодые протестантские ученые «академического стиля» стали активно группироваться вокруг Альбрехта Ричля. Философскую основу «школы Ричля» в гносеологическом плане составило неокантианство, что позволило ее основателю еще резче, чем Шлейермахеру, отделить богословие от философии. Будучи последователем новотюбингенской школы, Ричль основание теологии видел в библейском историзме и психологизме. Все религиозные истины черпаются из откровения, преимущественно из Нового Завета. Что касается Христа, то школа, допуская непознаваемость Божества в его существе, уклонялась от признания наличия божественной природы во Христе в метафизическом смысле. Очевидно, что сущность библейского историзма и психологизма школа полагала исключительно в этическом истолковании главного персонажа Нового Завета – Иисуса Христа. При этом чрезвычайно превозносились «добрые качества» человека, затем с этих позиций интерпретировалась личность Христа, который в свою очередь преподносился как максимальный образец сближения человека с Богом, как этический идеал для христианина. Либеральные теологи во Христе видели главным образом «истинного человека» (VERE HOMO), в котором наиболее сильно проявился дух, то есть испытывал наименьшее влияние со стороны плоти. «Человеческий Христос» выдвигается здесь в качестве идеального эталона нравственности, который вполне достижим в земном мире при существующем социальном устройстве. Увязывая принципы христианства с духовной жизнью эпохи, стремясь выразить эти принципы в современных формах мышления, эта школа пыталась воспрепятствовать отходу интеллигенции от религии вообще и от протестантизма в частности. Школа Ричля явилась фундаментом либеральной теологии Гарнака и Трельча (особенно популярными были идеи этих теологов об искажении

изначального христианства эллинистической философией, под влиянием которой библейский Бог превратился в некий философский Абсолют, а евангельский Иисус – в вечный Логос неоплатонизма).

Итак, основное внимание либеральная теология концентрировала на человеке и его сознании. Антропоцентристский протестантский либерализм призывал искать проявление акта божественного спасения в активной деятельности человеческого сознания. Поскольку человек есть носитель и проявление божественного на земле, подлинная теология, по мнению «либералов», должна строиться на фундаменте практической жизни человека и с помощью человеческих понятий. Так сторонники нового протестантизма стремились утвердить в теологии историко-психологическую доктрину христианства. Поэтому все богословские успехи в отношении историко-психологического обоснования веры в откровение они с гордостью называли «культурным наследием реформации».

Очевидно, что либеральный неопротестантизм на основе антропоцентризма и историко-психологического истолкования Нового Завета, утверждал принципы этической секуляризации христианской религии. С религиозной точки зрения, именно такое понимание христианского учения составляет главную слабость либеральной теологии, поскольку «она предоставила миру право определить место Христа в этом мире; она в споре церкви и мира примирилась с условиями... продиктованными миром» [5, 218]. Позиция, выраженная в исследованиях либеральных теологов, заключала в себе опасность нравственных компромиссов, а умозрительность либеральных построений находилась в зависимости от гегелевского «всемирно-исторического» мышления. Американский протестантский мыслитель Ричард Нибур (1894-1962) так описывал мир глазами либеральных теологов: «Безгневный Бог привел безгрешных людей в царство без суда через бескредитное служение Христа» [6, 273].

Это замечание видного протестантского теолога имеет существенное значение как для осмысления причин слабости протестантского либерализма, так и для рассмотрения фундаментализма, неоортодоксии, экзистенциализма, сюрреализма, театра абсурда и т.п. в качестве антитезы этого либерализма. Эти новые течения стали выражением тотального кризиса «европейского человечества» и кардинально повлияли на изменение духовной жизни Запада. Кризис западной культуры, столь ярко проявившийся в либеральной теологии, требовал корректировки устоявшихся паттернов. В религиозной сфере, связанной с западным протестантизмом, такого рода корректировкой стала протестантская неоортодоксия, появившаяся на интеллектуальном горизонте после Первой мировой войны [7, 17-55; 8, 35-54].

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Van Dusen, H. P. *The Vindication of Liberal Theology*. New York: Scribners, 1963.
2. Громадка Й. Л. *Перелом в протестантской теологии*. М., 1993.
3. Гайденок П. П. *Прорыв к трансцендентному*. М., 1997.
4. Шлейермахер Ф. *Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи*. Спб., 1994.
5. Bonhöffer D. *Widerstand und Ergebung*. München. 1966.
6. Лейн Т. *Христианские мыслители*. Спб., 1997.
7. Ворохобов А. В. *Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Дис. ... канд. филос. наук*. Н. Новгород, 2009.
8. Ворохобов А. В. *Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Дис. ... д-ра филос. наук*. Н. Новгород, 2018.

УДК 271

**ИСТОРИЯ НИЖЕГОРОДСКОГО ЖЕНСКОГО ДУХОВНОГО  
УЧИЛИЩА В XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Дьяконов Алексей Владимирович,  
Нижегородская духовная семинария  
79103842014@ya.ru

Байрамов Фаиг Ариф оглы  
Нижегородская духовная семинария  
bairamovf@yandex.ru

**Аннотация:** Статья посвящена рассмотрению истории создания и дальнейшего развития Нижегородского епархиального училища для девиц духовного звания в период с середины XIX по начало XX вв. Была собрана информация об училище из различных источников: печатных, архивных и из личных воспоминаний. На основе проведенного исследования была представлена целостная картина деятельности училища в дореволюционный период его существования: описана история создания, становления как учебного заведения, административная часть, учебная программа, состав преподавателей и воспитанниц.

**Ключевые слова:** история Русской Православной Церкви, духовное образование, история Нижегородской епархии, епархиальное училище для девиц духовного ведомства, духовное сословие.

**THE HISTORY OF NIZHNY NOVGOROD WOMEN'S THEOLOGICAL  
SCHOOL IN THE XIX-EARLY XX CENTURIES**

Diakonov Alexey V.,  
Nizhny Novgorod theological Seminary  
79103842014@ya.ru

Bayramov Faig Arif ogly  
Nizhny Novgorod theological Seminary  
bairamovf@yandex.ru

The article is devoted to the history of creation and further development of the Nizhny Novgorod women's theological school in the period from XIX to early XX centuries. Information was collected about the school from various sources: print, archival and personal memories. On the basis of the conducted research the complete picture of activity of school in the pre-revolutionary period of its existence was presented: the history of creation, formation as educational institution, administrative part, the curriculum, structure of teachers and pupils is described.

**Key words:** History of the Russian Orthodox Church, spiritual education, History of the Nizhny Novgorod diocese, diocesan school for girls of the spiritual Department, spiritual estate.

В первой половине XIX века в России назрел вопрос о развитии системы женского духовного образования, поскольку перед Церковью остро стояла задача подготовки педагогических кадров для растущего числа церковноприходских школ в губерниях. С 1843 г. начинают создаваться епархиальные училища как средние учебные заведения. Замысел их основания нес сословный характер, поскольку училища первоначально предназначались строго для дочерей духовенства.

Становление и формирование системы образования для девиц духовного сословия происходило в России с середины XIX века и до начала XX столетия. По распоряжению Великой княжны Ольги Николаевны в 1843 г. в Царском селе было открыто особое учебное заведение для воспитания дочерей священнослужителей [15, с. 28]. Училище было задумано как образцовое и состояло под покровительством императрицы Александры Федоровны. В 1845 г. было открыто второе такое училище в г. Солигалич Костромской епархии, которое в 1848 г. было переведено в г. Ярославль [15, с. 29]. По образцу Царскосельского к 1866 г. было устроено одиннадцать подобных учебных заведений, которые впоследствии были переименованы в женские училища духовного ведомства. Данные учреждения находились на полном содержании Священного Синода [12, с. 26].

Вскоре после открытия первых учебных заведений духовного ведомства постепенно начали появляться училища, которые содержались уже на средства епархий. В 1860-х гг. на епархиальных съездах часто поднимался вопрос о необходимости открытия епархиальных училищ, так как количество доступных учебных мест в открывшихся училищах было значительно меньше числа дочерей духовенства, которые хотели получить образование. В последующие десятилетия продолжался процесс открытия новых женских епархиальных училищ, формирование и становление их как средних учебных заведений.

В XX веке за годы советской власти Церкви был нанесен огромный ущерб: была полностью разрушена её материальная база, практически не функционировала ни одна духовная школа; была острая нехватка священнослужителей, а самое главное – люди разучились жить церковной жизнью, они были лишены возможности приобщения к христианской культуре, традициям и ценностям.

Процесс возобновления деятельности духовных школ в России требует размышления над его основами, в формировании которых огромную роль сыграл дореволюционный опыт. Данная тема является актуальной, поскольку доступных работ и исследований по истории Нижегородского епархиального духовного женского училища в дореволюционный период недостаточны освещены.

Инициатива строительства женского епархиального училища для девиц духовного звания в Нижнем Новгороде принадлежит Нижегородскому архиепископу Иакову (Вечеркову), который управлял кафедрой с 1847 по 1850 гг. Он первый внес свои личные накопления, положив начало сбора средств на это благое дело. Кроме того, архиепископ Иаков организовал и возглавил Комитет епархиального попечительства о бедных духовного звания, из счета этого капитала выделялись определенные суммы:

- на благоустройство сирых девиц духовного звания;
- на устройство училищного дома.

Преемник архиепископа Иакова, епископ Иеремия (Соловьев), продолжил начатое предшественником дело и заботливо умножал капитал епархиального попечительства. В 1857 г. преемником преосвященнейшего Иеремии, епископом Антонием II (Павлинским), у города было куплено место близ Архиерейского дома, за весьма малую сумму, всего за 40 руб. 58 коп., которое было площадью в 955 кв. сажени [17, с. 92]. Итак, вышеупомянутый участок перешел во владение епархиального попечительства.

На следующий год был составлен план и фасад предполагаемого здания. Но не на этом месте было суждено основаться первому духовному «рассаднику» женского образования в г. Нижнем Новгороде. В 1859 г. епископ Антоний узнал, что у известной благотворительницы графини Анны Георгиевны Толстой есть в Нижнем Новгороде незанятое место, выходящее на главную улицу города, вполне приемлемое по своей обширности для устройства здесь женского епархиального училища с огородом для посадки овощей и тенистым садом. Графиня Толстая уступила епископу Антонию в просьбе о пожертвовании этого места. Данный участок был с садом и огородом и находился на углу Большой Покровской улицы и Холодного переуллка, общая площадь его составила 1 десятину 1779 сажень [17, с. 93].

Жребий стать основателем духовного училища для девиц духовного звания выпал преемнику преосвященнейшего Антония, архиепископу Нектарию (Надеждину). Этот иерарх с первых дней прибытия на Нижегородскую кафедру обратил свое внимание на устройство училища. Вскоре он учредил особый Строительный комитет, которому было поручено приобретение нужных материалов и надзор за возведением здания при непосредственном участии и ответственности архитектора И.К. Кострюкова. В состав комитета вошли: духовенство кафедрального собора, казначей попечительства, священник Покровской церкви и иеромонах Печерского монастыря. Впоследствии членами комитета остались только ключарь кафедрального собора протоиерей Ипполит Световидов, казначей



попечительства – священник Петр Парийский, и священник Покровской церкви Александр Раев [11, с. 20].

В мае 1861 г. архиепископ Нектарий с особенной торжественностью заложил «основной камень училищного здания». В этом же году был построен сам корпус, а в следующем – хозяйственные помещения. На это из средств попечительства было отчислено до 29523 руб. [16, с. 409]

В 1863 г. по отчету попечительства значилось:

– суммы на благоустройство жребия сырых девиц духовного звания – 20716 руб.;

– суммы на устройство училищного дома – 23549 руб. [16, с. 409]

В 1863 г. уже можно было приступать к окончательной отделке здания, но средства были истощены, а для завершения работ требовалось еще минимум 15000 руб. Епархиальное начальство обратилось к священнослужителям и пастве с просьбой о пожертвовании. Итак, к концу 1864 г. основные работы были окончены, итоговая стоимость всех построек по училищному комплексу равнялась 70 367 руб. [16, с. 410]

В 1867–1868 гг. были пристроены два дополнительных двухэтажных корпуса, в которых разместились спальни для воспитанниц, квартиры для воспитательниц, рукодельные комнаты, больница, епархиальный детский приют для детей-сирот из духовного сословия. На внутренней территории училища был выстроен одноэтажный корпус, в котором размещались амбар, каретник, коровник, конюшня, прачечная и баня.

Таким образом, сумма затрат достигла 92 353 руб. 66 коп. [16, с. 410]

Значительный след в истории училища оставил своей благотворительностью владелец стекольно-фаянсового завода М.И. Ступин, который пожертвовал стекло для застекления окон здания и необходимую посуду для питания учащихся, особенно велико было его участие в устройении церкви и в ее благоустройстве [17, с. 93].

Училище открылось 22 октября 1866 года в день чествования иконы Божьей Матери, именуемой Казанской. В этот же день была освящена

домовая церковь при училище в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы [10, с. 169].

Для выработки устава и штата архиепископом Нектарием был утвержден особый комитет. Предполагалось, что училище будет трехклассным с двухгодичным курсом, но это распределение просуществовало лишь один год. Первоначально епархиальные училища функционировали в соответствии с утвержденным собственным уставом. Руководство Священного Синода решило приступить к разработке общего устава, который приводил бы в единообразие внутренний строй и учебно-воспитательную часть женских духовных школ. Унифицированный Устав епархиальных училищ «Высочайше утвержденный императором» был введен 20 сентября 1868 г. В результате курс училищ стал составлять шесть классов с годичным курсом. Кроме того, распоряжением Священного Синода от 3 февраля 1867 г. было разрешено принимать в училище девиц всех сословий [17, с. 95].

В 1869 г. на Нижегородскую кафедру прибыл епископ Филарет (Малишевский), который владел педагогическим опытом, приобретенным в Уфимской епархии, где им было основано епархиальное женское училище. Он сумел добиться новых прав для воспитанниц училища. По пункту третьему: «...воспитанницы, кончившие полный курс, получают, не подвергаясь особому испытанию, право на звание домашних учительниц тех предметов, в которых оказали хорошие успехи, т.е. те же права, какими пользуются кончившие полный курс воспитанницы женских Гимназий и женских Институтов» [17, с. 95]. Таким образом, с 1869 г. девицы, окончившие полный курс епархиального училища, получали звание домашних учительниц.

В августе 1869 г. духовенство епархии определило жертвовать на женское училище из церковных и личных средств до 5000 руб. в год, епархиальное попечительство отчисляло – до 3400 руб., епархиальный свечной завод – до 2000 руб. Всего в год собиралось до 10400 руб. В связи с

этим, с 1870 по 1874 гг. училище смогло пристроить дополнительные помещения и увеличить состав учащихся [16, с. 408].

Благодаря этому в 1882 г. было решено иметь кроме шести основных классов еще три параллельных, а с начала 1891-1892 гг. открыли еще и четвертый. В 1891-1892 учебном году училище состояло из десяти классов с 358 воспитанницами, из которых 248 было из духовного звания, а 110 – из светского. Живущих в общежитии было 188, проходящих – 170 воспитанниц [16, с. 415].

С 1871 по 1874 гг. были построены дополнительные помещения на сумму до 30000 руб. А именно, с 1871 г. в училище открылся физический кабинет, который поддерживался и пополнялся приборами из сумм сметных годовых назначений. Он находился в одном помещении с фундаментальной библиотекою. В данном кабинете присутствовали следующие приборы: по механике твердых тел, по аэростатике, по акустике, по электричеству, по гидростатике и т.д. Всего их насчитывалось более шестидесяти [11, с. 20].

Кроме физического кабинета были учреждены фундаментальная, а затем ученическая библиотеки. В распоряжении воспитанниц были фундаментальный, детский и учебный отделы библиотеки. Туда, кроме «Нижегородских епархиальных ведомостей», регулярно поступали лучшие светские журналы: «Русское богатство», «Нива», «Исторический вестник», «Журнал для всех» и др. [14, с. 16] Фундаментальная библиотека начала оформляться с 1871 г., в нее жертвовались книги и денежные суммы от нижегородских архиереев и других лиц, а также отчислялись пособия из годовых смет. Заведовала ею одна из определенных на это воспитательниц училища. Размещалась библиотека на верхнем этаже корпуса.

В 1875 г. нижегородским архиепископом Иоаникием (Рудневым), впоследствии митрополитом Московским и Коломенским, при училище был открыт епархиальный приют, с целью призрения сирот-детей духовенства и приучения учениц женского училища к педагогическим занятиям с ними, поскольку воспитанницы – это будущие матери семейств и народные

учительницы. В детском приюте проживало двадцать мальчиков и двадцать девочек [11, с. 22].

Состояние Нижегородского епархиального училища на 1900 г.:

1. Церковь домовая в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы, освященная в 1866 г., однопрестольная. Она была устроена на верхнем этаже училищного корпуса.

2. Корпус училищный каменный, трехэтажный, в нем также находился епархиальный детский приют, фасад обращен на Большую Покровскую улицу и на Холодный переулок к церкви Покрова Пресвятой Богородицы. Площадь – около 600 кв. сажен [17, с. 4110].

Со стороны улицы Большой Покровской находилось два подъезда, парадный и к церкви, выездные ворота, и на двор имелись два выхода.

На первом этаже корпуса находился парадный вход. Правее от главного входа находилась столовая, левее – швейцарская, учительская комната, гардеробная, первый класс, четвертый штатный класс, пятый класс, зал, соприкасающийся со зданием детского приюта. На этом же этаже вдоль Холодного переулочка располагались выход во двор, гардеробная, сени, комната помощницы начальницы, две комнаты классных воспитательниц, шестой класс.

Наверх вела каменная лестница. На втором этаже левее от лестницы размещалось помещение начальницы данного учебного заведения, состоящее из четырех комнат, а правее – зал совета училища, кабинет классной воспитательницы, третий параллельный класс. Кроме того, наверху находились ранее упоминаемая домовая церковь, библиотека и третий штатный класс.

В подвальном этаже располагались кладовая, две комнаты людских помещений, рухлядная, чулан, прачечная, второй вход в этаж, четвертый параллельный класс, рукодельная комната, кухня, помещения повара, кладовая, квартира исполняющего должность эконома, второй параллельный класс и второй штатный класс [16, с. 96].

3. К училищному корпусу, с южной стороны, был сделан каменный, двухэтажный пристрой, соединяющийся с корпусом сенями. На верхнем этаже располагались коридор, комната рукоделия, покои учительницы, умывальня и три ученические спальни. А на нижнем этаже – коридор, умывальня, небольшая гардеробная, три ученические спальни. Площадь пристроя – 3 кв. сажени [17, с. 410].

4. Корпус больничный полукаменный, двухэтажный, находился в училищном саду и имеет два входа: со стороны двора и сада. На нижнем этаже располагался коридор с выходом в сад, комната первой надзирательницы лазарета, приемная больных, две больничные палаты, ванная, кухня. На верхнем этаже – две больничные палаты, комната второй надзирательницы, умывальня, столовая. Площадь корпуса – 42 кв. сажени [17, с. 410].

5. Служебные помещения находились в отдельном одноэтажном каменном корпусе, где размещалось следующее: ледник, амбар, каретник с двумя въездами, коровник, конюшня, прачечная, водогрейня и баня с тремя в ней комнатами и входом. Общая площадь данного корпуса – 15 кв. сажень [17, с. 410].

6. На черном дворе имелось деревянное строение, состоящее из сенника и сарая для склада домашних и хозяйственных вещей. В саду была сооружена деревянная беседка.

Все помещения училища снабжались водой из городского водопровода. Площадь всей училищной местности, кроме приютской, равна 1 десятине 1779,5 кв. саженьям [17, с. 410].

Училищу были вручены в дар от нижегородских архиереев следующие иконы:

- святителя Дмитрия Ростовского от епископа Иеремии (Соловьева);
- Казанская икона Божьей Матери – дар епископа Нектария (Надеждина);

– Введения во храм Пресвятой Богородицы от епископа Макария (Миролюбова).

Училищем для обучения музыки и швейному искусству были закуплены следующие инструменты:

- семь роялей;
- три ручные швейные машины системы «Зингер»;
- две ножные швейные машины системы «Виллер и Вильсон» [17, с. 413].

С самого своего основания до самой революции 1917 г. училище находилось под попечением и заботой как самих управляющих Нижегородской епархией архиереев, так и всего духовенства области. Лучшие священнослужители города входили в Попечительский совет училища. Кандидаты богословия преподавали церковные дисциплины, среди них были протоиерей Павел Тихонравов, Александр Ильич Преображенский, Николай Николаевич Иорданский, Павел Никонорович Городецкий, Дмитрий Покровский, Николай Михайлович Боголюбов, Сергей Михайлович Парийский и другие.

Кроме того, высокий престиж Нижегородского женского епархиального училища подтверждался посещением высокопоставленных особ, например, принцем Ольденбургским, обер-прокурором Святейшего Синода К.П. Победоносцевым. Училище также посещали Палладий, экзарх Грузии; Павел, архиепископ Казанский; Вениамин, архиепископ Иркутский, Феогност, архиепископ Владимирский и др. [9]

#### Административная часть

Нижегородское епархиальное училище для девиц духовного звания находилось в ведении Священного Синода и имели трехуровневое местное управление.

Первый уровень – правящий нижегородский архиерей. Он утверждал в должности всех служащих при училище.

Второй уровень – ежегодный съезд епархиального духовенства. Все решения съезда получали силу после утверждения епархиального архиерея. В его ведении находилось следующее: попечение в поиске средств на содержание училища; надзор за его благосостоянием в части хозяйственной и учебной; избрание двух членов из духовенства в училищный совет на трехлетний срок; назначение начальницы училища; определение жалования всем служащим и т.д.

Третий уровень – совет училища, который избирался для непосредственного руководства училищем. Совет состоял из председателя, начальницы училища, двух членов от духовенства и инспектора классов.

К примеру, состав совета училища за 1900 г.:

Правящим архиереем был епископ Владимир (Никольский).

Председатель – протоиерей Николай Успенский;

Начальница училища – дворянка Мария Ивановна Симанская;

Инспектор классов – протоиерей Александр Преображенский, законоучитель и преподаватель педагогики;

Члены – священники Павел Соловьев и Дионисий Листов [4].

Воспитательная, хозяйственная часть была сосредоточена в руках начальницы, а учебная – в руках инспектора классов. Последнее служение соединялась по Уставу с должностью законоучителя.

Со времени основания училища в течение почти двадцати одного года начальницей его состояла дворянка Муза Петровна Менделеева, вдова коллежского регистратора, окончившая в 1844 г. Московский Николаевский сиротский институт со званием домашней наставницы. Она скончалась 24 мая 1887 г. после тяжелой болезни и была похоронена в Пятигорске, куда уехала на лечение [14, с. 15].

С 1887 г. начальницей училища стала Мария Ивановна Симанская. Дворянка сорока двух лет, дочь прапорщика, получившая образование в Нижегородском Мариинском институте благородных девиц в 1844 г., имевшая звание домашней наставницы. Она являлась преподавателем

истории, арифметики, французского языка, имела многочисленные награды за педагогическую работу [14, с. 16].

С 1900 по 1918 гг. начальницей училища была Александра Вениаминовна Кубинцева, дочь псаломщика, окончившая Нижегородское епархиальное училище для девиц духовного звания. А.В. Кубинцева внесла большой вклад в развитие Нижегородского епархиального училища и приложила огромные усилия для сохранения его и в первые годы советской власти.

Представителями совета училища чаще всего назначались видные лица губернского духовенства, как, например, протоиерей Александр Крылов, протоиерей Димитрий Страхов, протоиерей Александр Остроумов, протоиерей Николай Успенский [14, с. 15].

#### Преподаватели и воспитанницы

Преподавателями в соответствии с Уставом училища должны быть лица с высшим или со средним образованием. Сначала ими были люди, преимущественно преподающие в других учебных заведениях, но потом постепенно сложился свой состав педагогов [5]. В социальном отношении преподаватели были выходцами из семей духовенства, мещан и мелкого чиновничества.

К примеру, отчет 1900 г. сообщает о следующем составе преподавателей: «...помощник законоучителя – священник Нижегородской Мининской богадельни Александр Ильич Преображенский; преподаватель истории – Павел Никонорович Городецкий, учитель Нижегородской семинарии, кандидат богословия; преподаватель Закона Божия, Священного Писания, русского языка – протоиерей Павел Александрович Тихонравов, кандидат богословия, священник в Александро-Невской церкви при Губернской земской богадельне; преподаватель словесности, географии и русского языка – Николай Николаевич Иорданский, кандидат богословия; преподаватель физики и геометрии – Иван Евстратьевич Дементьев, кандидат физико-математических наук; учитель общей гражданской и



русской истории – Николай Александрович Владимирский, кандидат богословия. Состав преподавательниц: Анна Александровна Савельева, окончила курс в Мариинской женской гимназии, имеет звание учителя арифметики; Мария Максимовна Лебедева, окончила курс в Епархиальном женском училище, имеет звание домашней учительницы, преподаватель арифметики; Любовь Андреевна Аристова, окончила курс в Мариинском женском институте, имеет звание домашней наставницы, учитель географии; Александра Яковлевна Раткина, преподаватель французского и немецкого языков; Елизавета Ивановна Лебедева, учительница музыки, окончила курс в Епархиальном женском училище и в Нижегородском отделении Императорского музыкального Общества» [4].

Воспитательная часть в училище по Уставу возлагалась на начальницу, которая избирала воспитательниц для каждого класса. Наставницы все время проводили с учащимися, следили за их поведением и подготовкой к занятиям, особенно тщательно они обязаны были заниматься с отстающими в учебе. В своих воспоминаниях воспитанницы писали: «...в училище было шесть классов, а поэтому и шесть воспитательниц, одна из которых была помощницей начальницы училища, а одна – заведующая библиотекой и физическим кабинетом. Следует отметить высокую заботу о нравственном здоровье епархиалок: утром и вечером молитва, общая молитва прежде и после стола, перед началом и окончанием уроков» [9].

После введения Синодом нового Устава для епархиальных училищ в 1868 г. в учебное заведение теперь уже смогли поступать девицы из других сословий. Однако училище осталось преимущественно ориентированным на дочерей духовенства, а число девиц из других сословий было ограничено.

Всего учениц было 344. Можно выделить следующие классификации среди учащихся:

А. По классам:

– первый класс – 35 учениц.

– второй штатный класс – 34 учениц.

- второй параллельный класс – 34 ученицы.
- третий штатный класс – 43 ученицы.
- третий параллельный класс – 40 учениц.
- четвертый штатный класс – 38 учениц.
- четвертый параллельный класс – 37 учениц.
- пятый класс – 43 ученицы.
- шестой класс – 40 учениц [7].

Б. По содержанию:

- 1) на епархиальном финансировании – 40 учениц.
- 2) полупансионерки: из духовного сословия – 2 ученицы, светских – 2 ученицы.
- 3) стипендиантки – 14 учениц.
- 4) финансируемые редакцией «Нижегородские Епархиальные Ведомости» – 2 ученицы.
- 5) пансионерки со взносом: духовных – 120 учениц, светских – 28 учениц.
- 6) оплачивающих обучение: духовных – 60 учениц, светских – 51 ученица.
- 7) обучающиеся бесплатно: духовных 24 ученицы, светских – одна ученица.

В. По социальному статусу:

- из семей духовенства – 264 ученицы.
- из дворянских семей – 5 учениц.
- из чиновников – 27 учениц.
- из семей почетных граждан – 5 учениц.
- из купеческих – 6 учениц.
- из мещан – 18 учениц.
- из военных – 3 ученицы.
- из крестьян – 16 учениц.

Г. По месту жительства:

- 1) в здании училища: духовных – 176 учениц, светских – 28 учениц.
- 2) в здании приюта – 5 учениц.
- 3) у родителей и родственников – 135 учениц.

За обучение за год дочери духовенства платили 25 руб., а иносословные – 45 руб. Сумма взноса за содержание одной воспитанницы в общежитии взималась с дочерей духовенства – 120 руб., с иносословных – 230 руб. в год [7].

Из этих цифр видно, что девочки духовного звания находились в привилегированном положении в отличие от иносословных.

Таким образом, ученицы подразделялись:

- на тех, кто пользовался полным епархиальным содержанием – это сироты, дети духовенства;
- на тех, кто был на половинном епархиальном обеспечении;
- на стипендианток;
- девиц, содержащихся на частные благотворительные средства;
- на тех, кто сами себя обеспечивали, их, как правило, было большинство.

#### Учебный процесс

В епархиальное училище поступали девицы в возрасте от 10 до 12 лет. Из «Отчета по учебной и нравственно-воспитательной части в Нижегородском епархиальном женском училище» можно узнать, что в нем было шесть классов [11, с. 29]. Об учебном процессе сообщается в воспоминаниях выпускницы Марии Вейсовой: «Епархиалки, кроме Закона Божиего, изучали педагогическую психологию, методику русского и церковно-славянского языка, историю русской литературы, историю, алгебру, тригонометрию, физику, естествознание. В программу входили также пение, ведение сельского хозяйства и гигиена. Как факультативные или «необязательные» дисциплины преподавались французский и немецкий языки, а также музыка» [9].

На первом плане было поставлено преподавание Закона Божьего, число уроков которого значительно превышало остальные предметы. С изучением его связано чтение религиозно-нравственных книг. Широкая постановка Закона Божия и строгое отношение к этому предмету обуславливается одна из основных задач школы: «утверждать воспитанниц в истинном благочестии, правильно развивать характер, соответственно их будущему назначению и ближайшими практическими соображениями» [11, с. 21].

Преподавание славянского языка отличало училище от других светских учебных заведений. Педагогике посвящалось в шестом классе два урока в неделю, практически ученицы изучали данный предмет, занимаясь с сиротами в детском приюте.

Учебная программа училища включала следующие предметы:

– первый класс – Закон Божий, русский язык, арифметика, пение, чистописание.

– второй класс – Закон Божий, русский язык, гражданская история, география, арифметика, пение, чистописание.

– третий класс – Закон Божий, русский язык, гражданская история, география, арифметика, пение, чистописание,

– четвертый класс – Закон Божий, русский язык, словесность, гражданская история, география, арифметика, природоведение, пение.

– пятый класс – Закон Божий, словесность, гражданская история, география, алгебра, геометрия, физика, природоведение, пение.

– шестой класс – Закон Божий, литература, гражданская история, космография, алгебра, геометрия, дидактика, физика, сельское хозяйство, гигиена, пение, педагогика [5].

Во вновь изданной программе 1907 г. было значительно расширено преподавание математики, геометрии, истории, природоведения и др. – и общий курс шести классов был приближен к курсу женских гимназий. Позже в том же 1907 г. было утверждено выработанное Святейшим Синодом положение о седьмом дополнительном педагогическом классе с двух

годовым курсом обучения [5]. Это нововведение своей целью имело теоретическое и практическое приобщение воспитанниц к учебно-воспитательной деятельности через сообщение им необходимых социально-педагогических познаний и навыков.

Учебная программа седьмого класса включала в себя:

– первый год – Закон Божий, педагогическая психология, история русской литературы, методика русского языка, гражданская история, алгебра, тригонометрия, логарифмы, методика арифметики, физика, естествознание, гигиена, пение, история педагогики, практические занятия.

– второй год – Закон Божий, педагогика, логика, пение, словесно-историческое отделение, естественно-математическое отделение.

Закрывание училища

Нижегородское епархиальное женское училище просуществовало до декабря 1918 г. После Октябрьской революции учебный год прошел без существенных изменений. Однако в августе 1918 г. Губернский комитет по Народному образованию постановил: «Известить Епархиальный Училищный Совет, чтобы он сделал распоряжение: Уездным Училищным Советам сдать все дела местным Училищным Комиссариатам, а дела и все прочие принадлежащие Губернскому Епархиальному Училищному Совету следует сдать Губернскому Комиссариату по Народному образованию» [1]. Далее в середине сентября 1918 г. в здании училища Губернский военный комиссариат размещает 1-й Инженерный батальон. Первым делом, красноармейцы расположились в корпусах училища, поэтому воспитанницы (около 500 из 700) лишились места проживания, следовательно, и возможности дальнейшего обучения. Затем военные возымели желание заниматься физикой, для чего им потребовались приборы и различные предметы из физического кабинета. Далее красноармейцы увлеклись уже музыкой, в результате чего пропали музыкальные инструменты. Из этого можно заключить, что проводилась целенаправленная политика по

прекращению учебной деятельности училища и разграбления его имущества, которое с великим трудом было закуплено с момента его основания.

В отчаянии начальница училища А.В. Кубинцева написала письмо в Нижегородский губернский военный комитет, в котором сообщалось следующее: «В половине сентября текущего года, т.е. перед самым началом учебных занятий в здании Училища поселились войсковые части. Это было ужасным ударом для нашего учебного заведения. Лишившись интерната, оно потеряло возможность дать приют своим воспитанницам и вследствие этого сильно опустело. Из семиста учащихся около шестисот – приезжие из разных концов губернии. И почти все они оказались не в состоянии явиться для продолжения занятий. Прибыли только немногие, менее двухста человек, у кого есть в городе родственники или знакомые. Но и этим немногим приходится заниматься в крайне неблагоприятных условиях: в тесном чужом помещении совместно с учащимися гимназии Геркси, в вечернюю смену, при испорченном воздухе в классе без дневного света. В настоящее время квартировавшие в здании училища войска оставляют его. Вышеизложенные обстоятельства вынуждают педагогический совет училища усиленно ходатайствовать перед Военным Комиссариатом, не признает ли он возможным совершенно освободить здание училища и более не занимать его войсками, так, чтобы оно вновь могло служить для военных целей» [2].

А.В. Кубинцева надеялась, что Губернский комитет по Народному образованию поддержит епархиальное училище перед Военным комиссариатом. Впоследствии так и случилось, комитет по Народному образованию обратился в Военный комиссариат с просьбой освободить здание и оставить его за ним [3]. Однако на все эти обращения был дан следующий ответ: «Сообщаю, что здание бывшего епархиального училища предназначено для расквартирования частей войск, а потому для нужд Отдела Народного образования освобождено быть не может» [2].

Администрация училища прикладывала огромные усилия, чтобы сохранить училище, но Нижегородское епархиальное женское училище в декабре 1918 г. прекратило свое существование.

Таким образом, епархиальные училища в XIX веке были образованы с целью предоставления образования для дочерей духовенства, поскольку священнослужители не имели возможности для их приличного обучения. Главной задачей данных учебных заведений являлась подготовка педагогических кадров для церковно-приходских и земских школ. С 70-х гг. XIX века в данные учебные заведения были допущены девицы из других сословий, но чаще всего поступали из более бедных: из мелкого чиновничества, из мещан, из военных, из крестьян. Однако около 80% учащихся составляли дочери духовенства.

Кроме этого, у училища была своя специфика:

- оно находилось в ведении Священного Синода, но управлялось непосредственно съездом епархиального духовенства.

- в дореволюционное епархиальное училище поступали девочки младшего школьного возраста – с 10 до 12 лет;

- срок обучения составлял от шести до восьми лет;

- к особенностям учебной программы относилось углубленное изучение Закона Божьего, преподавались правописание и общеобразовательные предметы, а на седьмом двухгодичном классе упор делался на точные науки и на профессиональные дисциплины такие, как педагогика, психология;

- обучение и проживание в училище было платным.

Воспитаннице, окончившей шесть классов епархиального училища, присваивалось звание домашней учительницы, а, если учащаяся завершала двухгодичный седьмой класс, то она получала право преподавать в церковно-приходских или земских школах.

Такова славная история Нижегородского епархиального училища для девиц духовного звания в дореволюционный период.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

### **Источники:**

#### **Материалы Государственного казенного учреждения Государственной архив Нижегородской области**

1. ГКУ ЦАНО. Ф. 120. Оп. 2. Д. 140. Распоряжения Комиссариата Народного образования.
2. ГКУ ЦАНО. Ф. 120. Оп. 2. Д. 166. Отчеты Комиссариата по народному образованию.
3. ГКУ ЦАНО. Ф. 120. Оп. 2. Д. 167. Распоряжения Комиссариата по военным делам.
4. ГКУ ЦАНО. Ф. 526. Оп. 467. Д. 13. Отчет о состоянии Нижегородского епархиального женского духовного училища за 1899-1900 гг.
5. ГКУ ЦАНО. Ф. 526. Оп. 467. Д. 17. Циркуляры училищного комитета.
6. ГКУ ЦАНО. Ф. 526. Оп. 467. Д. 45. Циркуляры училищного комитета.
7. ГКУ ЦАНО. Ф. 526. Оп. 467. Д. 54. Список воспитанниц.
8. ГКУ ЦАНО. Ф. 526. Оп. 467. Д. 61. Формулярный список преподавателей, преподавательниц.
9. ГКУ ЦАНО. Ф. 526. Оп. 467. Д. 67. Добросмыслова М.И. Семейный архив.

### **Исследовательская литература:**

10. Апостолов М.Ю. К 130-летию Нижегородского епархиального женского духовного училища // Сеятель. Н. Новгород, 1996. №1. С. 166-170.
11. Иорданский Н.Н. Двадцатипятилетие существования Нижегородского епархиального женского училища. – Н. Новгород: Тип. Губ. правл., 1891. – 45 с.
12. Кузнецов А. Епархиальные женские училища. СПб.: Синод. тип., 1909. 107 с.



13. Латышина Д.И. История педагогики. М.: Педагогическое общество России, 2005. 603 с.

14. Мурзинский С.С. Нижегородское епархиальное женское училище в дореволюционный период // Нижегородская старина. Н. Новгород, 2004. Вып. №8. С. 15-16.

15. Семенов Д. Епархиальные женские училища за первое 50-летие их существования // Русская школа, 1893. Вып. № 9. С. 27-30.

16. Снежницкий А., диак. Адрес-календарь Нижегородской епархии в память исполнившегося в 1888 г. 900-летия крещения Руси. Н. Новгород: Тип. Губ. правл., 1888. 1041 с.

17. Соловьев И., свящ. Историческая записка о состоянии Нижегородского епархиального женского училища в течение первого двадцатипятилетнего его существования (1866-1891). Н. Новгород: Тип. Губ. правл., 1892. 131 с.

**УДК 23/28**

## **СООТНОШЕНИЕ ДУХОВНОГО И ТЕЛЕСНОГО В ЧЕЛОВЕКЕ В АНТРОПОЛОГИИ СВТ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО**

Гимоян Саркис Ашотович, иерей

Нижегородская духовная семинария

[nds@yandex.ru](mailto:nds@yandex.ru)

Сухомлин Станислав Николаевич, иерей

Нижегородская духовная семинария

[anastasijesu@mail.ru](mailto:anastasijesu@mail.ru)

**Аннотация:** В статье анализируется антропологическая модель святителя Григория Нисского с точки зрения выявления соотношения духовного и телесного компонентов в природе человека. Показывается то, как богословие святителя нашло свое отражение в русской православной антропологической традиции.

**Ключевые слова:** Святитель Григорий Нисский, антропология, душа, тело.

## THE RELATIONSHIP OF SPIRITUAL AND CORPOREAL IN HUMAN IN THE ANTHROPOLOGY OF ST. GREGORY OF NYSSA

Gimoyan Sarkis Ashotovich, Priest

Nizhny Novgorod Theological Seminary

nds@yandex.ru

Sukhomlin Stanislav Nikolaevich, Priest

Nizhny Novgorod Theological Seminary

anastasijsu@mail.ru

**Abstract:** The article analyzes the anthropological model of St. Gregory of Nyssa from the point of view of revealing the correlation of spiritual and corporeal components in human nature. It is shown how the theology of the saint was reflected in the Russian Orthodox anthropological tradition.

**Key words:** St. Gregory of Nyssa, anthropology, soul, body.

В христианской антропологии «термин “человек” в основном ассоциируется с природой или структурой природы человека, с базовыми элементами того, что является подлинно человеческим, с объективной человеческой ситуацией, с человеком в его сути» [1, 39; ср.: 2]. Для свт. Григория Нисского базовыми составляющими единой структуры человека являются духовный и материальный компоненты. «Жизнь человека, по воззрению Святого Григория Нисского, обуславливается той тесной и непосредственной связью, которая существует в нем между душой и телом. Дело в том, что душа в человеке служит тем жизненным началом, при котором только и возможна деятельность его телесных органов и функционирование в нем растительной и чувственной жизни. И это потому, что душа, будучи по своей природе «Живой сущностью», сообщает жизнь и находящемуся в общении с ней телу» [3, 258].

Определяя источником смерти грех, точнее грехопадение наших прародителей, Святитель находится в согласии с общецерковным верованием. Так как грех коснулся не только нашего тела, но и души, поэтому смерть распространяется на всего человека, то есть на тело и душу.

После этого, как душа вкусила смерть, она не может больше быть источником жизни в теле, если не примет источника жизни - Христа.

Сам святитель Григорий пишет о душе так: «Я же признаю истинным, что разумевательное души часто повреждается при усилении страданий, и рассудок ослабевает в природной своей деятельности «энергии» от телесного обстояния, а так же и то, что сердце, подвигаемое раздражительными стремлениями, есть некоторый источник огненного в теле. А сверх того, что, по соответствующему учению естествознания, чувственные способности основываются в оболочке мозга которая облекает собою мозг и умащается исходящими от туда испарениями. Слышав все это от сведующих в анатомических теориях, я не отрицаю сказанного» [4, 33].

В его философствовании о душе и творении мира можно усмотреть постепенность и разнообразие: «Так существа могут быть разделены на умопосягаемые «духовные» и телесные; эти последние на лишенные вовсе жизни, и на живые; живые – на имеющие чувства и на лишенные их; чувствующие – на разумные и неразумные. В словесном «разумном» животном, человеке срастворены всякого рода души. В разумном заключается и прочее; в чувственном есть и естественное. Человек заключает в себе все это. Человек, стало быть, представляет собой некий малый мир, микрокосм» [5, 154]. Но опять же, не в этом Святитель Григорий усматривает достоинство человека.

«Язычники говорили: человек есть микрокосм, состоящий из одних и тех же со вселенную стихией. Но этим громким именем, воздавая такую похвалу человеческой природе, они сами того не заметили, что почтили человека свойствами комара и мыши; потому что и в них растворение четырех стихий... Поэтому что важного в этом почитать человека образом и подобием мира; когда и небо переходит, и земля изменяется, и все, что в них содержится, преходит. Но в чем же тогда по церковному учению состоит величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том чтобы быть по образу естества Создавшего» [4, 28].

Святой и праведный Иоанн Кронштадский пишет: «Безмерно драгоценна душа человеческая, как созданная по образу и подобию Божию, с неотъемлемым даром разума, свободы и бессмертия, долженствовавшая достигать свободного, твердого стремления к добру и Источнику всякого добра, истины и правды – Богу, совершенной Ему праведности и блаженства нескончаемого. Но она не соблюла в целостности образа Божия, исказила его и утратила подобие Божие через прелесть греха, самоволие и не повиновение Богу, и предалась змию обольстителю, обезобразившему её и уподобившему себе. Человек глубоко пал и стал чужим Богу – Творцу своему, впал в идолопоклонство и во всякие страсти плоти и духа, слился с миром, стал рабом тления и греха, отвратив взоры от неба, для которого предназначен; навел на себя проклятие, всякие болезни, беды, скорби и в конце концов – смерть временную и вечную» [6, 14]. Так говорит отец Иоанн, при этом дополняя, что человек был создан безгрешным, и Господь хотел, чтобы мы своим послушанием Ему достигли совершенства. Конечно же, диавол преследует с настойчивостью пытаясь сделать людей участниками своей гордости и злобы.

Из выше изложенного становится ясным, что Святитель Григорий, следуя античной традиции, усматривал в человеке три основные жизненные силы: растительную, чувственную и разумную. При этом чувственная содержит в себе растительную, а разумная содержит все предшествовавшие ей. То есть, это можно назвать трихотомией. В том как Святые Отцы разбирают действие греха на человека, предполагается антропологическая трихотомия. Антропологическая трихотомия при этом является конкретизацией христианского холизма в учении о человеке. «Сущность человека находится не в его природной витальности, не в его способности к мышлению и не в возможности самотрансцендирования, поскольку сами по себе – они лишь составные части. Сущность заключается в отношениях, возникающих между этими частями» [7, 37; ср.: 8, 87].

Конечно, преданность плоти отчуждает человека от Бога, при этом, Священное Писание называет таковых плотскими: *«И сказал Господь: не вечно Духу моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть»*. (Быт. 6. 3)

Так же мы находим у пророка Давида: *«человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им»*. (Пс. 48. 15), это значит, что богоподобие, отражённое в духе, люди заменили скотоподобием, предавшись плотским страстям. Также и Апостол говорит: *«Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу – о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир. Потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угождать не могут»*. (Рим. 8. 5, 8)

О том, что душевный человек не угоден Богу как плотской, это можно также увидеть в Священном Писании: *«Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием, и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно»* (1Кор. 2. 14).

Преобладание жизни по душевным силам, равно как и по телесным похотям, есть прямое отрицание жизни по духу. *«Душевность же в человеке, не принявшем благодати или потерявшем её, как облако какое стоит между лицом человека и Богом, пересекая общение между ними»* [9, 192].

Выражая соотношения частей человеческой природы, Святой Феофан Затворник говорит: *«Видно, что истинный христианин и не – христианин, или христианин ложный, по составным частям существа человеческого состоит в противоположности. Что у одного первое, то у другого последнее. У того первое – дух, у сего он заглушен; у того первое плотность, у сего она отрицается, подавляется, распинается, умерщвляется. Средняя – душа подчиняется, очевидно, господствующему: у одного духу, у другого телу. Посему истинное соотношение частей существа человеческого: совершенный дух, душа и тело, есть только у тех, кои соделались Христовыми. В них,*

следовательно, и истина человеческого существа; вне же христианства не истина, а ложь, как бы призрак человека» [9, 195].

Следует указать на особый взгляд Святителя на общее состояние и на соотношении действующих внутри человека сил. «Силы сии, исходя из нашего сознания или лица (я) и в него возвращаясь, должны пребывать во взаимной связи и согласии между собою, под управлением своего источного начала взаимопроникновение и взаимовспомоществование. При зависимости от действующего лица есть естественное состояние их» [9, 195].

Как пишет Священник И. Г. Соколов: «Тело человека, по свидетельству физиологии и анатомии, есть совершеннейший организм, в котором, как в общей сумме, заключаются совершенства всех предшествовавших ему организаций. То же, что особенно резко отличает человека, как совершеннейшее творение Божие, от всех других тварей, – это его духовные свойства и их проявления. Духу человека кажутся тесны границы его земного бытия» [10, 61].

Здесь важно отметить, что православное мировоззрение различает духовное и душевное состояние в человеке. В послании к Галатам апостол Павел ясно определяет духовное состояние человека, описывая плоды благодати Святого Духа. Человек не может их сам в себе произрастить, но эти плоды суть дары благодати. Душевное состояние суть страстность души, и определяется Святыми Отцами как страстное. Поэтому стремление духом к горнему возвышает человека над плотским.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37-50.
2. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. С.87-96.

3. Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология Св. Григория Нисского. М., Паломник, 1999.
4. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. М., Паломник, 1996.
5. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., Паломник, 1996.
6. Иоанн Кронштадтский, праведн. Христианская Философияю М., Изд. Мос. Патриархата, 1992.
7. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37 - 50.
8. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. С. 87 - 96.
9. Феофан Затворник, свт. «Начертание Христианского Нравоучения» Изд. Москва 1998.
10. Соколов И.Г., свящ. Богословие. Вильнюс, 1991.

УДК 811.112.2'42:27-535

## **ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДНЫХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ**

**(НА МАТЕРИАЛЕ ЕКТЕНИИ ПО СВЯТОМ ПРИЧАЩЕНИИ)**

Горбатовский Николай Юрьевич, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

gutorow@bk.ru

Горбунов Сергей Николаевич,

Нижегородская духовная семинария

ua3tjc@mail.ru

**Аннотация:** В данной статье исследуются коммуникативные, структурные, лексико-грамматические и стилистические особенности одного из частотных литургических текстов – ектении по Святом Причащении. В

результате анализа установлена лексико-грамматическая и стилистическая вариативность переводных текстов при сохранении функциональных задач и композиционной основы оригинала.

**Ключевые слова:** религиозный текст, ектения, перевод, языковая вариативность.

**LEXICAL AND GRAMMATICAL FEATURES OF TRANSLATED  
LITURGICAL TEXTS  
(LITANY AFTER THE HOLY COMMUNION)**

Gorbunov Sergey N.,

Nizhny Novgorod theological Seminary

ua3tjc@mail.ru

Gorbatovsky Nikolay Yurievich, Archpriest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

gutorow@bk.ru

**Abstract:** This article explores the communicative, structural, lexical, grammatical and stylistic features of one of the frequency liturgical texts – litany after the Holy Communion. As a result of the analysis, the lexical, grammatical and stylistic variability of translated texts was established while maintaining the functional tasks and compositional basis of the original.

**Key words:** religious text, litany, translation, language variation.

В современном языкознании продолжается активное исследование богослужебных (литургических) текстов в разных аспектах: историко-культурологическом, историко-текстологическом, когнитивно-дискурсивном, коммуникативно-прагматическом, переводческом (см., например, [1]). Подробный обзор современных теолингвистических исследований в германистике представлен в работе Е.В. Плисова [2]. Ученые исследуют комплексные богослужебные тексты (например, евхаристический канон) и отдельные молитвенные тексты (тропари, стихиры и т.д.). Коммуникативные, структурные, лексико-грамматические и стилистические особенности перевода основных ектений – великой, малой, сугубой и



просительной – были изучены ранее [3; 4; 5]. Целью данной работы является выявление композиционных и лексико-грамматических особенностей ектении по Святом Причащении как частотного литургического текста в составе немецкого богослужебного дискурса.

Ектения по Святом Причащении произносится последней в ходе Божественной литургии. Произнося эту ектению, Церковь от лица всех, кто причастился Святых Тайн, благодарит Бога за полученный дар в таинстве Евхаристии. В композиционном отношении эта ектения содержит три прошения, для которых свойственна полифункциональность. Конкретные функции литургических текстов были детально проанализированы ранее в работе Р. Баич и К. Кончаревич [6].

Перевод богослужебных текстов с церковнославянского языка на немецкий имеет давнюю богатую традицию. В качестве материала были использованы переводы (П), выполненные разными авторами в XX-XXI вв. [7; 8; 9; 10] (см. таблицу).

Таблица. Переводы ектении по Святом Причащении

Церковно-славянский текст	П.1 [7]	П.2 [8]	П.3 [9]	П.4 [10]
Прости приимше Божественных, святых, пречистых, бессмертных, небесных и животворящих, страшных	Auf! Teilhaft der göttlichen und heiligen, der makelfreien und unsterblichen, der himmlischen und lebenschaffend	Stehet aufrecht! Die wir an den Göttlichen, heiligen, allreinen, unsterblichen, himmlischen und lebenspendend	Aufrecht stehend, nachdem wir die göttlichen, heiligen, allreinsten, unsterblichen, himmlischen, lebendigmachen,	Aufrecht. Da wir an den göttlichen, heiligen, allreinen, unsterblichen, himmlischen und lebensspenden,

Христовых Таин, достойно благодарим Господа	en gewaltigen Geheimnisse, Christen, auf würdige Weise laßt uns danken dem Herrn	en, furchtbaren Mysterien Christi teilgenommen haben, lasset uns würdig dem Herrn danken	schrecklichen Geheimnisse Christ empfangen haben, lasset uns würdig danken dem Herrn	schauererregen den Mysterien Christi teilgenommen haben, lasset uns würdig danken dem Herrn
Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию	– (Hilf uns, rett uns, erbarme Dich unser, und bewahr uns, Gott, in Deiner Gnade)	Stehe bei, errette, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade	Hilf, errette, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade	Stehe uns bei, errette, erbarme dich und bewahre uns, o Gott, durch deine Gnade
День весь совершен, свят, мирен и безгрешен испросивше, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим	Den ganzen Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündlos erflehend: Uns selbst, und einer den andern, und unser ganzes Leben stellen wir Christ, Gott anheim	Nachdem wir um einen vollkommen, heiligen, friedlichen und sündlosen Tag gebetet haben, lasset uns uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott,	Nachdem wir gebetet, daß der ganze Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündlos sein möge, laßt uns uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserm Gott,	Da wir erfleht haben, dass der ganze Tag vollkommen sei, heilig, friedvoll und sündlos, lasset uns uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, Gott anbefehlen

		anbefehlen	hingeben	
--	--	------------	----------	--

Сравнительный анализ переводов ектении по Святом Причащении позволяет установить общие и специфические черты переводных текстов. Наибольшей лексико-грамматической вариативностью отличаются переводы **первого прошения**. В этом прошении на морфо-синтаксическом уровне реализуется директивная функция, выраженная через прямой императив, а также с помощью конструкции *lassen* + смысловый глагол. Прямой императив представлен различными конструкциями: *Stehet aufrecht! Aufrecht. Auf!* В П.3 императив трансформирован во вводный причастный оборот.

Для первого прошения характерна вариативность адъективных и субстантивных номинаций:

*пречистых – makelfreien; allreinen; allreinsten; allreinen;*  
*животворящих – lebensschaffenden; lebenspendenden,*  
*lebendigmachenden; lebensspendenden;*  
*страшных – gewaltigen; furchtbaren; schrecklichen; schauererregenden;*  
*Таин – Geheimnisse; Mysterien; Geheimnisse; Mysterien.*

В П.1 для передачи церковнославянского «*пречистый*» используется прилагательное «*makelfrei*». В П.2 и П.4 авторы прибегают к языковой единице «*allrein*», а в П.3 переводчик использует производный от него суперлатив. Анализ лексикографических источников позволяет установить предпочтительность использования прилагательного «*allrein*», так как этот неологизм, с одной стороны, вполне допустим с точки зрения правил немецкого словообразования, а с другой – более точно передает смысл и модель церковнославянского оригинала. Таким образом, авторы трех последних переводов в лексическом отношении более точны.

Приведенные варианты перевода других номинаций можно признать допустимыми, так как во всех случаях сохраняется тождественность содержания. Хотя следует отметить, что для передачи прилагательного

*животворящий* используются частичные семантические и семантико-стилистические синонимы.

Во всех переводах наблюдается вариация структуры прошения, которая, на наш взгляд, не влечет за собой изменений предметно-логического содержания самого прошения. Примечателен также выбор морфологической формы глагола «lassen»: в П.1 «*laßt*», в остальных переводах «*lasset*». Дополнительная огласовка сообщает тексту не только возвышенную стилистическую окраску, но и позволяет возглашать текст на литургии, то есть призвана выполнять утилитарную богослужебную функцию.

Основной функцией **второго прошения** следует признать функцию призывания. В П.1 отсутствует второе прошение. Традиционно здесь используется предпоследнее прошение великой ектении, поэтому в сводной таблице приводится и анализируется именно этот перевод. Для второго прошения характерна некоторая вариация глагольных номинаций, морфологических средств и орфографических способов:

*заступи – hilf uns; stehe bei; hilf; stehe uns bei;*

*спаси – rett uns; errette;*

*помилуй – erbarme Dich unser; erbarme Dich, erbarme dich;*

*сохрани – bewahr uns; bewahre uns.*

Приведенные варианты перевода можно признать допустимыми, так как во всех использованных вариантах сохраняется тождественность содержания. По данным современных толковых словарей и стилистических словарей немецкого языка, глагол «*erretten*» (П.2-П.4) обладает возвышенной стилистической окраской.

В переводах наблюдается вариативность на морфологическом уровне – в управлении. Как известно, в немецком языке отсутствует творительный падеж, но сохраняется категория инструментальности. Перевод словосочетания «*сохрани... Твоею благодатию*» возможен с помощью предложного оборота. С этой целью обычно используется предлог «*durch*», как это сделано в П.2-П.4. Морфологически некорректным следует признать

предлог «*in*» в П.1, который предполагает более широкое лексическое значение.

**Третье прошение** реализует функцию приношения и аккумулятивную функции. В этом прошении присутствует незначительная вариативность адъективных номинаций:

*мирен – friedlich; friedvoll.*

Оба варианта перевода являются допустимыми в лексическом и стилистическом отношении. Лексически они обозначают одно и то же качество, а возвышенная стилистическая окраска достигается использованием варианта «*friedvoll*».

Более вариативным представляется выбор глагола в этом прошении:

*предадим – anheimstellen; anbefehlen; hingeben; anbefehlen.*

Все приведенные варианты перевода можно признать допустимыми, поскольку в них сохраняется тождественность содержания. Кроме того, избранные лексемы обладают возвышенной стилистической окраской. Все три лексических варианта сопровождаются в словаре Duden пометой «*gehoben*».

Таким образом, анализ структурно-содержательных особенностей переводных текстов ектении по святом Причащении позволяет сделать следующие выводы. Лексико-семантическая вариативность связана, в первую очередь, со знаменательными частями речи – существительными, прилагательными, глаголами. Варианты в П.2-П.4 являются обоснованными, несмотря на то, что не всегда авторы добиваются абсолютной эквивалентности, прибегая к использованию частичных семантико-стилистических синонимов. Употребление возвышенной лексики в немецких результирующих текстах соответствует возвышенному характеру церковнославянского оригинала.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. 210 с.
2. Плисов Е.В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2019. №17(17). С. 73-143.
3. Плисов Е.В. Сугубая ектения как частотный литургический текст: анализ переводов на немецкий язык в контексте богослужебного использования // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2014. №2. С. 308-318.
4. Плисов Е.В. Лексико-семантическая вариативность частотных богослужебных текстов в немецком языке (на материале малой ектении) // Вестник Самарского государственного университета. 2014. №5(116). С. 144-149.
5. Плисов Е.В. Структурная вариативность ектений в переводах на немецкий язык // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. №4-3(34). С. 156-160.
6. Баич Р., Кончаревич К. К вопросу о коммуникативных функциях литургического дискурса // Церковь и проблемы современной коммуникации. Сборник статей. Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2007. С. 15-27.
7. Die Göttliche Liturgie Des heiligen Johannes Chrysostomos // Evdokimov P. Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Jochannes Chrysostomos / dt. von Gabriel Bultmann. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 1986. S. 139-198.
8. Die Göttliche Liturgie Des heiligen Johannes Chrysostomos // Orthodoxes Gebetbuch / in deutscher Sprache erscheint mit dem Segen S.E. Mark. Berlin - München: Kloster des Hl. Hiob von Počaev, 1989. S. 59-88.

9. Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. Übersetzt von A. Maltzew. 2., erweiterte Auflage. Leipzig: St. Benno-Verlag GmbH, 1988.

10. Schneider V. Göttliche Liturgie unseres Heiligen Vaters Johannes Chrysostomus // Электронный ресурс Интернет. Код доступа: [www.orthpedia.de/index.php/Göttliche\\_Liturgie\\_\(Text\)](http://www.orthpedia.de/index.php/Göttliche_Liturgie_(Text)) (дата обращения 25.12.2019).

**УДК 251**

## **КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОДЕРЖАНИЯ ПРОПОВЕДЕЙ**

**МИТР. ИОАННА (СНЫЧЕВА)**

Горбунов Сергей Николаевич,  
Нижегородская духовная семинария  
[ua3tjc@mail.ru](mailto:ua3tjc@mail.ru)

Горбатовский Николай Юрьевич, протоиерей,  
Нижегородская духовная семинария  
[gutorow@bk.ru](mailto:gutorow@bk.ru)

**Аннотация:** В данной статье концептуализируется содержание проповедей митрополита Иоанна (Снычева). Показывается, что проповеди митрополита Иоанна (Снычева) составлены по правилам гомилетики, содержат в себе учение о вечной жизни и указывают пути ее достижения. Из приведенных примеров видно хорошее знание митрополитом Священного Писания и Священного Предания, что придает его словам особую силу.

**Ключевые слова:** митрополит Иоанн (Снычев), гомилетика, проповедь, догматика, Священное Писание.

## **THE CONCEPTUALIZATION OF THE CONTENT OF SERMONS OF**

**MITR. JOHN (SNYCHEV)**

Gorbunov Sergey N.,  
Nizhny Novgorod theological Seminary  
[ua3tjc@mail.ru](mailto:ua3tjc@mail.ru)

Gorbatovsky Nikolay Yurievich, Archpriest,

**Abstract:** This article conceptualizes the content of the sermons of Metropolitan John (Snychev). It is shown that the sermons of Metropolitan John (Snychev) are composed according to all the rules of homiletics, contain the doctrine of eternal life and indicate the ways to achieve it. The examples given show that the Metropolitan has a good knowledge of the Holy Scriptures and the Holy Tradition, which gives his words a special power.

**Key words:** Metropolitan John (Snychev), Homiletics, Preaching, Dogmatics, Holy Scripture.

По содержанию все проповеди можно разделить на следующие виды:

1. Догматические: проповеди, в которых содержится догматическое учение Церкви.

2. Нравоучительные: проповеди, касающиеся нравственной стороны жизни и духовного роста человека.

3. Церковно-исторические: главным предметом этой проповеди могут быть события из Церковной и Священной истории, или земная жизнь Иисуса Христа, Божией Матери, пророков, апостолов и всех угодников Божиих.

4. Богослужбно-литургические: проповеди, в которых объясняется порядок и смысл богослужения, и спасительность церковных Таинств.

Проповеди догматического содержания чаще встречаются у митрополита Иоанна на церковные великие праздники. Так в проповеди, сказанной в день Святого Духа, Владыка обращается к слушателям с церковным учением о третьей Ипостаси Святой Троицы – о Духе Святом и Его воздействии на душу человека в Церкви Христовой. Митрополит Иоанн говорит: «Святая Церковь о Духе Святом утверждает такую истину: «Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается». Эта истина свидетельствует о том, что третья Ипостась Святой Троицы, Дух Святой, является созидательной и просвещающей силой. Эта сила проявилась еще



тогда, когда началось творение всего видимого и невидимого, мира ангельского и мира вещественного, и мира нравственного. Созидательная сила особенно видна в том, что Духом Святым воссоздан человек после своего грехопадения... После славной победы жизни над смертью в день Пятидесятницы нисшел Дух Святой на мертвый организм церковный. Нисшел для того, чтобы обновить человеческое естество, создать Церковь Христову, вдохнуть в нее живительные истоки, чтобы можно было воссоздать человечество и приготовить его для будущей жизни во Христе Иисусе Господе нашем» [1, 168]. Здесь же Владыка приводит и практическое применение догмата о Святом Духе, говоря, что как Господь Духом Святым оживил организм церковный, воссоздал человечество, так проявляется в этих же действиях для каждого человека в частности. «Но действие благодати Святого Духа, – говорит митрополит Иоанн, – совершается не без нашей воли. Для того чтобы спасительно было это действие, необходимо, чтобы мы отозвались на него. И только при сочетании воли Божией и нашей, Божия действия с нашим действием, произойдет в наших сердцах неизменное покаяние и произрастание плодов благодати Святого Духа, ведущих нас в жизнь вечную» [1, 171].

Самым важным областью догматических истин является учение об искуплении человечества Господом нашим Иисусом Христом. Именно об этом говорится Владыкой в догматических проповедях. Ярким свидетельством этому служит проповедь, произнесенная на праздник Воздвижения Животворящего Креста Господня. Здесь митрополит Иоанн предваряет догматическое учение об искуплении кратким повествованием о том, как смерть через грех вошла в природу человеческую, и далее говорит: «Необходимо было исцелить человечество. Нужно было, как свидетельствует нам церковное песнопение, само древо исцелить деревом. Поэтому-то в Превечном Совете Пресвятой Троицы было положено исцелить человеческую душу от проклятия греха и смерти посредством древа... Через Свои страдания на кресте Господь убил вражду. На кресте Он пригвоздил

грехи всего человечества. Вот в чем заключается величайшая тайна креста». А практическое применение этого догмата Владыка видит в следовании за Христом Спасителем на духовную Голгофу, где должны распять свою плоть со страстями и похотями. Владыка говорит: «И те, которые уверовали во Христа, те, которые стремятся достигнуть вечного спасения в своей жизни, обязаны шествовать тем путем, которым прошел Спаситель мира, то есть пойти на Голгофу и на животворящем древе креста, на этом великом жертвеннике, распять самих себя со страстями и похотями. Без распятия греховных страстей невозможно, возлюбленные братья и сестры, совершиться нашему преображению. Никто не достигнет спасения вечного без крестоношения, без распятия, как я сказал, страстей и похотей. Крест Господень и внешний и внутренний сообщает нашему крестоношению силу и как бы таинственно объединяет и очищает наши души от всякой скверны. И по мере того, как происходит на величайшем жертвеннике, Кресте Господнем, наше распятие страстей и похотей, по мере этого дух наш освобождается от оков греха. Освобождаясь, он сияет, он приобретает добрые навыки и основу будущей жизни во Христе Иисусе Господе нашем» [1, 57].

Таким образом, проповеди догматического содержания у митрополита Иоанна (Снычева) составлены согласно церковному учению, затрагивают различные темы догматического содержания и доводят до слушателей практическое значение догматов Святой Православной Церкви Христовой.

Второй вид проповедей по содержанию, встречающийся у митрополита Иоанна (Снычева), – нравоучительные. Ведя аскетический образ жизни, Владыка часто и других призывал к различным видам воздержания. Трудно указать те стороны духовной жизни человека, которых бы не коснулся в этих проповедях Владыка. Здесь он говорит как о добродетелях, так и указывает на грехи человеческие и на их пагубность. Его проповеди о стяжании незлобия, о гордости и смирении, об очищении души, а так же о многочисленных сторонах духовно-нравственной жизни христианина.

Хорошим примером поучения о пагубности человеческого греха может послужить проповедь о духе праздности. Здесь во вступлении митрополит Иоанн говорит, что нам предстоит не просто идти спасительным путем, но и необходимо знать, что же препятствует нам на этом спасительном пути. Далее Владыка раскрывает пагубность такого греха, как праздность. «Весьма большим грехом, который как бы становится стеною между нами и Господом, является грех праздности. Грех этот очень велик. И если человек воспримет его (дух праздности) своим сердцем, то невозможно ему ожидать благих дел на спасительном пути...» И далее митрополит Иоанн говорит, что дух праздности лишает человека сосредоточенности, постоянства и в телесном и в духовном делании. И не только лишает, но и привносит много порочного в душу человека, поскольку от праздности появляется рассеянность и подчас скука. Но человек стремится во что бы то ни стало чем-то запомнить создавшуюся в душе пустоту, поэтому начинает предаваться греховным размышлениям. А размышления эти бывают и чисто плотского характера, и связанные с осуждением ближнего своего. «Таким образом, – заключает Владыка, – человек, одержимый праздностью, стремится ко греху. И мы видим, что в деле нашего спасения дух праздности приносит много вреда. И если мы не победим в себе этот грех, то, конечно, мы никогда не достигнем духовного созидания. Никогда, говорю вам. И это я говорю не свое, а слова Спасителя. Ведь Господь определенно сказал: «Царство Божие нудится, и нуждницы восхищают его». Царство трудом берется, и те, кто употребляет труд, усилие, достигают его. Видите, что сказал Господь наш, Спаситель мира. Необходим труд. Вот почему, возлюбленные братья и сестры, духоносные подвижники благочестия, зная опасность, происходящую от духа праздности, никогда в жизни своей не допускали праздного сидения, праздного провождения времени». И далее приводит примеры подвижников, которые занимались трудом во избежании пленения духом праздности [1, 298].

Еще одним хорошим примером нравоучительной проповеди митрополита Иоанна (Снычева) является слово «О жажде доброделания». Но здесь Владыка говорит не о пагубности греха, а о пользе добродетели. Призывая обратить внимание на подвижников благочестия, он говорит: «Когда мы с вами, возлюбленные братья и сестры, посмотрим на подвиги преподобных и богоносных отцов, то мы придем к определенному выводу, что в основе их духовных подвигов лежала главным образом жажда, о которой мы с вами не можем ни размыслить, ни внутренне ее ощутить. Это была какая-то особая неземная потребность делать, делать, до бесконечности делать то, что является основой духовной жизни и ведет к Богоугождению, к жизни во Христе». И в заключение Владыка призывает слушателей пробуждать в себе духовную жажду, которую были объаты сердца подвижников благочестия [1, 64].

Таким образом, нравоучительные проповеди митрополита Иоанна (Снычева) являются призывом оставить все злое, греховное и обратиться к началу всякого добра – к Господу нашему Иисусу Христу.

Проповеди церковно-исторического характера у митрополита Иоанна (Снычева) можно условно разделить на категории, касающиеся Священной истории и агиографические.

Ярким примером проповеди, касающейся Священной истории, является беседа «Библия». Здесь Владыка приводит исторические сведения о древних государствах и городах, судьбы которых описаны и упоминаются пророками в Священном Писании. Он приводит сведения современных путешественников, побывавших в местах расположения этих государств и городов. Эти сведения путешественников, историков, по словам митрополита, с удивительной точностью совпадают с древними предсказаниями пророков, исполнившимися над упоминаемыми местами. Владыка в начале проповеди говорит о поразительно развитой культуре, воинстве, о развитии различных сторон жизнедеятельности хамитских народов, плодами которых мы пользуемся и по сей день. Но, несмотря на

такое развитие, исполняется пророческое слово праведного Ноя о том, что Бог размножит детей Иафета и отдаст им страны земли, но что эти миродержавные племена будут жить в шатрах Сима, в роде которого будет храниться Божественное Откровение, напротив племена Хама, эти гордые культурой и мировым могуществом государства древности, должны будут сделаться рабами названных народов.

С этим общим взглядом на всемирную историю сопоставим теперь некоторые интересные частности. Они относятся к Вавилону и Египту, основателям и носителям, и сиропфиникиянам – распространителям древне-хамитической культуры». И далее Владыка описывает могущества древних государств Вавилона, Египта и Израиля и, с какой удивительной точностью исполнились пророчества, их касающиеся. Приведем пример хотя бы с одним государством, так как эти примеры довольно обширны. Так о Вавилоне Владыка говорит: «О великолепии и обширности Вавилона рассказывают писатели древнего мира... «толстые стены Вавилона – настолько толстые, что по свидетельству древних, шесть колесниц в ряд могли проезжать по ним, – до основания будут разрушены, говорит Господь Саваоф» (Иер. 51, 58). Спустя лет 100 после изречения сего пророчества Дарий Гистасп повелел разобрать их на 75 футов, но они продолжали стоять еще около 1000 лет. И теперь даже следа этих стен не могут открыть путешественники, несмотря на усиленные и многократные разыскания... пророки изрекают суд Божий: «И сделаю его (Вавилон) владением ежей и болотом. «Не заселится никогда и в роды родов не будет жителей в нем; не раскинет аравитянин шатра своего, и пастухи со стадами не будут отдыхать там» (Ис. 13, 20). «Города его сделались пустыми, землю сухою, степью, землю, где не живет ни один человек» (Иерем. 51, 43). «Будут обитать в нем звери пустыни, и дома наполнятся филинами» (Ис. 13, 21). И сбылось так, как сказано, с буквальной точностью, от слова до слова. Полное согласие показаний путешественников с библейским пророчеством просто изумительно. Развалины Вавилона два месяца в году покрыты разливами

Евфрата, так что многие их части обращаются в болото и трясину, и вид Вавилона после спада вод представляет сухую пустыню, выжженную и раскаленную поверхность. Болотом и сухой землей стал Вавилон. Многочисленные на Евфрате ежи живут там, в развалинах Вавилона во множестве, дикие звери, шакалы, гиены и ядовитые пресмыкающиеся – в превеликом множестве. Ни одной души человеческой не живет там; гробовая тишина царит над полем развалин...». Владыка приводит и примеры других древних государств с целью убедить слушателей в непререкаемости слов Божиих, содержащихся в Священном Писании. «Есть ли то случайность, что все именно так и совершилось, как об этом сказано в Священном Писании, – заключает свою проповедь Владыка, – и есть ли это человеческий дух, который все с такою точностью предвидел и предсказал?.. Исторические факты стоят перед нашими глазами, как неопровержимое тому доказательство» [2, 7].

В качестве примера агиографической проповеди можно привести слово «Об апостолах Петре и Павле». Следует заметить, что проповеди, касающиеся жизнеописаний святых, у митрополита Иоанна (Снычева) встречаются довольно редко. Чаще Владыка жития святых приводит в качестве иллюстраций к проповедям другого содержания. Проповедь «Об апостолах Петре и Павле» также не является их жизнеописанием. Здесь Владыка представляет апостолов в качестве неложных свидетелей евангельских событий. Он сначала отвечает сомневающимся в существовании самих личностей апостолов Петра и Павла и, следовательно, в истинности Священного Писания, на основании их посланий, в которых они свидетельствуют друг о друге. И далее приводит их свидетельства «дел Христовых», говоря: «Он (ап. Петр) во 2-м послании пишет, что «мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитро сплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велелепной славы принесся к Нему такой глас: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое

благоволение». И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе». Апостол Петр, как и апостол Павел, свою истину засвидетельствовали мученической кончиною. И первый и второй были преданы мученической смерти. Вот, возлюбленные братья и сестры, – заключает свою проповедь Владыка, – кого мы сегодня прославляем и кого мы сегодня так ублажаем. Ублажаем и величаем провозвестников евангельской истины, неложных свидетелей дел Христовых. Поэтому мы в сегодняшней день будем радоваться, и веселиться, и еще больше утверждаться в Христовой истине, в Христовой жизни, дабы нам неослабно шествовать спасительным путем и достигать вечной жизни во Христе Иисусе Господе нашем, Которому со Отцем и Святым Духом подобает честь и слава во веки веков. Аминь» [1, 188].

Таким образом, проповеди митрополита Иоанна (Снычева) церковно-исторического содержания в большинстве своем основной своей целью имеют донести до слушателей истинность Священного Писания и непреложность слова Божия.

Основной темой проповедей богослужебно-литургического содержания митрополита Иоанна (Снычева) является покаяние. Одну из таких проповедей Владыка посвятил исповеди: «Не думаю, чтобы вы еще спрашивали: какой это урок? – говорит Владыка своим слушателям, – Без нашего указания вы знаете, что урок, с особенной настойчивостью внушаемый нам ныне Церковью, есть урок покаяния... Сам Господь сказал, что «радость бывает на небеси пред ангелы Божиими о едином грешнике кающемся, нежели о девяноста и девяти праведниках, иже не требуют покаяния» (Лук. 15, 7, 10)». И далее Владыка рассуждает достаточно ли только исповедать грехи, приступив к Таинству покаяния, и задается вопросом, что необходимо для полного покаяния. Он говорит: «Приидите все, принесшие и имеющие принести покаяние, – приидите и истяжемся пред взыскающим нас судом Божиим. Каково покаяние наше? Не устами ли только мы исповедуем пред служителем Божиим грехи свои? А сердце наше,

до глубины которого проникает всевидящее око праведного Судии, – а сердце наше участвует ли в этом покаянном действии, к которому так усиленно зовет нас Церковь, – участвует ли горьким сокрушением о грехах, нами содеянных? И наше покаяние не ограничивается ли теми минутами, в которые мы стоим пред служителем Божиим, ожидая от него прощения грехов наших?.. Но главное, – заключает митрополит Иоанн, – что требуется от нас для спасительности покаяния, это твердое и неперемнное намерение отстать от греха и стараться вести жизнь по заповедям Божиим. Что это за покаяние, когда мы ныне каемся, а на другой день возвращаемся к прежним грехам, к прежнему образу жизни, забывая о том, что мы просили прощения в содеянном нами? Этим мы обманываем себя и Бога, нас милующего и ждущего нашего обращения, – не только обманываем себя и Бога, но и уготовляем себе погибель и увеличиваем тяжесть грехов наших. Мы приступаем к тайне покаяния, чтобы омыть свои нечистоты и в убеленной одежде предстать пред лицом Отца и Владыки нашего» [2, 178].

Таким образом, проповеди церковно-богослужебного содержания у митрополита Иоанна (Снычева) призывают слушателей приступать к Таинствам Церкви с подготовленной душой и поучают как необходимо готовиться к ним.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Проповеди о человеческом грехе и его сущности. Самара, 1997.
2. Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Духовные беседы. Самара, 1997.



УДК 230.2

## ВЛИЯНИЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И ФИЛОСОФИИ ВОЗРОЖДЕНИЯ НА ПРОТЕСТАНТСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Гуторов Юрий Александрович,  
Нижегородская духовная семинария  
gutorow@bk.ru

Пешков Алексей Адольфович,  
Нижегородская духовная семинария  
alekse-peshkov@yandex.ru

**Аннотация:** В статье реконструируется филиация идей в связи с возникновением протестантизма, как движения связанного с Католической церковью и эпохой Ренессанса. Демонстрируется, что идейными источниками Реформации стало средневековое августинианство, с его акцентом на благодать и предопределение, а так же философия Возрождения, с его антицерковными установками и антропоцентрической перспективой.

**Ключевые слова:** протестантизм, Реформация, эпоха Возрождения, католическое богословие.

## THE INFLUENCE OF THE CATHOLIC TRADITION AND RENAISSANCE PHILOSOPHY ON THE PROTESTANT THEOLOGY

Gutorov Yuri Alexandrovich,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
gutorow@bk.ru

Peshkov Alexey Adolfovich,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
alekse-peshkov@yandex.ru

**Abstract:** The article reconstructs the filiation of ideas in connection with the emergence of Protestantism, as a movement associated with the Catholic Church and the Renaissance. It is demonstrated that medieval Augustinianism, with its emphasis on grace and predestination, as well as the philosophy of the

Renaissance, with its anti-church attitudes and anthropocentric perspective, became the ideological sources of the Reformation.

**Key words:** Protestantism, Reformation, Renaissance, Catholic theology.

Феномен возникновения Реформации не понять без всех исторических составляющих. История эта не так проста, как кажется на первый взгляд. Общепринятым в православной полемической литературе считается взгляд на Реформацию как на движение, направленное против Католической церкви. И это бесспорно так. Если взять лютерово учение, то оно основано, прежде всего, на учении об оправдании человека через веру, в противопоставление католическому учению о спасении через благие дела. Но в католичестве, строго говоря, последнего учения просто не было. Было учение о спасении человека через Церковь, которая является хранительницей сверхдолжных заслуг; тех самых добрых дел, об отсутствии которых и говорили протестанты, т.к. все добрые дела есть дар Божий, что, безусловно, верно и с точки зрения православного вероучения. К тому же учение об оправдании делами не чуждо и самой Католической церкви, это учение восходит к блаж. Августину и его полемике с пелагианством. С этой точки зрения реформатское богословие было завершением августиновской традиции в Католической церкви.

Лютер начинал свою деятельность с борьбы за реформу богословского факультета Виттенбергского университета. К этому времени разгорелся спор между двумя схоластическими направлениями – «Via Moderna» и «Schola Augustiniana moderna».

Центральным положением сотериологии «Via moderna» был завет между Богом и человеком, которые требовал в качестве условия спасения приложения максимума усилий со стороны человека.

Активное последовательное противостояние подходам «Via moderna» было инициировано в Оксфордском университете Томасом Брадвардином. Свой труд он озаглавил «Божие дело против Пелагия». Он разработал концепцию оправдания, схожие с полемическими антипелагианскими

подходами св. Августина. Позднее идеи Брэдвардина были модифицированы Виклифом и подхвачены Григорием Риминийским, который был монахом августинианцем. Идеи Григория были подхвачены многими учеными августинианского ордена. Так и появилась «Schola Augustiniana moderna». В сотериологии этой школы акцент был сделан на необходимости благодати, на греховности человека, Божественной инициативе в оправдании и Божественном предопределении.

Спор этих двух классических средневековых школ был хорошо известен реформаторам. Во время пребывания Лютера в Эрфуртском университете (1501–1505) на факультете семи свободных искусств господствовали представители «Via moderna». Лютер был хорошо знаком и со стандартным богословским учебником Гавриила Биля «Комментарий о каноне Мессы». Осенью 1508 г. Мартин Лютер был приглашен читать курс философской этики во вновь основанный Виттенбергский университет. Именно в этом году были внесены важные изменения в университетские уставы, и отныне преподавателям позволялось излагать материал не только с позиций «Via Thomas» и «Via Scoti», но и на основе идей «Via Gregorii» (еще одно название «Schola Augustiniana moderna», образованное из имени Григория Риминийского). По мнению некоторых исследователей, «Лютер и его «истинное богословие» стоят в конце долгой средневековой августинианской традиции, наводя на мысль о том, что Лютеранская Реформация представляет собой триумф этой традиции в шестнадцатом веке» [1, 105].

Но если мы обратимся к творчеству Жана Кальвина, то увидим, что он пошел ещё дальше. Кальвин стал проповедовать доктрину двойного предопределения, которая будет сохраняться в видоизмененном виде на всем протяжении истории кальвинистских деноминаций [2, 142-143]. Она гласит, что Бог предопределяет человека не только к спасению, но и к гибели, т.е. Бог не только благословляет, но и проклинает. Этого учения нет у Августина, нет и у Лютера. Учение это оригинальное изобретение самого Кальвина

(впрочем, об этом же говорил Готтшалк в 9-ом веке). Откуда оно? Мы уже говорили, что Реформацию нельзя понять, опираясь исключительно на определение протестантизма, как антикатолического учения. Необходимо учитывать и третью составляющую, и составляющая эта – Ренессанс.

Эпоха Ренессанса является предшественницей эпохи Реформации, можно сказать, что эпоха Реформации явилась итогом Ренессанса. Для характеристики этой эпохи обратимся к фундаментальному труду А.Ф. Лосева «Эстетика возрождения».

Общепринятым является рассмотрение Ренессанса как возрождения античности, но это формальный подход. В центре внимания античности был мир, космос, отсюда повышенный интерес античности к природе, античная философия космологична. В центре же внимания мысли Возрождения был человек. С этим связано и возникновение гуманизма как такового. Гуманизм является обожествлением тварного человека, а эпоха Ренессанса как раз и является той эпохой, когда «человеческая личность берет на себя божественные функции, человеческая личность представляется творческой по преимуществу и только человек мыслится как овладевающий природой» [3, 75]. С этим связана «субъективистически-индивидуалистическая жажда жизненных ощущений независимо от их религиозных или моральных ценностей, хотя эти последние здесь не только не отрицаются, но часто выдвигаются на первый план» [3, 57].

Но и отрицать сходство античности и Ренессанса было бы тоже преждевременно. Ренессанс преклонялся перед античной философией, Платон и Сократ были «святыми» той эпохи. «Средние века оставили античность захороненной, время от времени гальванизируя и возвращая к жизни ее труп. Ренессанс стоял в слезах на ее могиле и пытался воскресить ее душу. В один фатально благоприятный момент это удалось» [3, 41]. Наиболее полно эта преемственность от античной традиции выразилась в том светском неоплатонизме, который господствовал в умах самых талантливых деятелей той эпохи.

Наконец третьей чертой Ренессанса была его антицерковность, авторитет Католической церкви упал ещё до Реформации. В основе своей европейская культура становится светской, церковь сама обмирщается. Стихийное почитание личности, эстетизм, обмирщенность порождали яркие и гротескные проявления порока, пример чему личность, скажем, папы Александра VI Борджиа и его сына Чезаре Борджиа. Так что вполне понятно, то неприятие гуманизма и ценностей Ренессанса, которые мы видим в протестантизме.

Именно это неприятие является характерной чертой протестантизма XVI века. И если и Лютер, и Меланхтон в чем-то сочувствовали идеям великих гуманистов, вроде Эразма Роттердамского, то Кальвин и Цвингли объявили себя яркими противниками и гуманизма, и философии, как возрожденческой, так и античной. Если основной чертой лютерова богословия было учение об оправдании верою, то основной чертой кальвинизма был антигуманистический пафос, который заключался в признании абсолютной активности Бога и абсолютной пассивности человека в деле спасения. В этом отношении интересно высказывание одного из исследователей протестантизма: «подобно тому, как методист отдает приоритет идее спасения грешников, баптист – таинству возрождения, лютеранин – оправданию верой, моравский брат – ранам Христовым, греко-католик – таинству Святого Духа, а римский католик – всеобщности Церкви, кальвинист ставит во главу угла мысль о Боге» [4, 14-15]. Но Бог в кальвинизме, практически, превращается в фатум. Отсюда и учение о двойном предопределении, т.е. о предопределении Богом людей не только к спасению, но и к проклятию. Учение это конечно неприемлемо с православной точки зрения, но оно является лишь логическим развитием сотериологии Августина, в том виде, в котором она выразилась в полемике против Пелагия. Катализатором этому процессу послужил Ренессанс.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Мак Грат А. Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994.

2. Ворохобов А.В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Диссертация...канд. филос. н. Нижний Новгород, 2009. 222 с.

3. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.,1978.

4. Миттер Х. Г. Основные идеи кальвинизма. СПб., 1995.

**УДК 27**

## **СЕРБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ОТ КРЕЩЕНИЯ ДО АРХИЕПИСКОПИИ**

Евдокимов Иван Валерьевич, иерей,

Нижегородская духовная семинария

[hunte\\_p@mail.ru](mailto:hunte_p@mail.ru)

Семикопов Даниил Викторович,

Нижегородская духовная семинария

[semydan@gmail.com](mailto:semydan@gmail.com)

**Аннотация:** В статье рассматривается вопрос о возникновении Сербской православной церкви и о ее развитии до архиепископии. Особое внимание уделено политическим факторам, влиявшим на рассматриваемые процессы.

**Ключевые слова:** христианство, крещение Сербии, Сербская церковь, святой Савва сербский.

## **THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH FROM BAPTISM TO THE ARCHDIOCESE**

Ivan V. Evdokimov, priest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

[hunte\\_p@mail.ru](mailto:hunte_p@mail.ru)

Semikopov Daniil Viktorovich,

Nizhny Novgorod theological Seminary

[semydan@gmail.com](mailto:semydan@gmail.com)

**Abstract:** the article deals with the question of the origin of the Serbian Orthodox Church and its development to the Archdiocese. Special attention is paid to the political factors that influenced the processes under consideration.

**Keywords:** Christianity, baptism of Serbia, Serbian Church, Saint Sava of Serbia.

Прежде чем обратиться к собственно церковной истории сербов, выясним, откуда «есть пошел» этот братский нам народ. Итак, «в общем делении славянских народов на две большие группы ... сербы принадлежат к одной и той же с нами группе, так называемой юго-восточной» [1, 421]. Константин Порфирородный считал, что родиной сербов была некая страна Бойки, на севере от Венгрии, по соседству с владениями франков и так называемой белой Хорватией, вероятно, «... нынешняя Галиция, в восточной части которой по течению Днестра и до их пор живет малорусское племя называемое Бойки» [1, 421]. По всей видимости, в первой половине VII столетия часто сербов, под руководством одного из своих князей, покинула свою родину и, «... прибегнув с просьбой о новом поселении к византийскому императору Ираклию (610 – 641), получили от него местность в южной Македонии, в округе города Солуня, там, где находится названный по их имени город Сервия...» [1, 422]. Но в скором времени «... они решили... возвратиться назад, но, ... тем же императором Ираклием в ... опустошенных аварами областях Иллирика...» [1, 422]. Отметим, что император Ираклий отразил нашествие аваров в 626г. Следовательно, сербы пришли на данные им императоров земли около 30-х годов VII в. «На этом втором месте поселения... они и остаются до настоящего времени...» [1, 422].

Константин Порфирородный отмечает, что поселившиеся в пределах империи сербы, хотя и составляли единый народ, все-таки подразделялись на несколько отдельных мелких племен. Император насчитывает пять таких племен. По всей видимости, у сербов в VII в. господствовал родовой строй, но и происходили уже процессы разложения этого строя – выделялась

племенная знать, князья. Постепенно «... жизнь племенная перешла в жизнь государственную ...» и «... среди этих пяти племен образовались три особых государственных владения» [1, 422]. Исследователи перечисляют их: «сербы ... начав государственную жизнь, образовали три великие княжества (жупанства): собственно Сербское, Боснийское и Захолмское, получившее в последствии название Герцеговины» [2, 115]. Сербские князья назывались великими жупанами (владельцы, великие князья). Там началась многотрудная, богатая событиями история Сербии. И отсюда пойдет повествование о собственно истории Сербской Церкви, которая играла в судьбах государства важную роль. Христианство у сербов вводилось постепенно – впервые они были крещены императором Ираклием (следовательно, около 30-х годов VII века). При первом крещении в христианство обратилась только часть сербов, и, видимо остались некоторые языческие пережитки.

«Сербы приняли христианство в VII века» [3, 99]. Об этом кратко повествует Константин Порфирородный. С первым крещением сербов связан интересный исторический момент. Но для более подробного исследования вопроса стоит немного погрузиться в более раннюю историю. Известно, что христианство было занесено на Балканы еще апостолами. По преданию, здесь проповедовал апостол Андрей, который мученически скончался в Ахаии. Апостол Павел посетил эти места во время второй и третьего благовестнических путешествий (он прошел по восточной и южной части Балкан). В Далмацию Павел послал своего ученика – Тита, наставив его проповедовать в этих краях усерднейшим образом. Собственно, можно сказать, что начал проводить Евангелия на территории нынешней Сербии именно ученик апостола Павла Тит («... так как южная приморская полоса местности, занятой сербами, по частнейшему разделению Иллирика принадлежала к Далмации, то у византийских писателей они иногда называются далматами...» [1, 422]. В IV в. На Балканах была Сирмийская митрополия (основана после Миланского эдикта Константина Великого).



Она состояла из приходов, находившихся на Рене Дунай. В ее юрисдикции были города Сингидун (Белград), Целее, Эмона (Люблены) и другие. Кроме Сирмийской митрополии, в IV в на Балканах была Салонийская архиепископия, которая охватила приходы в Далмации (в то время римской провинции.) Возникает западный вопрос: почему в таком случае сербов первоначально крестили римские священники? Ведь известно, что «в первой половине VII века, по просьбе византийского императора Ираклия ..., папа Римский прислал священников, которые многих сербов обратили в христианство. До 732 года сербы находились в юрисдикции Западной Церкви» [3, 100]. Ответ на этот вопрос можно найти у Голубинского: «... перед временем ... Ираклия Существовали архиерейские кафедры на самой территории, занятой при нем сербами ..., но, как кажется, обе эти кафедры перестали существовать еще прежде крещения сербов, во время тех страшных опустошений, произведенных аварами, которые непосредственно предшествовали их поселению» [1, 444-445]. Далее, предположительно, после первого крещения сербам не было дано своего епископа (или особого епископа) – сербы были подчинены ведению ближайших епископов, не сербских. Это были епископы одной из ближайших к сербам кафедр. С запада у сербов были епархии, принадлежавшие Западной Церкви, с юга и юго-востока – епархии Церкви греческой. К которым епархиям принадлежали сербы точно неизвестно, как неизвестны точно год первого крещения сербов. Ориентировочно, как уже упоминалось, 30 – 40 г.г. VII века. В 732 году Лев Исавр отнял восточную Иллирию, где жили сербы у папы Григория III и подчинил сербов юрисдикции Константинопольского Патриарха. Сербь в это время были данниками (или вассалами) императоров. Понятно, что православные правители не могли оставаться равнодушными к судьбам крестьянства в землях сербов, и, со времени императора Льва Исавра сербы были подчинены южным – юго-восточным епархиям. Своих епископов у них в то время еще, по видимому, не было, а христианизация еще оставалась на не очень высоком уровне, так как сохранялись пережитки

язычества. Далее, «во второй раз, и окончательно, сербы крестились... при императоре Василии. В этот второй раз инициатива принадлежала не императору, а им самим» [1, 446]. Интересно, что при предшественниках императора Василия из Македонской династии, сербы, видимо, восстали против греков и отказались от положения данников. Но когда Василий вступил на престол Империи, они сочли за благо вновь стать вассалами Византии, возвратиться под ее покровительство. А для демонстрации своей доброй воли для более тесного государственного воссоединения решили окончательно принять христианскую веру, утвердить у себя христианство восточного обряда. «Отправив к императору посольство с изъявлением своего первого желания, они вместе с тем прошли, чтобы присланы были в их страну священники, которые крестили бы у них всех – как оставшихся в язычестве с самого начала, так и отпадших... от христианства во время самовластия...» [1, 446]. Отсюда видно, что христианство действительно в первый раз при крещении утвердилось у сербов слабо, отпадение от империи было возможно, спровоцировано языческой частью знати, которая и правила «во время самовластия» сербов. Воссоединение с империей шло видимо, в ходе острой религиозно-политической борьбы христианской части знати с языческой, причем, возможно, эту борьбу подогревали правящие круги империи. Как бы то ни было, император исполнил обе просьбы сербов – и о воссоединении и о христианизации. «Христианство восточного обряда особенно распространялось среди сербов в IX века, когда по просьбе сербского князя Мунтимира византийский император Василий Македонянин в 869 году послал к сербам греческих священников, которые с усердием потрудились в деле благовестия Слова Христова» [3, 100]. Но при этом, следует отметить, что и в этот раз (год второго крещения сербов точно неизвестен, но Константин Порфирородный намекает, что оно произошло в начале царствования императора Василия, значит около 70-х годов IX века) не все сербы сразу приняли христианство. К.Е. Скурат отмечает, что «.. ни западные, ни восточные проповедники не могли полностью

христианизировать сербов, так как они совершали богослужение на непонятном для народа латинском или греческом языке» [3, 100]. Голубинский углубляет проблему, говоря, что, ... юго-западные арентаны или наречане, вероятно, не принимавшие участия в общей просьбе, не пустили крестителей в свои горы и, получив за это от своих прозвание поганов, решились последовать общему примеру Толькой уже спустя некоторое время, хотя и при том же императоре» [1, 446]. Так что «и теперь все-таки не все крестились тотчас же» [1, 446]. Далее, «христианство у сербов утвердилось только после того, как святые братья Кирилл (826-869) и Мефодий (ок.820-885) начали свою проповедь на народном – славянском языке. Вероятно, святые братья направляясь из Константинополя в Великую Моравию, прошли через сербские земли. Влияние святых братьев еще более сказалось после того, как их ученики святые Климент, Наум и др., будут изгнаны из Моравии, поселились в Охридском крае, в Македонии. Здесь быстро начала расцветать славянская письменность и монашество, возникло и первое славянская Величская епархия. Первым епископом этой епархии в 893 году стал святой Климент. В тот период Сербия еще не имела своей церковной организации. Сербь состояли в римской, греческой и охридской юрисдикциях» [3, 100-101]. Отметим и то, что «окончательное принятие сербским народом христианства совпадает с началом разделения церквей. Все сербы государства ... сербского имели остаться на стороне церкви греческой или православной; однако в настоящий первый период если не все они, то по крайней мере некоторая часть их, и если не на очень продолжительное время, то по крайней мере на некоторое еще отпадали от греков к папе или от православия в латинство» [1, 446-447]. Эти строки вводят нас в историю острейшей борьбы Римской Церкви за сферы влияния на Балканах. Папы не хотели терять своих владетельных прав здесь, а религиозная зависимость в раннем Средневековье означала больше, чем зависимость политическая. Рассмотрим факты подтверждающие данные мысли. Итак, Голубинский отмечает, что «в самом непродолжительном

времени после окончательного крещения священниками православными, в 873-874г. папа Иоанн VIII пытался перезвать к себе от греков сербского великого князя Мунтимира» [1, 447]. Вероятно, попытка успеха не имела, но данные косвенные, так как нет документов, подтверждающих сношение Мунтимира и папы – чем же на самом деле закончилась попытка папы, остается неизвестным. Ясно одно – Рим не хотел упускать ни одного шанса завладеть сербами в религиозном отношении. Далее, «...после Мунтимира до начала XI столетия нет никаких прямых известий относительно того, какой церковной стороне принадлежали сербы; но так как во все это время великие князья сербские находились в вассальной зависимости или от императоров греческих, или от столь же православных государей болгарских, то необходимо думать, что во все это время они постоянно держались православия, потому что желание отложиться к латинству было бы однозначуще с желанием избавиться от государственного подчинения сейчас помянутым православным соседям» [1, 447]. Около 1019 г. императоры подчинили себе сербов до такой степени, что превратили их земли в свою провинцию. Голубинский несколько поспешно говорит: « ... из этого само собою следует, что сербы были тогда за патриархом константинопольским, а не за папою римским» [1, 447]. Но ведь потеря независимости (хотя и относительно в условиях вассалитета) могла вызвать рост национально-освободительного движение, которое в Средневековье очень часто выливалось в форме религиозной борьбы. Навязанное – не значит принятое, а Рим вполне мог воспользоваться подходящим моментом. И, обратившись к фактам, мы видим, что Рим стремился не упустить ни единой возможности. Итак, « о первом свергшем греческое то, великом князе Бориславе, совершенно ничего неизвестно, а затем, с его сыном Михаила, начинаются известия положительные и достоверные. Начало этих положительных известий состоит в том, что сейчас названный Михаил и следовавший за ним на престоле его сын Константин Бодин в продолжение 60 или 50 лет были членами и преданными сынами Римско-католической церкви. Если Михаил

сам первый отложился от православия к папе, а не сделал этого еще его отец (который мог решиться на это по своей вражде к грекам), то следует думать, что побуждение для него к его поступку было желание приобрести от папы тот королевский сан, который последним был действительно дарован»). Тальберг также отмечает, что «сербские князья, освободившись в 1039 г. от власти греков... решительно склонились на сторону Рима, надеясь этим закрепить свое положение. Сербский князь Михаил (1050-1084), выпросив у папы королевский венец, совсем подчинился Риму с своею церковью. Папа Григорий VII называл его в посланиях своим «возлюбленным сыном». Таковым был преемник Михаила, Константин Бодин (1084-1100). В правление этих двух князей власть папы прочно утвердилась в западной половине Сербии, где был их собственный великокняжеский удел» [2, 115]. Видимо, латинство было установлено твердо только собственно великокняжеском (королевством) уделе, в Диоклии, оно держалось там более 26 лет. В остальных частях сербского государства скорее всего шла борьба католичества и православия. Не следует забывать, что Сербию хотел прибрать к рукам никто иной как могущественнейший Гильдебрандт, раздававший короны европейским государям и снимавший их. Так что борьба в Сербии XI в. была достаточно острой. Отметим еще, что «во время своего церковного владения Сербией папа не учреждал в ней особых латинских епископских кафедр, а поручал ее заведывания одному из соседних латинских архиереев, именно архиепископу или митрополиту антиварскому» [1, 448]. Далее, после смерти Бодина, убежденного католика (или, что не стоит сбрасывать со счетов, католика по политическим мотивам), верховная власть над страной перешла в руки удельного князя восточной Сербии Волкана, православного по убеждениям, который стал предком Стефана Немани, отца святого Саввы, первого архиепископа сербского. Власть католической церкви в Сербии закончилась. А теперь несколько слов о так называемой Римской епархии. Голубинский пишет: «... до учреждения святым Саввой особой архиепископы с несколькими

епископами в Сербии на всю страну был один православный епископ, который имел пребывание в столице фамилии Волкановой-городе Расе. Когда был получен сербами этот единственный епископ, прямых указаний мы ... не имеем: с одной стороны есть некоторые основания предполагать, что не ранее второй половины X, а с другой стороны положительным образом известно, что не позднее начала XI века. Относительно иерархической зависимости этого епископа наши сведения... не вполне достаточны. В правлении болгарского царя Самуила (1014 г.), нет сомнения, по причине тогдашней государственной зависимости Сербии от Болгарии, он состоял под властью архиепископа Болгарского. После покорения Сербии греками, которое случилось несколько ранее покорения ими Болгарии, епископ перешел из-под власти архиепископа болгарского под власть Патриарха Константинопольского (быв подчинен сим последним митрополитом диррахийскому). После завоевания в 1019 г. Болгарии, император Василий Болгаробоец предоставил было архиепископу болгарскому право отыскивать в свое владение, вместе с другими отношениями от него в продолжении войны епархиями, и епархию раскую, но удалось ли это архиепископу, остается неизвестным, – в конце настоящего периода, в правление Стефана Немани и Стефана Первовенганного, действительно как будто он, а не патриарх константинопольский, был признаваем сербами за своего высшего церковного начальника» [1, 448-449].

Подводя итог, можно отметить, что с VII по XII век сербский народ переживал пору своего становления как государственной и религиозной общности. Немало на этом пути было подводных камней ведь становление этого народа происходило в сложную и противоречивую эпоху – нашествия, войны, церковный раскол. Это время для сербского народа и сербской церковной истории является ключевым, «как по количеству идеологических противостояний, так и по сложности принимаемых отдельными лицами судьбоносных решений и глубине их влияния на дальнейший ход развития» [4, 106]. Но Всемогущий Бог провел народ через трудности, так что к XII –

XIII вв. сербы подошли православным народом, имеющим свою вполне сформировавшуюся церковную структуру.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Голубинский Е. Краткий очерк Православных Церквей: Болгарской, Сербской, Румынской или Молдо-Валашеской. М., 1871.
2. Тальберг Н. История христианской церкви.-М., Нью-Йорк, 1991.
3. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей М.: Русские огни, 1994.
4. Плаксин В.А., священник. Исторические обстоятельства и последствия перенесения резиденции митрополитов Киевских и всея Руси в Москву // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Нижегородская духовная семинария 16 мая 2019 года. Выпуск 1. Нижний Новгород, 2019– с. 105-114.

УДК: 2-472.5

## ВОЗРОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ

### НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В 1993-1998 ГОДАХ

Жарчиков Александр Николаевич

Нижегородская духовная семинария

Zharchikov@gmail.com

Дьяконов Алексей Владимирович,

Нижегородская духовная семинария

79103842014@ya.ru

**Аннотация:** Основная цель данной статьи заключается в исследовании возрождения и становления Нижегородской Духовной семинарии в 1993-1998 годах при митрополите Нижегородском и Арзамасском Николае (Кутепове). Также вначале представляются некоторые сведения о состоянии Нижегородского Благовещенского мужского монастыря на начало 90-х годов, где вновь начинала свою работу духовная школа. В процессе исследования использовались историко-системный, историко-

хронологический методы. Анализировались разнообразные источники и систематизировались в последовательную форму. Исследование представило характеристику и описание исторического контекста открытия Нижегородского духовного училища, описание становления Нижегородской духовной школы после переквалификации в духовную семинарию, рассмотрение и анализ первых и последующих результатов деятельности Нижегородской духовной семинарии.

**Ключевые слова:** Нижегородская епархия, Горьковская епархия, Нижегородская семинария, духовное образование, православие.

**THE REBIRTH AND BECOMING  
NIZHNY NOVGOROD THEOLOGICAL SEMINARY IN 1993-1998**

Gharchikov Alexander N.

Nizhny Novgorod theological Seminary

Zharchikov@gmail.com

Diakonov Alexey V.,

Nizhny Novgorod theological Seminary

79103842014@ya.ru

**Abstract:** The main purpose of this article is to study the revival and formation of the Nizhny Novgorod Theological Seminary in 1993-1998 under the Metropolitan of Nizhny Novgorod and Arzamassky Nikolai (Kutepov). Also, at first, some information is presented about the condition of the Nizhny Novgorod Annunciation Monastery at the beginning of the 90s, where the theological school began its work again. In the research process, historical-systemic, historical-chronological methods were used. Various sources were analyzed and systematized in a sequential form. The study provided a description and description of the historical context of the opening of the Nizhny Novgorod Theological School, a description of the formation of the Nizhny Novgorod Theological School after retraining in a theological seminary, consideration and analysis of the first and subsequent results of the Nizhny Novgorod Theological Seminary.



**Key words:** Nizhny Novgorod diocese, Gorky diocese, theological education, Orthodoxy.

В начале девяностых годов XX в. одной из важных новых возможностей для Русской Православной Церкви стало открытие духовных школ. Появляется необходимость организации духовного образования в России. Работа в этой сфере требует немало усилий. Знания, необходимые для этого, мы можем получить по большей степени из опыта предшествующих поколений, от людей, когда-то созидавших, а может и сейчас трудящихся в этой области. Это актуализирует исследование совсем недавнего времени, когда Русская Православная Церковь активно начала работу над этим вопросом.

С другой стороны, в данное время деятельность по восстановлению той или иной духовной школы достаточно хорошо освещена. Но здесь нужно отметить, что большинство сведений представлено в виде разрозненного материала. Существует большое количество газетных статей, интервью, маленьких брошюр, альбомов к памятным датам, в которых находится либо краткий исторический обзор становления учебного заведения, либо личные воспоминания преподавателей и учащихся и так далее. Как очень важная и ценная информация данное наследие требует определенной систематизации и изложения в четком и последовательном виде. Поэтому целью данной работы является исследование возрождения и становления Нижегородской Духовной семинарии в 1993-1998 годах при митрополите Нижегородском и Арзамасском Николае (Кутепове)

Возрождающаяся семинария начинала свою жизнь на базе древнейшего Нижегородского Благовещенского мужского монастыря. Наверное, это не случайно, ведь за всю историю его существования много достойных пастырей потрудились здесь, эти стены уже были своего рода духовной школой. Ректором и попечителем тогда еще училища стал сам игумен-настоятель. Так благословил вначале митрополит Николай (Кутепов), а позже постановил Архиерейский собор в Свято-Даниловом монастыре города

Москвы (декабрь 1994 года) [9, с. 28]. Чтобы лучше понять исторический контекст времени возрождения духовной школы, обратимся к истории самого монастыря.

Благовещенская обитель была заложена еще в далеком 1221 году при основании самого города Нижнего Новгорода великим князем святым Георгием Всеволодовичем. Произошло это по благословению святителя Симона, епископа Владимирского [5, с. 1].

Почти семь столетий проходил свой путь этот монастырь, но, как и многие другие обители, был закрыт в советское время. После 1917 года здания и храмы его стали использоваться светскими властями для различных хозяйственных нужд. Наиболее ценная богослужебная утварь изымалась под разными предлогами. В 1928 году был официально закрыт Андреевский храм – это был последний храм монастыря, только в нем шли богослужения до этого времени. Монахов распустили, обитель как таковая прекратила свое существование. На долгие годы духовная жизнь здесь оборвалась.

Только в 70-80-е годы была проведена частичная реставрация монастырского архитектурного ансамбля, которая была завершена к 1987 году, – Благовещенская обитель находилась тогда под охраной государства и здесь намеревались открыть музей. Но этого не последовало [5, с. 23-26]. Так, в восьмидесятые годы здесь выполнялись восстановительные работы в главном Благовещенском соборе, в ходе которых были открыты проходы арок в галерее, отсечены позднейшие пристройки XIX-XX веков, окнам вернули их первоначальный вид, богатый декор порталов с наличниками был обновлен. Проводился ремонт кровли, медь покрыла все купола церкви [16].

Возрождение же церковной жизни и самой обители было положено в 1991 году, на тот момент светские учреждения занимали шесть монастырских построек в качестве жилых помещений. 25 декабря 1991 года Священный синод постановил начать восстановление самого Нижегородского Благовещенского мужского монастыря.

На тот момент «власти уже не чинили препятствий для регистрации новых приходов, хотя старые храмы отдавали в руки церкви по-прежнему с большим скрипом. Особенно это касалось зданий, которые занимали научные учреждения, музеи или конторы» [6, с. 132], – читаем мы в книге Алексея Дьяконова о митрополите Николае (Кутепове). Действительно «это была чрезвычайно сложная работа, которая потребовала самоотверженности и огромных усилий от архиерея и всего духовенства» [14, с. 302].

Так, главный Благовещенский собор, у которого позже были частично восстановлены интерьер и иконостас, и многие другие здания обители были постепенно отданы во владение Церкви.

В 1993 году сюда был назначен иеромонах Кирилл (Покровский) (в настоящее время – митрополит Ставропольский и Невинномысский) как настоятель и первый насельник. Помещение ему предоставила областная организация «Нижегородмежхозлес», которая занимала архимандричий корпус, принадлежавший некогда монастырю. Эта новая келья на первом этаже здания стала вмещать в себя все для одного на всю обитель монаха: здесь размещались и библиотека, и трапезная, и кабинет игумена, и место для отдыха.

Чуть позже удалось заполучить еще одну комнату: ее приспособили под аудиторию для курсов Закона Божьего, которые решил образовать настоятель. Это было первым шагом к духовному образованию в Благовещенской обители.

24 сентября этого же года был освящен Сергиевский храм, ставший впоследствии семинарским, а в декабре – главный Благовещенский собор обители. Но уже «25 сентября 1993 года считается официальной датой открытия монастыря» [16]. В этом же году в монастыре произвели первые постриг и хиротонию [5, с. 27-28]. Таким образом, через три года работы Нижегородского Благовещенского мужского монастыря количество монахов

стало – целых пятнадцать человек. А это уже настоящая братская община [9, с. 63-65].

В России довольно распространенная практика – открывать семинарии при монастырях. Как было сказано в начале главы, святая обитель сама по себе является для своих насельников особой духовной школой. И в рассматриваемый временной период эта традиция оправдала себя особым образом. Монастырский уклад жизни, богослужения, духовный и физический труд – это благоприятные условия для молодого человека, пришедшего в семинарию, как тогда часто бывало, из мира, совершенно далекого от Бога. Здесь он не только получал определенные богословские и сопутствующие этому знания, но и духовно укреплялся для осознания своего дальнейшего служения.

Нижегородский Благовещенский мужской монастырь был на то время единственным действующим монастырем в Нижнем Новгороде. И как мы убедимся в дальнейшем, стал крепким фундаментом для основания на нем первой после событий XX века духовной школы на нижегородской земле.

Нельзя раскрывать эту тему, не сказав о личности владыки Николая. Свое служение в Церкви он начинал с должности помощника инспектора и преподавателя Киевской Духовной семинарии, потом стал инспектором уже Саратовской Духовной семинарии, работал с другими духовными школами. С самого начала он был связан со сферой образования, и отлично понимал, как оно важно и необходимо. Владыка использовал все свои силы, чтобы открыть духовную школу для священнослужителей в Нижнем Новгороде и возродить духовное образование Нижегородской епархии в целом [3, с. `171]. В 1990-х митрополит Николай твердо это решил, поэтому начал ставить этот вопрос в большой приоритет [15, с. 9].

Также в Нижегородской епархии действительно очень не хватало священников, а также других образованных людей, способных осознанно нести церковное послушание. Архиерей писал в годовом отчете за 1992 год: «Прошедший год внес изменения и в количественный состав приходов,

доведя цифру вновь открытых до 36 и трех монастырей. Но это создало трудности с заполнением приходов духовенством: в настоящее время епархия нуждается в 52 священнослужителях, не говоря о псаломщиках и диаконах <...> вопрос упирается в размещение курсов подготовки кандидатов в священно-церковнослужителей» [1].

Также читаем доклад следующего года: «Пополнилось количество монастырей, но плохо с насельниками. И, конечно, плохо обстоит дело с кандидатами на священнические должности: на конец 1993 года их не хватало 55 душ» [1].

Требовалось открыть серьезное учебное заведение, которое смогло бы предоставить образование уровня, требующегося для достойного принятия ответственности, которая ложится на будущих пастырей. Конечно, таким требованием отвечает лишь высшее учебное заведение, то есть в системе богословского образования – семинария. Но все же архиерейское решение было таковым, что следует сначала создать духовное училище. Если же данный уровень обучения оправдает надежды, тогда стоит заняться его переквалификацией на высший уровень. Годовой отчет, цитировавшийся последним, также гласит: «...открылись курсы при Благовещенском монастыре по подготовке священнослужителей. Если не произойдет чего-либо, то в следующем, 1994 году, они превратятся в духовное училище, а затем – семинарию» [1].

Итак, на базе Благовещенского монастыря в Нижнем Новгороде в 1993 году открываются курсы, почти сразу переквалифицированные в Духовное епархиальное училище. Митрополит Николай «с радостью принял прошение» восстановить школу для будущих пастырей в только что возвращенном Нижегородском Благовещенском мужском монастыре от его настоятеля иеромонаха Кирилла (Покровского) [11, с. 15]. В сентябре этого года в монастыре митрополитом Нижегородским и Арзамасским Николаем (Кутеповым) был отслужен молебен на открытие Нижегородского духовного училища [9, с. 63].

Первый набор из пятнадцати человек начал заниматься в братском корпусе этого монастыря. В единственном классе. Здесь находилась и скромная библиотека. Кельи для студентов находились ниже, на первом этаже, а также небольшая трапезная. В комнатах было плохое освещение, мало мебели, а все пространство занимали кровати [7, с. 9].

В тот момент сложно было поверить в эту идею. Причин на это было много: официально духовное училище не было зарегистрировано, как и монастырское здание, которое в то время юридически находилось во владении государственного учреждения «Нижегородмежхозлес» [7, с. 15]. Почти отсутствовало место для обучения и расположения учащихся, не хватало финансовой поддержки, преподавателей было совсем немного.

Ректор о. Кирилл (Покровский), как мы говорили, сам проживал в комнате, выделенной «Нижегородмежхозлесом». Именно с этой самой комнаты начиналась новейшая история Благовещенского монастыря, настоятель которого стал в дальнейшем руководителем духовной школы. В одной из статей он отмечает «отсутствие требуемых условий», которое тормозило пастырское образование [7, с. 9].

Были проблемы также с питанием. Основное блюдо, конечно, представляло собой кашу, но было и такое, когда поварам, людям, добровольно пришедшим на это послушание, приходилось варить суп из крапивы. Есть одна интересная фраза митрополита Николая о том, что Русскую Церковь спасли «платочки». Самоотверженный подвиг матушек, которые с искренней безвозмездной помощью трудились, готовили, убрали, стирали, стал надежным камнем в фундаменте возрождающейся семинарии [7, с. 9].

Ректор много трудился для обеспечения семинаристов. Преподаватель Нижегородской семинарии Людмила Павловна Клименко в интервью за 2013 год вспоминает: «Он на глазах у нас седел». Сетовал тогда о. Кирилл, что еще только середина зимы, а продукты уже на исходе. Тогда с Божией помощью решил он вопрос: поехал в сельскую местность, откуда родом,

обратился за помощью к председателю колхоза. Когда вернулся – был радостным. «Он очень любил ребят, был беззаветно предан семинарии». Тогда, кстати, существовало семинарское подсобное хозяйство, на котором трудились воспитанники. Можно сказать, что кормили они себя своим трудом [10, с. 8].

Так, малочисленное количество людей, которые занимались возрождением семинарии, смогло пройти сквозь многие преграды и достигнуть первых целей.

Постоянные богослужения и непосредственное участие в них воспитанников – это одна из главных и значимых сторон духовного семинарского образования. У каждой духовной школы должен быть свой храм. В нем воспитанники участвуют в таинствах, молятся, а также это обеспечивает своего рода практическую часть образовательного процесса: пономарство, клирос и другие церковные послушания. До революции в Нижнем Новгороде стоял семинарский храм, освященный в честь преподобного Иоанна Дамаскина. Однако он был разрушен в годы Советской власти.

Спустя некоторое время после открытия монастырь и училище получили во владение храм Преподобного Сергия Радонежского. Это событие являлось знаменательным, во-первых, с практической стороны: теперь у духовной школы появилась собственная церковь. Во-вторых, стоит заметить, что первый Ректор духовного учебного заведения и настоятель Благовещенского монастыря иеромонах Кирилл, а также инспектор диакон Александр Мякинин (в настоящее время митрофорный протоирей, первый проректор Нижегородской Духовной семинарии) проходили обучение в свое время в Московской Духовной семинарии и академии, располагавшейся в обители Преподобного Сергия Радонежского в Сергиевом Посаде. Они рассказывали студентам про Московскую духовную школу, про препятствия, которые ждали желающих встать на путь духовного образования тогда в советские годы. Позже стали организовываться и

паломничества в Троице-Сергиеву Лавру к мощам преподобного, и встречи с лаврскими студентами и преподавателями [3, с. 172].

Как уже говорилось, митрополит Николай (Кутепов) был намерен в ближайшем будущем переквалифицировать духовную школу из средней образовательной ступени в высшее учебное заведение в том случае, если Училище зарекомендует себя. Владыке нужен был серьезный уровень подготовки служителей Церкви, и он делал все возможное для его достижения.

В 1995 году после посещения Нижнего Новгорода председателем Учебного комитета Преосвященным епископом Верейским Евгением 10-11 июля этого же года в целях «изучения на месте возможности преобразования Нижегородского духовного училища...» – оно становится семинарией [1].

В проходящей становление семинарии нельзя было найти какую-либо коммерческую или иную выгоду. «Преподавательская корпорация формировалась исключительно из энтузиастов» – замечает протоиерей Александр Мякинин, в своей статье выпуска Нижегородских епархиальных ведомостей, посвященной двадцатилетию семинарии. Учителя много потрудились, чтобы предоставить новым студентам достаточные знания, эффективно организовать образовательный процесс. Много и бурно решали они на педагогических собраниях, каким должно быть духовное учебное заведение, как расставить приоритеты, чтобы восстановить духовное образование в вверенной им школе [7, с. 9].

Интересно почитать воспоминания преподавателя семинарии профессора Людмилы Павловны Клименко, о которой мы уже упоминали: ей совсем не верилось тогда в реальность затеи. Организация эта казалась для нее «чистой авантюрой». Учитель приводит наглядную иллюстрацию сложившейся тогда ситуации: небольшая брошюра в церковной лавке имела цену в тридцать пять рублей, зарплата же преподавателей была – двадцать



пять [10, с. 8]. Владыка поначалу лично оплачивал труд преподавателей из казны епархии [8, с. 12].

Как говорилось выше, с первых дней в сфере формирования учебного процесса в Нижегородской семинарии трудились люди, закаленные лаврской традицией духовного образования. Методический материал Московской духовной школы лег в основу учебных планов и программ нижегородских преподавателей. Но все же в Нижегородской Духовной семинарии постепенно выработывался свой стиль обучения, сформировались собственные традиции, основанные на московской системе и опыте, полученном посредством привлечения преподавателей светских государственных учебных заведений Нижнего Новгорода впоследствии [2, с. 32].

Первый ректор Нижегородской Духовной семинарии – иеромонах Кирилл (Покровский), выпускник Московской и Софийской Духовных академий; инспектор – диакон Александр Мякинин; диакон Николай Бараблин; доктор филологических наук, профессор Людмила Павловна Клименко; доктор философских наук, профессор Лев Евгеньевич Шапошников; профессор Владимир Михайлович Строгеецкий; протоиерей Владимир Соловьев; протоиерей Василий Смагин; иерей Николай Горбатовский; иерей Игорь Пчелинцев; игумен Василий (Донец); протоиерей Константин Минюхин; Ирина Федоровна Муратова (была первым руководителем семинарского хора), а затем – Наталья Евгеньевна Мякинина; кандидат филологических наук, доцент Александра Дмитриевна Кондратьева; доцент Людмила Петровна Суркова, доцент Виктор Портянников – все эти люди своими трудами и терпением, можно сказать, собственноручно восстанавливали Нижегородскую Духовную семинарию [12, с. 339; 11, с. 1; 10, с. 8]. Кто-то преподает и поныне. Стоит рассказать о некоторых для более полной картины.

Николай Ильич Бараблин проводил свои уроки очень энергично, несмотря на свой почтенный возраст в восемьдесят один год. До этого он

преподавал в общеобразовательной школе историю. В семинарии же его предметом была История Русской Православной Церкви. Экспрессивность занятий диакона Николая была вызвана одним фактом: многое из того, что он говорил, он брал не только из книжек – многое было им пережито. Среди этого гонения за вероисповедание, расстрел брата-священника, ссылка, должность старшего иподиакона у будущего Святейшего Патриарха Московского и всея Руси епископа Алексия Симанского. Доброволец на фронте, он дошел до Берлина. Стал кавалером четырех орденов Великой Отечественной войны. Большой жизненный опыт и педагогический стаж были за спиной у этого человека [10, с. 8].

Что заставило стать преподавателем в те годы Людмилу Павловну Клименко? Она до сих пор называет семинаристов – детьми. Так она начала их учить, с таким же добром и до сих пор к ним относится. «Язык и вера – вот два центра, против которых сейчас направлены все извращения в социальной жизни, потому что это основа существования нашего народа», – сказала однажды она. Людмила Павловна всю жизнь была верующим человеком. В советское время смиренно терпела многие скорби и всегда обращалась за благим словом к митрополиту Николаю (Кутепову), который и пригласил ее потрудиться в духовную школу [10, с. 8].

По-другому, через болезнь пришел к Богу, а потом и в Нижегородскую Духовную семинарию Виктор Алексеевич Портянников. Он был деканом факультета немецкого языка, заведующим кафедрой немецкой филологии, отличником народного просвещения РСФСР и СССР, почетным работником высшего профессионального образования Российской Федерации. Но после того как заболел, начал новую жизнь. С 1997 года он 7 лет преподавал в нижегородской духовной школе. В его трудах на благо Церкви стоит отметить «Немецко-русский и русско-немецкий словарь христианской лексики». А также большое количество пособий, которые он подготовил, и которые служат образовательному процессу духовной семинарии. Последнюю лекцию здесь он прочитал за пять дней до смерти [10, с. 8].

Митрополит Николай (Кутепов) был духовным отцом для многих ученых города. Они же пришли в качестве преподавателей в возрождающуюся духовную школу. Еще один пример – Лев Евгеньевич Шапошников, президент Нижегородского государственного педагогического университета, профессор, преподаватель семинарии. Он подчеркивает одну фразу, которую впервые тогда услышал от архиерея: «Священство и учительство – два сословия в России, которые заботятся о душе человека». Также говорит он про некое «чувство людей» у владыки, которое дало возможность грамотно проводить кадровую политику. Отмечает, как пример, назначенного ректора архимандрита Кирилла (Покровского). Сам Лев Евгеньевич в семинарии стал читать лекции по истории русской религиозной философии – курс, предусмотренный по сути именно для духовных школ. В светских вузах он тогда не предполагался. Главная задача состояла не только в получении материала, но и в грамотной оценке того или иного философского течения с точки зрения современного православного богословия. Несмотря на сложные условия, стены семинарии для преподавателя – родные [15, с. 9].

Все они были профессионалами своего дела, ученые. А главное людьми, которым важна была идея – за нее они боролись. Александр Ворохобов, семинарист из второго по счету набора, а ныне преподаватель духовной школы, вспоминает: «Лекции некоторых были настолько увлекательными, что их хотелось слушать еще и еще...». «Мне видится Промысл Божий в тех кадровых истоках, что полагались в фундамент современной семинарии» – вспоминает Алексей Пешков, также учащийся семинарии, а сейчас – преподаватель [9, с. 9].

Для учебно-образовательного базиса необходимо было определенное книжное наследие как источник, из которого могли бы черпать знания семинаристы для своей исследовательской деятельности и самообразования. Без этого полноценно организовать учебный процесс – почти невыполнимо. Для данной цели было налажено общение с руководителями областной

библиотеки. После успешных переговоров в училище были направлены богословские труды издания дореволюционного времени. Это были не пару книжек, а несколько тысяч томов. Был организован общий читальный зал, в котором студенты в дальнейшем использовали литературные произведения, принадлежавшие государственной библиотеке. Это способствовало быстрому и основательному развитию учебного заведения. Студенты много читали, развиваясь в интеллектуальном и духовном плане [9, с. 9].

В одной из статей из газеты, которую позже начали издавать в семинарии (о чем мы далее расскажем), читаем о том, что читальный зал был задуман не только для семинаристов, но и для всех горожан Нижнего Новгорода, интересующихся православной литературой. Осуществлено это было 7 февраля 1997 года в день памяти святителя Григория Богослова. Тогда ректор Нижегородской Духовной семинарии игумен Кирилл (Покровский) и директор областной библиотеки Елена Александровна Муравьева по благословению митрополита Нижегородского и Арзамасского Николая (Кутепова) и по разрешению областного департамента культуры подписали договор об открытии на базе Благовещенского монастыря, а именно Нижегородской Духовной семинарии читального зала, специализирующегося на православной литературе. В общем сложности здесь было около девяти тысяч томов. Находился зал в здании напротив Благовещенского собора, в котором ранее была Андреевская церковь Благовещенского монастыря. Здесь работали преподаватели духовной школы, организовывались выставки и различные конференции [13, с. 2].

Митрополит Николай (Кутепов), кстати, также имел обширную прекрасную библиотеку, в которой можно было найти редчайшие материалы. Лев Евгеньевич Шапошников, упоминаемый выше, как раз свидетельствует об этом в интервью за 2013 год. Его труд «Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX-XXI веков» был написан

с использованием материалов догматика Малиновского, находившихся в архиерейском архиве [15, с. 9].

Когда Благовещенскому монастырю передали Сергиевский храм, и он стал семинарским, о чем написано в предыдущей главе, там стали проводить постоянные богослужения, на которых молились священноначалие, студенты и учителя. Студенческий хор – один из главных результатов трудов по возрождению семинарии. Новый импульс он получил, когда его возглавила Н.Е. Мякинина: с этого момента началось его активное развитие. Студенты, непосредственно участвуя в богослужениях, теперь организованно пели на клиросе.

Старания регента, а также ректора вылились не только в образование певческого коллектива, но и в становление собственной духовной музыкальной традиции. Руководитель хора, как и семинарское священноначалие, основывались на лаврском опыте. Это была полезная традиция, но для Нижегородской епархии – необычная, поскольку исполнение песнопений в нижегородских храмах во многом отличалось. Обуславливалось это, прежде всего, влиянием светской музыкальной культуры [2, с. 68].

У студентов тех лет была также так называемая «группа быстрого реагирования». Это были организованные студенты с певческими данными, которые по надобности быстро отъезжали на место, где митрополит Николай освящал очередной храм или молитвенный дом. Это мог быть не только город, но и вся область. «Время реагирования» составляло иногда не больше двух часов. Звонил регент – и студенты-певчие уже выезжали, куда долг зовет. Было сложно, но «все же какое это было счастье – вновь становиться свидетелем и непосредственным участником возрождения в епархии духовной жизни, освящения новых храмов, появления новых приходов!» [17].

В 1995 году, когда школа получила статус духовной семинарии, то есть высшего духовного учебного заведения, с ней стали считаться как с

серьезной организацией. Светские вузы стали контактировать с ней в разных сферах деятельности, а преподаватели и студенты начали участвовать в конференциях, семинарах и других мероприятиях разного рода, куда их с интересом приглашали.

Один интересный факт. В девяностые годы архимандрит Кирилл (Покровский) и доктор философских наук профессор Лев Шапошников участвовали во многих передачах телевидения Нижегородской области. Эти программы, несшие в себе функцию проповеди, становились все более популярными. Первый ректор вновь открывшегося в Нижнем Новгороде духовного учебного заведения и его преподаватель рассказывали обществу о Православии, о Боге [10, с. 8].

Близился праздник, относившийся к дате 275 лет со времени основания Нижегородской духовной семинарии в 1721 году, который пришелся на 1996 год. Этот день отпраздновали в Духовной школе. Был приглашен председатель Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, ректор Московской Духовной академии и семинарии епископ Верейский Евгений. Актовая часть проходила в зале Педагогического университета, который после революции по сей день находится в здании, некогда принадлежавшем Духовной семинарии.

Семинария постепенно развивалась. Вскоре было улучшено положение с учебными помещениями. В Советское время за Благовещенским монастырем со стороны Похвалинского съезда было расположено здание учебно-производственного комбината. Часть его помещений была в 1996 году силами митрополита Николая и тогда уже архимандрита Кирилла передана семинарии. Эта постройка никогда не была собственностью Церкви, но отдать дореволюционное помещение на площади Минина и Пожарского, упоминаемое выше, власти не считали возможным. Поначалу семинаристы учились в одном здании с ребятами из техникума, их разделяла тонкая перегородка. Но трудами начальствующих в 1997 году здание за стенами монастыря было отдано полностью в ведение семинарии.

В 1997 же году возникла идея основания на базе Нижегородской духовной семинарии музея истории нижегородской духовной школы. Ведь для этого теперь существовало подходящее помещение. Владыка Николай благословил это начинание. А годом позже диакон Николай Бараблин, начал свое дело, которое предполагало большие труды. Музей открылся. Шла большая работа по размещению экспонатов, оформлению, систематизации и изучению документов. Митрополит Николай (Кутепов) лично передавал в новый музей некоторые вещи. Многие люди дарили старинную церковную утварь, облачения, старинные богослужебные книги. Музей проливает свет на историю Нижегородской духовной семинарии, епархии и Русской Церкви в целом. Ныне музей имеет официальное название «Церковно-археологический кабинет» по аналогии с подобным музеем при Московской Духовной академии и семинарии [12, с. 384].

Возвращаясь к теме учебного процесса, нужно отметить факт появления в 1996 году в Нижегородской духовной семинарии сектора заочного обучения студентов. Это было в первую очередь предусмотрено с целью предоставить возможность получить богословское образование священнослужителям, которые не могли в советское время получить оно и не имели официально вообще никакого духовного образования. Даже в заканчивающийся советский век, ближе к 90-м были такие священники.

Учебно-методическая структура семинарии росла и развивалась. Много сил потратили преподаватели на составление программы и подготовке методического материала. С каждым новым учебным годом появлялась некая своя индивидуальная база на каждый курс.

«Семинарский листок» – газета духовной школы, размещавшая новости, работы студентов и статьи преподавателей, различного рода интервью и другие интересные вещи, связанные с жизнью семинарии. Эта инициатива исходила от креативных студентов, которые в 1996 году по благословению священноначалия стали заниматься ее воплощением.

Например, выпуск 1997 года содержит новостную сводку об актовом дне Нижегородской Духовной семинарии, постригах в Благовещенском монастыре, интересных гостях, посетивших духовную школу. А также другие статьи на богословские, исторические темы, литературные заметки, информацию о православии в современном мире и прочее [13, с. 12].

А в «Листке» 1998 года на первой странице читаем актовые речи митрополита Николая (Кутепова) и ректора Нижегородской Духовной семинарии игумена Кирилла (Покровского). Далее немного хроники, которая связана со вторым выпуском духовной школы, статьи, посвященные святоотеческому наследию, православию в современном мире, богословским размышлениям. Здесь же мы видим опубликованную работу с непосредственным авторством одного из семинаристов – семестровое сочинение. В конце литературная страничка [13, с. 12].

В обоих выпусках на обороте информация с небольшой рекламой труда мастерских Нижегородского Благовещенского мужского монастыря: переплет и восстановление книг, иконопись в первом выпуске, во втором – то же, но добавляются также монастырский хлеб и городской читальный зал православной литературы, о котором мы упоминали в контексте сотрудничества с городской библиотекой.

Быстрый рост числа учащихся с каждым годом вызывал необходимость духовно-воспитательской работы. Многие из ребят, как выразился ныне первый проректор Духовной семинарии протоиерей Александр Мякинин, приходя, «хотели хотя бы что-то услышать о Христе» [19]. Они не имели достаточного духовного опыта. Некоторые поступали после недавнего обращения к вере.

После получения диаконом Илией Антонова (в настоящее время священника) должности проректора по воспитательной работе стало больше организованности в несении послушаний учениками, поднялась и общая дисциплина духовной школы [12, с. 350].



Отец Кирилл был тогда «на передовой» во взаимодействии семинаристов со внешним миром. Хотя и было некоторое соприкосновение. Семинаристы были своего рода хранителями Благовещенского собора монастыря. Тогда была действительная угроза захвата его «шалными» людьми. Ребята были общиной с общей целью и идеей [10, с. 8; 7, с. 9]. В самом начале, кстати, храм был узурпирован некой «зарубежной» общиной. И одну из причин открытия семинарии можно назвать защитой от возможных дальнейших расколов в епархии, где «работало» столько разных религиозных движений [10, с. 8; 7, с. 9]. В отмеченном выше годовом отчете за 1992 год митрополита Николая (Кутепова) также видим прямое доказательство этого факта: «Второй священник Благовещенского монастыря поднял бунт, захватил при помощи рэкетиров храм, создал новую двадцатку, зарегистрировал ее и объявил себя приверженцем Зарубежной церкви».

Начальный и основательный этап возрождения Нижегородской Духовной семинарии, конечно, также неразрывен с именем ее духовного наставника и попечителя митрополита Николая (Кутепова). Торжественные архиерейские богослужения с участием семинарии, ясные проникновенные проповеди, беседы со студентами и преподавателями, важные советы, слова поддержки – все это невозможно забыть ни студентам, ни преподавателям [12, с. 350].

Из выше упоминавшегося семинарского листка цитируем: митрополит Николай (Кутепов) «большое внимание уделяет Семинарии, находящейся под его попечением» [4, с. 2].

По сложившейся традиции владыка-ректор служил на престольный день монастыря, то есть на Благовещение Пресвятой Богородицы, также на актовый день, который празднуется каждый год 17 декабря в день память прп. Иоанна Дамаскина, и на выпускной [17]. В архиве митрополита Николая (Кутепова) в разделе «Литургические Материалы» есть лист под №9 с набранным на печатной машинке расписанием служб Владыки «на неделю Св. Страстей. X. В. поста кафедрального собора...». Каждый день службы,

начиная с воскресения, есть в архиерейском расписании даже «исповедь для говеющих» [1].

Семинаристы каждый год поздравляли владыку Николая на Рождество и Пасху: ходили колядовать к нему домой на улицу Пискунова. Пели тематические праздничные песни и богослужебные песнопения. Он сначала слушал, а после говорил сам – давал важные и серьезные напутствия. Потом угощал сладостями и с благословением отпускал [17].

Но вернемся к семинарскому быту. В начале дня у студентов шли учебные занятия, а потом были трудовые послушания, которые выполнялись ежедневно. Свободного времени почти не оставалось. Они много молились: в кельях, на богослужениях с братией монастыря. Общались с людьми, только-только пришедшими к вере. Видели разные типы проявления религиозного чувства. Этот опыт очень полезен для будущих пастырей и служителей Церкви. С каникул возвращались с радостью, ведь это встреча с успешными уже стать близкими друзьями [7, с. 9].

Лев Евгеньевич Шапошников в интервью, на текст которого мы уже ссылались, с одной стороны дает такую оценку: «молодые люди мало чем отличаются. И в семинарии, и в университете есть 30 % таких, кто охотно учится, стремится к знаниям, 40-45 % занимаются нормально, то так себе. А есть те, которые думают: учебный день прошел – и слава Богу». С другой же стороны вспоминает: «Но что поражало и чего, может быть, нет у сегодняшних семинаристов, – это энтузиазм. Люди действительно стремились к знаниям так истово, как человек, томимый жаждой, стремиться напиться чистой воды. Был такой энтузиазм!» [15, с. 9].

Владыка Николай (Кутепов) говорил, что в деле богословского образования важны две вещи: «дать воспитаннику представление и научить его разбираться в духовной жизни с одной стороны, и с другой – надо научить его быть человеком высоконравственно стоящим» [4, с. 12]. Действительно, помимо высшего богословского образования духовная семинария должна нравственно и духовно воспитывать человека. Святейший

Патриарх Московский и всея Руси Алексей II в поздравлении преподавателям и студентам Нижегородской Духовной семинарии говорил: «Подлинный уровень образования определяется, прежде всего, качеством подготовки учащихся, а в нашем случае – еще и уровнем их духовной жизни» [2, с. 3].

Из пятнадцати поступивших студентов в 1993 году только шесть в 1997 году стали первым выпуском Нижегородской духовной семинарии. Конечно, стоит принять во внимание и факты преждевременного ухода с очной формы обучения по причине рукоположения в священный сан. В дальнейшем эти студенты заканчивали семинарию заочно. Следующие же выпуски представляли уже большее количество молодых людей, готовых служить Церкви, примерно от двадцати и более человек, о чем свидетельствуют сохранившиеся от каждого курса фотографии [12, с. 346-349, 352-353, 356-357, 360-363, 366-369].

Владыка Николай очень радовался первым выпускам. Он совершал хиротонии, проводил напутствия, старался административно распределить всех на приходы, на которых они могли бы принести действительную пользу Матери-Церкви. Владыка нередко рассказывал в пример об одном факте: во время блокады в Ленинграде голодной смертью не погиб ни один священник. Народ очень уважал и ценил священнослужителей, которых спасали, иногда теряя собственную жизнь. В отрицательном архиерейском примере можно было услышать про батюшку с женой, которые так себя показали на сельском приходе, что на Воскресение Христово прихожане не подарили и даже не продали им ни одного пасхального яйца.

Архиерей всегда уважал священников, которые имеют правильные христианские отношения со своей паствой. Он имел точку зрения, что, если бы народ не любил так своих духовных пастырей, церкви бы пришлось туго во времена гонений.

Возрождение Нижегородской Духовной семинарии проходило в период становления духовного образования по всей России. Она стремилась к

обмену опытом с другими семинариями. Это выражалось в совместных мероприятиях от Учебного Комитета Русской Православной Церкви, семинарских занятиях для преподавателей, научно-церковных конференциях. Проведение подобного рода мероприятий – один из важных факторов развития семинарии.

В 1998 году по указу священноначалия Русской Православной Церкви стала проводиться реформа духовного образования. Все семинарии должны были получить статус высшего учебного заведения. Вводился пятилетний курс обучения и обновленный учебный план. Появлялись дисциплины, которые ранее преподавались только в духовных академиях, увеличилось общее количество предметов.

Не обошел стороной этот процесс и Нижегородскую Духовную семинарию, преподаватели и руководящий состав активно участвовали в подготовке к проведению реформы. Уже в конце 1998 года школа успешно получила государственную лицензию. Обновленная пятилетняя программа уже внедрялась в первый курс, по которому начали обучаться поступившие студенты. Нужно отметить, как собственную особенность, что большое внимание в учебном процессе с начала основания и до сих пор уделяется наследию духовного покровителя Нижегородской духовной школы – Иоанна Дамаскина.

Развивалась и росла преподавательская корпорация. Кандидаты богословия, специалисты в разных областях: истории, философии, богословия и других научных сфер. Постепенно формировался определенный преподавательский базис, который, укрепляясь, обогащал знания семинаристов все более и более последовательно, научно, а главное – эффективно. Нижегородская Духовная семинария начала отправлять своих выпускников в Московскую и Санкт-Петербургскую Духовные академии для получения дальнейшего богословского образования. Некоторые из них стали преподавать в родной школе по окончании курса, давшего им ученую степень кандидатов богословия. Например, на тот момент это Александр

Владимирович Ворохобов – кандидат богословия и философских наук, или Алексей Адольфович Пешков – также кандидат богословия [7, с. 9]. В такой церковной структуре как Отдел внешних церковных связей Московской Патриархии работает выпускник Нижегородской духовной семинарии, с успехом окончивший богословский факультет Афинского университета.

Из позднейших событий, не относящихся к рассматриваемому нами временному периоду, можно отметить несколько фактов. Это стоит сделать хотя бы потому, что эти достижения являются непосредственными результатами возрождения духовной школы.

Первый выпуск студентов заочного сектора состоялся в 2000 году. Митрополит Нижегородский и Арзамасский Николай (Кутепов) лично вручил дипломы выпускникам. Это событие так же явилось значительным для преподавателей, в целом семинарии и, конечно, для правящего архиерея.

По мере приближения даты 2000-летия христианства семинария успешно организовала миссионерские научные конференции в разных городах Нижегородской области. В начале каждого такого мероприятия выступал сводный смешанный хор Нижегородской духовной семинарии и Нижегородского епархиального женского духовного училища, насчитывавший порядка шестидесяти участников. Семинаристами и девушками дирижировала, упоминаемая выше, преподаватель церковного пения семинарии Н. Е. Мякина. Также совместно тогда организовывались концерты в детских домах, домах престарелых, воинских частях. Эти акции, несомненно, несли в себе характер миссии. Ведь люди открывали для себя небесную красоту церковной гимнографии, получали массу информации о православной христианской вере.

Музей Нижегородской духовной семинарии находится сейчас в том же небольшом помещении, в котором он был изначально, но в нем проведен основательный ремонт. Экспонаты значительно пополнились с благословения ныне действующего ректора, архиепископа Нижегородского и Арзамасского Георгия (в настоящее время митрополита), и с

непосредственным участием наместника Печерского монастыря архимандрита Тихона (Затёкина).

Появились копии документов и фотографий дореволюционной семинарии и Благовещенского монастыря из Нижегородского государственного архива. Животворящий Крест Господень XVII века, архиерейское облачение ювелирной работы начала XIX века (передано владыкой Николаем), надгробная металлическая митра (раскопана в Печерском Вознесенском монастыре), бесценная коллекция антиминов древности до 1619 года, среди которых антиминос XVIII века, подписанный основателем Нижегородской духовной семинарии архиепископом Питиримом, – вот важнейшие экспонаты семинарского музея в наше время. И он успешно выполняет все ту же функцию, его вещественные источники рассказывают нам иллюстрационно об истории Нижегородской духовной семинарии, Благовещенского монастыря, а значит епархии и Русской Церкви в целом.

С февраля по март 2007 года личный архив митрополита Николая (Кутепова) по благословению епископа Георгия перенесли в фонд библиотеки Нижегородской духовной семинарии, где по ныне идет работа по структурированию старых документов и книг и по добавлению новых материалов, относящихся к владыке Николаю. Его литературный фонд и семинарская библиотека – это бесценный клад знаний, которые помогают семинаристам и преподавателям в научных работах любой сложности.

Таким образом, в данной работе было проведено исследование возрождения Нижегородской Духовной семинарии в 1993-1998 годах при митрополите Нижегородском и Арзамасском Николае (Кутепове). Единственный действующий тогда монастырь в волжской столице стал местом для открытия Духовного училища, которому позже предстояло стать высшим учебным заведением – Духовной семинарией. Также были представлены характеристика и описание исторического контекста открытия Духовного училища на базе Благовещенского монастыря. Создание этого

учебного заведения было вызвано недостатком кадров в Нижегородской епархии. Поначалу возникло множество проблем, характеризующихся отсутствием условий не только для обучения, но и для нормального проживания студентов. Но препятствия были все же преодолены – училище продолжило развиваться.

Было описано становление духовной школы после перехода на новый уровень высшего образования. 1997 год стал годом первого выпуска, который был немногочислен, но со следующим же набором количество выпускников значительно возросло. В 1998 году проходит реформа духовного образования в России. Семинария переходит на пятилетний курс обучения и получает государственную лицензию. Также здесь кратко представлены некоторые факты, выходящие за установленные нами временные рамки, в целях дать информацию о результатах деятельности по возрождению Нижегородской Духовной семинарии в 1993-1998 годах.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

### *Источники*

1. Личный архив митрополита Нижегородского и Арзамасского Николая (Кутепова) (в фонде библиотеки Нижегородской Духовной семинарии). Ф. 1.

### *Исследовательская литература*

2. Альбом, посвященный 15-летию возрождения Нижегородской Духовной семинарии / В. А. Шашмурин, А. Мякинин, прот., В. Спирин, иер. и др. – Нижний Новгород: Издательство «Ридо», 2008. – 84 с.

3. Букова О. В. Святитель земли нижегородской. Митрополит Нижегородский и Арзамасский Николай (Кутепов). – Нижний Новгород: «Кварц», 2009. – 328 с.

4. Второй выпуск Нижегородских духовных школ // Семинарский листок. – Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 1998. № 2 (12) – С. 2.

5. Дёгтева О., Куранова О. Нижегородский Благовещенский мужской монастырь. – Нижний Новгород: «Печатный мир», 2005. – 32 с.
6. Дьяконов А. В. Митрополит Нижегородский и Арзамасский Николай (Кутепов) и его время: Очерки из жизни. – Нижний Новгород: «Кварц», 2018. – 168 с.
7. Дьяконов А. В. Семинария: 20 лет новой жизни. Оглядываясь в будущее // Нижегородские епархиальные ведомости. – Нижний Новгород: «Глагол», 2013. № 19 (31). С. 9.
8. Кирилл (Покровский), архим. Духовное возрождение в Нижегородской епархии в конце XX – нач. XXI вв. // Ученые записки Волго-Вятского отделения Международной Славянской академии наук, образования, искусств и культуры. Выпуск 10. – Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2002. – 182 с.
9. Комраков Л. Н. Благовест, звучащий сквозь века. – Нижний Новгород: «Парсек», 1996. – 70 с.
10. Муравьева Н. А. Семинария: 20 лет новой жизни. Наставники // Нижегородские епархиальные ведомости. – Нижний Новгород: «Глагол», 2013. № 20 (32). С. 8.
11. Мякинин А., прот. Семинария: 20 лет новой жизни. Милостью Божией – в третье десятилетие // Нижегородские епархиальные ведомости. – Нижний Новгород: «Глагол», 2013. № 22 (34). С. 15.
12. Нижегородская Духовная семинария. Вехи истории / Тихон (Затёкин), архим., Мякинин А., прот., Спирин В., иер. и др. – Нижний Новгород: Издательский отдел Нижегородской епархии при Вознесенском монастыре, 2010. – 432 с.
13. Суркова Л. П. Полезное сотрудничество // Семинарский листок. – Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 1997. № 1 (6) – С. 2.



14. Тихон (Затёкин), архим., Дегтёва О. Святители земли Нижегородской. – Софрино: типография Художественно-производственного предприятия «Софрино», 2003. – 539 с.

15. Чистяков И. Семинария: 20 лет новой жизни. Священство и учительство // Нижегородские епархиальные ведомости. – Нижний Новгород: «Глагол», 2013. № 21 (33). С. 9.

#### ***Материалы из сети Интернет***

16. Благовещенский собор. // Официальный сайт Нижегородского Благовещенского мужского монастыря: URL: <http://blagomm.ru/blagoveshenskiy-sobor> (25.03.2019).

17. Дьяконов А.В. Глазами одного из первых семинаристов. // Официальный сайт Нижегородской митрополии. URL: <http://nne.ru/glazami-odnogo-iz-pervyh-seminaristov> (12.10.2018).

18. История Благовещенского мужского монастыря. // Официальный сайт Нижегородского Благовещенского мужского монастыря: URL: <http://blagomm.ru/history#> (25.03.2019).

19. Нижегородская Духовная семинария. (2017, декабрь 6). 20 лет Нижегородской духовной семинарии [Видео файл]. // Видеохостинговый сайт «YouTube». URL: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=9&v=wg0C6mVP1gA](https://www.youtube.com/watch?time_continue=9&v=wg0C6mVP1gA) (28.09.2018).

**УДК 811.112.2**

### **ТЕМАТИКО-СТРУКТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НЕМЕЦКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ**

Зинцова Юлия Николаевна

Нижегородский государственный лингвистический университет

им. Н.А. Добролюбова

[zintsova@mail.ru](mailto:zintsova@mail.ru)

**Аннотация:** В статье представлен краткий обзор теоретических исследований религиозной лексики, результаты ее тематического описания и

классификации. Особое внимание уделяется анализу словообразовательной структуры лексических единиц религиозной сферы в немецком языке.

**Ключевые слова:** религия, религиозная лексика, тематическая группа, словообразование.

## THEMATIC STRUCTURAL CHARACTERISTICS GERMAN RELIGIOUS VOCABULARY

Zintsova Julia Nikolaevna

Linguistics University of Nizhny Novgorod

zintsova@mail.ru

**Abstract:** The article provides a brief overview of theoretical studies of religious vocabulary, the results of its thematic description and classification. Particular attention is paid to the analysis of the derivational structure of the lexical units of the religious sphere in the German language.

**Key words:** religion, religious vocabulary, thematic group, word formation.

В лингвистической науке систематически репрезентируются результаты изучения лексики религиозной сферы на материале разных языков. Это, в первую очередь, исследования когнитивного плана, в которых описывается ментальная специфика концептов религиозной сферы (И.В. Бугаева, С.В. Булавина, В.В. Воробьев, И.М. Гольберг, Л.И. Зубкова, Ю.Т. Листрова-Правда, В.И. Карасик, С.Е. Никитина, Е.В. Сергеева, Д.Н. Шмелев, и др.). Выделяются также исследования лексико-семантического характера, в которых изучается развитие и изменение лексического значения единиц религиозной сферы (Ж.П. Белова, С.С. Волков, Р.И. Горюшина, В.А. Москвина, М.П. Одинцова, О.А. Радутная, и др.). В ряде научных трудов освещается риторико-стилистический аспект анализа религионимов (М. Войтак, И.М. Гольберг, С.А. Гостеева, О.А. Крылова, Л.П. Крысин, Л.М. Майданова, Е.Н. Прибытько, О.А. Прохватилова, Н.Н. Розанова, Со Ён Ён, и др.). Отдельно выделяется лексикографический аспект, в соответствии с которым религиозная лексика рассматривается с точки зрения ее описания в

словарях (О.Н. Емельянова, Н.А. Купина, Г.Н. Складаревская, А.П. Сквородников, и др.) [1].

Отнесенность лексики к определенной предметной сфере в словаре можно определить либо по формальным (внешним) признакам, либо по содержательным – наличию соответствующих сем в структуре лексического значения. Формальными являются характерные для такой лексики маркеры, в качестве которых в одноязычных толковых словарях используются *пометы*. Для маркировки принадлежности языковых единиц немецкого языка к сфере религии, зафиксированных в словаре [2], используются следующие пометы: *Religion* (религия), *christliche Religion*, *katholische Religion*, *kirchlich*, *orthodoxe Kirche*, *Theologie*, *ökumenisch*, *biblisch* и др. [3, 44].

Анализ религиозной лексики современного немецкого языка [2, 4] позволяет вывить некоторые тематические области и отдельные группы лексики религиозной тематики [5, 201-207]. Особо выделяется тематическая группа «Сфера существования Бога», которая включает наименования Бога, Всевышнего, Творца и Пресвятой Богородицы (*Gott Vater*, *Jesu Christi*, *Heiliger Geist*, *Jungfrau Maria*, *die Mutter Gottes*), включая признаки и действия, относящиеся к Богу и Богородице (*heilig*, *heilig sprechen*, *die Ewigkeit (Gottes)*, *die Heiligkeit (Gottes)*). Данный тематический раздел подразумевает также наличие наименований ангельской иерархии, наименования и собственные имена святых: *Seraph*, *Serafim*, *Engel*, *Apostel*, *(der) Apostel Andreas*, *Prophet*, *der Prophet Amos* и т.д. В такой обширной сфере выделяется также тематическая группа слов и словосочетаний «Священное Писание», включающая наименования библейских книг, лиц, участвующих в их создании, персонажей, эпизодов, явлений и предметов, упоминаемых в Священном Писании: *das Alte Testament*, *das Neue Testament*, *Evangelium*, *Evangelienbuch*, *Matthäus*, *Johannes der Täufer* и т.д.

Существование Бога предполагает существование противоположных ему богопротивных сил: *Teufel*, *Satan*, *Antichrist* и т.д.; а также признаки и действия богопротивных сил: *der Versucher*, *versuchen*, *dämonisch* и т.д.

Сфера существования верующего человека включает наименования общих понятий, связанных с верой в Бога: *Religion, sakral* и др., а также наименования основных христианских добродетелей: *Glaube, Keuschheit, Obedienz*, грехов, пороков: *Zorn, Faulheit*, и т.д. В данном тематическом разделе выделяются также наименования верующих людей: по христианскому вероисповеданию, по отношению к тем или иным религиозным явлениям, по образу христианской жизни, по представлениям о земной и загробной жизни верующего: *Katholik, Mönch, Nonne, Himmelsbraut, Sühne, Buße* и т.д. В сферу существования верующего человека включаются также наименования атрибутов повседневной жизни верующих, элементов церковного календаря, наименования вероучительных концепций, теологических течений и ряд теологических терминов: *Ikone, Fasten, Ritual, Palmsonntag, Apologetik* и т.д.

Тематическая область «Богослужение» включает следующие тематические группы: наименования форм, элементов и предметов богослужения: *Konfirmation, Trauung, Liturgie* и т.д.; молитв, церковных песен: *Mette, Sanctus*; наименования культовых и обрядовых сооружений, частей храма, предметов церковной утвари, церковных книг и документов: *Kirche, Dom, Altar, Abendmahlskelch*. К данной тематической области относятся также наименования лиц церковной иерархии, их саны, звания, титулы: *Patriarch, Diakon, Vikar*.

Тематическая стратификация лексики позволяет проследить и структурные особенности данного пласта лексики. Частеречная характеристика немецкой религиозной лексики позволяет выделить имена существительные (*Konfirmation, Ikone*), имена прилагательные (*gottgläubig, katholisch*), глаголы (*taufen, versuchen*) и словосочетания (*die göttliche Vorsehung, Johannes der Täufer*). Данные лексемы по своей структуре в самом общем смысле подразделяются на цельнооформленные и раздельнооформленные. Среди цельнооформленных изучаемых лексем имеются корневые (простые), аффиксальные и образованные путем

словосложения (сложные). Корневые лексические единицы образованы из одного, двух или иногда нескольких слогов: *Mönch, Vigil, Serafim*. К аффиксальным лексемам относятся префиксальные, суффиксальные и образованные с помощью префиксально-суффиксального способа: *versuchen, Ketzer, gläubig, katholisch, Agnostizismus, ungläubig*. Достаточно большое количество среди выявленных единиц, образованных путем словосложения, что является особенностью немецкого языка. Выделяются несколько основных моделей сложных лексических единиц религиозной сферы:

1. Имя существительное + имя существительное: *Abendmahlskelch, Palmsonntag, Jesuitenorden*.
2. Глагол + имя существительное: *Fegefeuer*.
3. Имя прилагательное + имя существительное: *strenggläubig*.
4. Имя существительное + имя прилагательное: *gottgläubig, ehrwürdig*.
5. Имя числительное + имя существительное: *Erstbeichte*.

Раздельнооформленные лексические образования представлены также достаточно широко среди слов с указанной семантикой. Такие лексемы считаются «несловарными» единицами ввиду того, что являются словосочетаниями, а не синтетическими конструкциями [6, 41]. Часто они представлены словосочетаниями, образованными, к примеру, по модели «имя прилагательное + имя существительное»: *Heiliger Vater, das Alte Testament, kirchliches Recht*. Раздельнооформленные имена существительные являются лексическими образованиями сочинительного типа, обычно это сложные номинативные или генитивные конструкции: *Gott Vater, Gottes Sohn*. Часто это сочетания имен существительных с именами собственными: *Jungfrau Maria, die Mutter Jesu, (der) Apostel Paulus, Johannes der Täufer*.

Таким образом, описание лексических единиц определенных предметных сфер наиболее подробно возможно с позиций тематического подхода. Тематический принцип базируется на экстралингвистических критериях, поэтому выделяемые группы включают все лексические единицы

и комплексы, характеризующиеся одинаковым общим понятием и тематическим родством. В пользу распределения лексики по тематическим группам свидетельствует также и то, что в них сфокусированы не только собственно тематические, но и структурные особенности элементов групп. Это позволяет не только систематизировать представления об исследуемой предметной области, но и описать особенности словообразовательной структуры изучаемой лексики.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Михайлова Ю.Н. Религиозная православная лексика и ее судьба (По данным толковых словарей русского языка): Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2004. 171 с.
2. Duden Deutsches Universalwörterbuch. Herausgegeben von der Dudenredaktion. 4., neu bearb. und erw. Auflage. Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich: Dudenverl., 2001.
3. Плисов Е.В. Конфессиональная дифференциация христианской лексики в толковом словаре (на материале немецкого языка) // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2006. №1. С. 43-54.
4. Плисов Е.В. Словарь религиозной лексики современного немецкого языка. Н. Новгород: Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова, 2009. 147 с.
5. Зинцова Ю.Н. Тематический принцип описания религиозной лексики современного немецкого языка // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. С. 201-207.
6. Зинцова Ю.Н., Кузьмичева А.А. Принципы перевода русских раздельнооформленных цветообозначений на немецкий язык // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2018. №43. С. 39-47.

УДК 811.161.1'37

## ОБРАЗ СЛОВА В РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

Калаганов Александр Алексеевич, иерей,

Нижегородская духовная семинария

9036057445@mail.ru

Ларюшкин Сергей Александрович, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

sergylar@yandex.ru

**Аннотация:** В статье анализируются лексические репрезентации концепта «слово» в русской языковой картине мира. В результате исследования фразеологических единиц и паремий выявлены основные символические значения слова в русской лингвокультуре.

**Ключевые слова:** языковая картина мира, концепт, фразеологическая единица, символическое значение.

## THE IMAGE OF THE WORD IN THE RUSSIAN LANGUAGE PICTURE OF THE WORLD

Kalaganov Alexander Alekseevich, Priest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

9036057445@mail.ru

Laryushkin Sergey Alexandrovich, archpriest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

sergylar@yandex.ru

**Abstract:** The article analyzes the lexical representations of the concept of “word” in the Russian language picture of the world. As a result of the study of phraseological units, proverbs and sayings, the main symbolic meanings of the word in Russian language culture are revealed.

**Key words:** language picture of the world, concept, phraseological unit, symbolic meaning.

Современная эпоха глобализации, характеризующаяся сближением культур разных стран, а также ростом международного общения, приводит к

необходимости осознания особенностей ментальности той или иной языковой общности, как одного из основных условий успешной межкультурной коммуникации [1; 2; 3]. Язык, по мнению В.А. Масловой, отражает культурно-национальную ментальность языкового сообщества, являясь «средством накопления и хранения культурно-значимой информации» [4, 12]. Каждый национальный язык имеет свое восприятие и особую концептуализацию объективного мира. По мнению Е.В. Плисова, «носители различных языков воспринимают один и тот же объект через призму родного языка, что делает представления об этом объекте почти всегда лингвоспецифичными» [5, 30]. В настоящей работе мы ставим задачу исследовать ведущие черты в восприятии такого значимого концепта как «слово» в языковой картине мира носителей русского языка. В целях выявления национального образа *слова* предполагается описание лексических репрезентаций концепта в русской языковой картине мира.

Ю.С. Степанов в своей работе «Константы. Словарь русской культуры» приводит основные концепты (понятия) русской культуры, составляющие значительную степень духовной культуры русского общества [6, 7]. В отношении концепта «Слово» ученый указывает, что исторически значение индоевропейского корня объединяет одновременно и говорение и слушание, в результате чего понятие «слова» отличалось от современного и обозначало такую модель, при которой «говорение» предполагает «слушание», и наоборот, «круговорот речи», «круговорот общения» [6, 246].

Рассматривая внутреннюю языковую форму концепта «Слово» и исходя из его принадлежности «круговороту общения», Ю.С. Степанов рассматривает действия, связанные со словом, по трехфазовой модели действия, т.е. по принципу группировок глагольных слов, отражающих некоторые типичные ситуации действия, в балто-славянской группе языков: где первая фаза – активное действие активного субъекта, как правило, человека, вторая фаза – неактивное действие (является результатом первого), т.е. изменяющееся состояние внутри неактивного объекта, третья фаза



(результат двух первых действий) – неизменное состояние возникшего в первой фазе объекта, становящегося во второй фазе объектом-субъектом (пациентом), а в третьей – субъектом состояния [6, 223].

Сопоставляя два глагола – русский (древнерусский и старославянский) *славить* и литовский (балтийский) *klàusti* «спрашивать» – в первой фазе, Ю.С. Степанов указывает на общность данных понятий, которая могла быть выражена как «требовать принять слово», т.е. слово, в соответствии со славянским, исходящее от говорящего и обращенное к слушающему, и в соответствии с балтийским, слово, исходящее от слушающего (вопрос) и приходящее к спрашивающему [6, 249].

Говоря о развитии концепта «Слово», Ю.С. Степанов выделяет античный период его развития, характеризующийся наличием для данного понятия трех основных терминов в древнегреческом языке: *ἔπος* (слово как совокупность звуков и смысла), *μῦθος* (слово как его содержание, смысл, т.е. «речь», «совет», «план», «миф»), *λόγος* (внешняя форма слова, так и его содержание, также связанная мысль, «рассуждение»). В средневековье, в связи с распространением христианства, Священное Писание, молитвы и проповедь становятся основным предметом внимания, толкование священных текстов становится предметом дискуссий богословов, предметом филологии становится священное христианское слово, слово имеет буквальное значение и духовный смысл.

Говоря о концепте «Слово-Логос» в православии, автор цитирует русского богослова В.Н. Лосского: «Божественные воления являются творческими идеями вещей, их «словами», их «логосами» [...] Всякая тварная вещь имеет точку соприкосновения с Божеством: это ее идея, ее причина, ее «логос», который одновременно есть и цель, к которой она устремлена. Идеи индивидуальных вещей содержатся в высшей и более общих идеях, как виды в роде. Все вместе содержится в Логосе – втором Лице Пресвятой Троицы, Который есть первоначало и конечная цель всего тварного. Здесь в Логосе, Боге-Слове, подчеркивается Его

домостроительство, что характерно для доникейского богословия» (цит. по: [6, 264]).

Таким образом, понятие «слово» гораздо глубже, чем обозначение слова как соединение звуков и смысла, больше чем знак, знание, и раскрывается в общении людей посредством речи. Образ *слова* в русском языковом сознании складывался несколько столетий, при этом христианская вера русского народа также наложила свой отпечаток на формирование данного образа. Ю.Д. Апресян отмечает, что у *слова* в русской культуре имеются коннотации таинственности, мистической силы, вечности (в отличие от *речения*), которые сложились в значительной степени под влиянием многовековой литературной истории данного слова [7, 170].

*Слово* чаще всего определялось как исключительная способность человека говорить и выражать свои чувства и мысли, а также как сочетание звуков, означающих предмет или понятие, однако у данного концепта есть и более глубокий смысл. Значения *слова* лишь частично определяются толковыми словарями, анализ же фразеологических единиц и паремий позволяет выявить культурно маркированные значения. Е.В. Наумова отмечает, что «лексические и фразеологические средства наиболее полно и точно отражают процессы концептуализации культурного знания» [8, 146]. Абстрактные понятия репрезентируются во фразеологических единицах и паремиях словами-ассоциациями, частая повторяемость которых закрепляет их в сознании носителей языка как языковые символы. К таким словам-символам можно отнести и лексему «слово».

С целью установления специфики *слова* как фрагмента языковой картины мира носителей русского языка нами был проанализирован ряд фразеологических единиц и паремий, отобранных из словарей [9; 10; 11; 12], и выявлен ряд символических значений *слова* в русской культуре:

- **Символ речи, высказывания, разговора, словесного общения.**

*Человеку слово дано, скоту немота* – ‘исключительная способность человека выражать гласно чувство и мысли свои; дар говорить, общаться разумно

сочетаемыми звуками; словесная речь' [11, 221], сюда же можно отнести следующую поговорку: *у земли ясно солнце, у человека – слово* [12, 224]; *на два слова – ‘для короткого разговора’* [9, 263]. Почтительное отношение к высказыванию выражено многими русскими поговорками, например: *на великое дело – великое слово; слово вовремя и кстати сильнее письма и печати; блюда хлеб на обед, а слово на ответ; слово – олово; слово к ответу – а хлеб к обеду; пулей попадешь в одного, а метким словом в тысячу; слово выпустишь, так и вилами не втащишь; слово толковое стоит целкового* [12, 223]; *сказанное словцо – серебряное, несказанное – золотое* [11, 222]. В словаре В.И. Даля также имеются поговорки, отражающие ироничное отношение к разговору, болтовне, к пустому, непродуктивному словесному общению: *ты ему слово, а он тебе десять* [11, 222]. Данные фразеологические единицы возникли на основе метонимического переноса названия единицы речи. Сам метонимический перенос является важным выразительным средством в создании и функционировании фразеологизма [13].

- **Символ духовности.** *Слово Божье* – ‘Священное писание, Ветхий и Новый Завет’ [11, 222]; *в начале было Слово* – ‘Сын Божий; истина; премудрость и сила’ [11, 222]. В этой группе также произошел метонимический перенос. Слово воспринимается как нечто божественное, истинное, первоначальное. Эта группа символических значений тесно связана с христианской традицией и религиозными особенностями, так как христианство относится к религиям Писания. В этой связи слово приобретает особое и – часто – сакральное значение.

- **Символ веры, чести, обета, речительства.** *Верить на слово* – ‘считать истинными слова, заявления, не подкрепленные доказательствами, фактами’ [9, 263]; *брать слово с кого, взять слово с кого* – ‘получать с кого-либо обещание, клятвенное уверение в чем-либо’ [10, 47]; *честное слово* – ‘уверение, речительство в истинности, правдивости чего-либо’ [9, 321]; *держать (свое) слово, сдерживать (свое) слово* – ‘исполнять, выполнять

обещание, обещанное' [10, 137]. Русские пословицы также характеризуют слово как символ обета, обещания, ручательства: *слово – закон, держись за него как за кол* [11, 222]; *слово крепче печати; слово – закон, сказал – держись!*; *будь своему слову хозяин; честное слово должно быть постоянно* [12, 223]. Символическое значение лексемы «слово» в данных фразеологических единицах, паремиях выражено метонимически.

- **Символ душевности.** *Поминать добрым словом* – ‘вспоминая, хорошо отзываться о ком-либо’ [9, 209]; русские пословицы также выражают потребность русского человека в добром слове: *ласковое слово – что вешний день* [11, 222]; *доброе слово и кошке приятно; приятельское слово не должно быть сурово; худого слова и бархатным медом не запьешь; доброе слово человеку, что дождь в засуху* [12, 223]. Приведенные пословицы также иллюстрируют русскую традицию давать напутствие, благословение в знак пожелания благополучия и успеха, что напрямую связано с христианством.

- **Символ находчивости, смекалки, красноречия.** *За словом в карман не лезет (не полезет)* – ‘находчив в беседе, разговоре, споре’ [10, 222]; *красное словцо (слово)* – ‘остроумное, меткое выражение; яркие, выразительные слова’ [10, 433], и наоборот, отсутствие находчивости, косноязычии: *не мочь (или не уметь) связать двух слов* – ‘от неумения или волнения, смущения говорить затрудненно, несвязно’ [9, 254], *слова не доискался* – ‘опешил, оторопел’ [11, 222]. Во фразеологических единицах данной группы также имеет место метонимический перенос.

- **Символ достижения.** *Последнее слово* чего – ‘новейшее, высшее, еще не превзойденное достижение в какой-либо области’ [9, 263]; *новое слово* в чем – ‘новое, последнее достижение в какой-либо области науки, техники, культуры’ [9, 263]. Для данных фразеологических единиц характерен метонимический перенос.

- **Символ заговора, заклинания.** *Знать (такое) слово* – ‘знать магическое слово, с которым можно добиться успеха в чем-либо’ [9, 263]; *Он*

*такое слово знает* – ‘заговаривает, колдует’ [11, 222]; *клад со словом кладут, кому дастся, а кому нет* [11, 222].

- **Символ силы.** Многие русские пословицы отражают *слово* как некую сущность, наделенную могуществом, обладающую властью над человеком, его судьбой: *шашечно-ружейная рана заживает, а словесная – нет; ветер горы разрушает – слово народы поднимает; бритва скребет, а слова режут; слово не стрела, а сердце насквозь разит* [12, 223]. Словарь В.И. Даля также фиксирует фразеологизм *Слово и дело!* – ‘донос, заявление о важном преступлении; по этому возгласу хватили всякого и допрашивали’.

Таким образом, проанализировав ряд фразеологических единиц и паремий, представляется возможным сделать вывод о том, что в русской культуре *слово* чаще определяется как исключительная способность человека выражать свои мысли и чувства, а также как сочетание звуков, означающих какой-либо предмет или понятие. Однако в русской культуре данный концепт имеет также глубинный смысл, в первую очередь, благодаря христианской традиции, где *слово* имеет сакральный смысл, отсюда необходимо благословение, доброе слово для удачного начала или завершения какого-либо дела. *Слово* как символ веры, духовности, чести характерно для русского народа. Коннотации таинственности, мистичности *слова* также присущи русской культуре, в том числе, значение *слова* как чар, заговора, заклинания. Также данный культурный концепт олицетворяет силу и могущество над человеческой судьбой: сама человеческая жизнь может зависеть от худого или доброго слова.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Прокопьева Н.Н. Языковая вариативность и проблемы межкультурной коммуникации // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2015. №30. С. 195-200.

2. Основные направления исследований современной контактной вариантологии: коллективная монография / под общ. ред. И.Н. Хохловой. Петропавловск-Камчатский: КамГУ им. Витуса Беринга, 2015. 156 с.
3. Вариативность в европейских и восточных языках: межкультурный аспект: коллект. монография. Петропавловск-Камчатский: КамГУ им. Витуса Беринга, 2013. 137 с.
4. Маслова В.А. Лингвокультурология: Учебное пособие. М.: Издательский центр «Академия», 2001. 202 с.
5. Плисов Е.В. Образ хлеба в русской, немецкой и английской картинах мира // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. №2. С. 20-31.
6. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 824 с.
7. Апресян Ю.Д. Избранные труды, том II. Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. 766 с.
8. Наумова Е.В. Особенности концептуализации природного объекта «лес» в русском языке (на материале толковых словарей) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. №4-1(70). С. 143-147.
9. Тихонов А.Н., Ломов А.Г., Ломова Л.А. Фразеологический словарь русского языка. М.: Высшая школа, 2003. 336 с.
10. Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А.И. Молоткова. М.: Советская энциклопедия, 1968. 543 с.
11. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х томах. Т. 4. М.: Русский язык, 1982. 683 с.
12. Жигулев А.М. Русские народные пословицы и поговорки. М.: Московский рабочий, 1965. 360 с.
13. Наумова Е.В., Плисов Е.В. Специфика функционирования фразеологических единиц в художественном тексте (на материале русского и

немецкого языков) // Функциональные аспекты языка: традиции и перспективы. Н. Новгород: НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, 2014. С. 96-105.

УДК 75

## ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ СОЗДАНИЯ КАРТИНЫ

### М. В. НЕСТЕРОВА «ПУСТЫННИК»

Краев Владимир Александрович, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

nds@nne.ru

Исаев Дмитрий Петрович, протодиакон

nds@nne.ru

**Аннотация:** В статье речь идет о создании М.В. Нестеровым картины «Пустынник». Подчеркивается новационный характер этого произведения для русской живописи и рассматривается его духовное содержание.

**Ключевые слова:** М.В. Нестеров, живопись, картина «Пустынник», передвижники.

## THE HISTORICAL AND CULTURAL CONTEXT OF CREATING A PAINTING BY M. V. NESTEROV "THE HERMIT"

Kraev Vladimir A., Archpriest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

nds@nne.ru

Isaev Dmitry P., Protodeacon

nds@nne.ru

**Abstract:** The article deals with the creation of M. V. Nesterov's painting "The Hermit". The author emphasizes the innovative character of this work for Russian painting and considers its spiritual content.

**Key words:** M. V. Nesterov, Painting, painting "The Hermit", Peredvizhniki.

Нестеров Михаил Васильевич является одним из крупнейших и интереснейших русских художников конца XIX и начала XX века. А так же он замечательный мастер портретной живописи. Художник прожил долгую

жизнь, восемьдесят лет, в течении которой был активным, честным и искренним человеком. Картины художника, которые находятся в государственных музеях России, давно сердечно приняты русским народом.

Первой значительной картиной раскрывшей самобытность нестеровского творчества стала работа «Пустынник», написанная в 1888 году в Вифании близ Троице-Сергиевой лавры. Тема ее не была такой уж новой, к ней обращались многие художники академического и передвижнического направления. Но Нестеров первым с такой искренностью и силой поэтизировал человека, отказавшегося от суетных страстей и нашедшего счастье в уединении и тишине природы. Его старик-монах – кроткий и просветленный, чистый сердцем, нежно любящий все живое, и сам – как бы часть среднерусской осенней природы, стал для художника олицетворением душевного покоя и нравственного равновесия. «Какое сильное и глубокое впечатление производил «Пустынник», можно судить по письму В. М. Васнецова к Е. Г. Мамонтовой, посланному 14 января 1890 года из Киева, куда перекочевала Передвижная выставка: «Хочу говорить с вами о Нестерове – прежде всего о его картине «Пустынник». Такой серьезной и крупной картины я по правде и не ждал... Вся картина взята удивительно симпатично и в то же время вполне характерно. В самом пустынноике найдена такая теплая и глубокая черточка умиротворенного человека. Порадовался-порадовался искренне за Нестерова. Написана и нарисована фигура прекрасно, и пейзаж тоже прекрасный – вполне тихий и пустынный...» [1, 89].

Нестеровский герой был навеян русской литературой – Пименом в «Борисе Годунове» Пушкина, «Соборянами» и другими героями, особенно, старцем Зосимой в «Братьях Карамазовых» Ф. Достоевского. Но Нестеров нашел этот человеческий тип и в жизни. Он написал своего пустытника с отца Гордея, монаха Троице-Сергиевой лавры, привлеченный его детской улыбкой и глазами, светящимися бесконечной добротой.



Новым для русской живописи был не только образ старца, но и пейзаж, замечательный своей одухотворенностью. Он лишен внешних красот, сер и скуден в своей наготе ранней зимы, но пронзительно поэтичен. Природу и человека связывает глубокий внутренний мир. В коричневатом сером колорите картины еще сохраняется воздействие передвижнической живописи. Именно и это есть неповторимый мир «Святой Руси» по Нестерову.

Живописное произведение «Видение отроку Варфоломею» стало сенсацией в Петербурге на 18-й передвижной художественной выставке. Произведение молодого художника Михаила Нестерова решил приобрести знаменитый московский коллекционер Павел Михайлович Третьяков, тонкий ценитель русской живописи. Мечты юности провинциального художника о признании и о славе начинали сбываться. Отец Нестерова, шутя, говорил, что только тогда он поверит в успех сына, если работы сына приобретет сам Павел Михайлович Третьяков. Для художников попасть в Третьяковскую галерею значило больше, чем обладать академическими званиями и наградами. И вот уже две картины Нестерова куплены Третьяковым – «Пустынник» (еще до открытия 17-й передвижной выставки 1889 г.) и «Видение отроку Варфоломею».

«Лучшей и решающей оценкой «Пустынника» было в глазах Нестерова то, что его приобрел Павел Михайлович Третьяков. «Каждого молодого художника (да и старого) заветной мечтой было попасть в его галерею, а моей – тем более: ведь мой отец давно объявил мне полусерьезно, что все мои медали и звания не убедят его в том, что «готовый художник», пока моей картины не будет в галерее...» [1, 97].

Передвижники были идеологическими вождями русского общества 1870-х - 1880-х годов. Выставлять свои работы на передвижной Выставке было великим почетом для начинающего художника.

Однако незадолго до открытия выставки, перед картиной собираются строгие «охранители чистоты» передвижнического направления – «таран

русской критики» В.В. Стасов, маститый художник-передвижник Г.Г. Мясоедов, писатель-демократ Д.В. Григорович и издатель А.С. Суворин. Из воспоминаний самого Нестерова: «Судили картину страшным судом. Они, все четверо, согласно признали ее вредной, даже опасной в том смысле, что она подрывает те «рационалистические» устои, которые с таким трудом укреплялись правоверными передвижниками много лет, что зло нужно вырвать с корнем и сделать это теперь же, пока не поздно» [2, 80]. Возмущало критиков особенно то, что молодой художник не испытывал никакого угрызения. А так как молодежь нужно учить, они призывали Павла Михайловича Третьякова не приобретать в свою коллекцию картины Нестерова и тем самым наставить начинающего художника на «путь истинный». Но Третьяков не послушал их призыва и заявил, что от картин Нестерова не откажется. Его и уважали именно за то, что он был независим от других, и следовал своим вкусам и предпочтениям.

Нестеров, не произвольно выступал как бунтовщик против передвижников: реализма, позитивизма, материализма. Художник противопоставил передвижническое искусство отражения жизни в формах самой жизни искусству преобразования действительности для выражения внутреннего мира человека – мира фантазий. Чтобы передать эту новую реальность он устремился к новому языку живописи.

Чтобы выразить свои чувства, Нестеров искал в совмещении основательного изучения природы с переработкой жизненных впечатлений. «Живописец новой формации, он тонко отличал живописную правду от натуралистического правдоподобия, понимал, что картина – совершенно особый, созданный самим художником живописный мир» [3, 76].

В представлении художника прп. Сергей Радонежский был истинно народным святым, «лучший человек древних лет Руси». «Нестеров с раннего детства привык разделять это народное воззрение на Сергия Радонежского и выделял его из всех русских угодников за его глубокую любовь к родине, за его теплое радение о русской земле. И из всех событий Сергия Радонежского,

из «чудес» древнего предания о нем Нестеров выбрал то, в котором народ запечатлел свою благодарную память о любви-заботе Сергия о родной земле» [1, 127].

Когда весной 1889 года художник вернулся домой – в Уфу, особенно радостно его встретил отец, так как картина «Пустынник» была приобретена Третьяковым в его коллекцию. Для отца Нестеров выдержал испытание на звание художника. И Михаил Васильевич отправляется в Италию. По пути в Италию Нестеров заезжает в Вену. «Вена была для Нестерова лишь неизбежным перепутьем по дороге в Италию. Он до изнеможения бродил по музеям и картинным галереям» [1, 104]. Так же художник еще посещает Францию. Во всех этих странах Михаил Васильевич посещает музей и картинные галереи. «Нестеров и через десятилетия не мог вспоминать без волнения о силе впечатлений, вынесенных от искусства Италии и Франции» [1, 123]. Возвращался Нестеров из-за границы с чувством глубокой ответственности за те духовные богатства, которые там приобрел. По этому поводу он писал Турыгину: «А теперь работать, работать не погладая рук! Всю энергию, какая мне дана, употребляю на то, чтобы что есть, того не зарывать в землю. Другого исхода нет! Я должен быть художником» [4, 30].

Возвратившись из Италии, художник селится в деревне Комякино, которая находится недалеко от Сергиевой лавры. Сама природа здесь как будто хранит воспоминания о жизни прп. Сергия. Нестерова глубоко умиляет северный пейзаж этой местности, в котором художник почувствовал кроткое очарование. Нередко бывая в лавре, художник вошел в мир народных верований и преданий, которые связаны с прп. Сергием. Преподобный для художника – исторический деятель – «игумен земли русской», а не схимник и не подвижник.

В основу сюжета картины положен легендарный эпизод из «Жития преподобного Сергия», написанного его учеником Епифанием Премудрым: отроку Варфоломею (впоследствии, в монашестве, принявшему имя Сергия) не давалась грамота. Однажды, когда отец послал его искать пропавших

жеребят, под дубом на поле Варфоломею было явление святого старца, «светолепна и ангеловидна», к которому мальчик обратился с просьбой помочь ему одолеть учение. Старец, «сотворя молитву прилежну», достал из карманной «сокровищницы» частицу просфоры и подал ее отроку со словами: «Прими сие и снешь, се тебе дается знамение благодати Божия и разума святого писания». Так старец помог исполнить желание мальчика.

«Образ Сергия Радонежского – как народного святого – был близок Нестерову с детства. Он запомнил его лик с семейной иконы, и с лубочной картинкой, где Сергей-пустынник делился с медведем хлебом» [1, 126].

И этот образ продолжает волновать Нестерова на протяжении всей жизни. Вслед за «Видением отроку Варфоломею» он работает над большой картиной «Юность преподобного Сергия». Нестеров творит миф о Святой Руси, стране, где человек и природа, равно одухотворенные, объединены возвышенным молитвенным созерцанием.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Дурылин С. Нестеров в жизни и творчестве. М., Молодая гвардия. 1976.
2. Стасов В.В. Избранные сочинения в 3-х томах. Т.3. М., Искусство, 1952.
3. Виннер А.В. Материалы и техника живописи советских мастеров. Очерки. М., Советский художник, 1958.
4. Нестеров М.В. Из писем. Вступительная статья, составление, комментарии А.А. Русаковой. Л., Изд-во Искусство Ленинградское отделение, 1968.

УДК 264

**ОТРАЖЕНИЕ ЕВАНГЕЛЬСКИХ СОБЫТИЙ И ИХ БОГОСЛОВСКОЕ  
ОСМЫСЛЕНИЕ В БОГОСЛУЖЕНИЯХ  
ВЕЛИКОГО ПОНЕДЕЛЬНИКА**

Краснопёров Дионисий Викторович, иерей,  
Нижегородская духовная семинария  
krazis-454@list.ru

Калаганов Александр Алексеевич, иерей,  
Нижегородская духовная семинария  
9036057445@mail.ru

**Аннотация:** В статье анализируются богослужебные тексты великого понедельника страстной седмицы с точки зрения их соотнесенности с текстами Евангелий и их богословского наполнения. Демонстрируется, что богослужебные тексты великого понедельника не только литургически анамнестичны, но и содержат в себе потенциал к практическому духовно-нравственному преобразению христианина.

**Ключевые слова:** литургия, богослужение, евангельские события, великий понедельник.

**THE REFLECTION OF THE GOSPEL EVENTS AND THEIR  
THEOLOGICAL CONCEPT IN DIVINE SERVICES OF GREAT  
MONDAY**

Krasnoperov Dionisy Viktorovich, Priest,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
krazis-454@list.ru

Kalaganov Alexander Alekseevich, Priest,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
9036057445@mail.ru

**Abstract:** The article analyzes the liturgical texts of the Great Monday of the Holy Week from the point of view of their correlation with the texts of the Gospels and their theological content. It is demonstrated that the liturgical texts of

Great Monday are not only liturgically anamnestic, but also contain the potential for the practical spiritual and moral transformation of the Christian.

**Key words:** Liturgy, Worship, gospel events, Great Monday.

Богослужение Православной Церкви зиждется на словах Господа Иисуса Христа, Который, устанавливая Таинство Евхаристии, сказал: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лук. 22,19). Эти слова Иисуса Христа навсегда определили суть Православного Богослужения, которое должно стоять в теснейшей связи с земной жизнью Христа Спасителя. Эта связь составляет не только одну из сторон литургической жизни Церкви, но является ее основой, на которой строятся все прочие составляющие – и догматические, и сотериологические, и духовно – нравственные, и аскетические [1, 62].

«Господь идет на вольную страсть. Надобно и нам шествовать Ему. Это долг всякого, кто исповедует, что силою Страстей Христовых стал Он тем, чем теперь есть, и кто надеется еще получить нечто столь великое и славное, что и на ум то никому придти не может. Как же шествовать? Размышлением, сочувствием. Иди мыслью вслед страждущего Господа и размышлением своим извлекай из всего такие представления, которые могли бы поражать сердце и вводить его в чувство Страданий, перенесенных Господом», – пишет Святитель Феофан [2, 44]. Из этих слов становится понятным, почему с самого начала Церкви Христовой дни Страстной Седмицы особо благоговейно проводятся православными христианами.

Преимущественным выражением благоговения к воспоминаемым событиям являлось и является общественное Богослужение. Подобно Господу, ежедневно перед Своими Страданиями пребывавшему в Храме Иерусалимском, православные христиане собираются к этим трогательным службам Страстной Седмицы и анамнестически присутствуют при Страданиях, Смерти и Воскресении Господа.

Праведный Иосиф

Великий Понедельник посвящен прообразовательному прославлению Страстей Христовых в образе уничтожения и возвеличения древнего Иосифа прекрасного и воспоминанию Евангельского события: иссушения бесплодной смоковницы Христом.

Страдания Спасителя сначала рисуются издали, прообразовательно. Постепенно, с каждым днем, напряжение все возрастает и лишь в Великую Пятницу открывается полная картина Страстей Христовых.

«Страстей Господних начатки, настоящий день светлоносит. Приидите убо празднующи, усрящим песньми: создатель бо грядет Крест прияти, испытания и раны, Пилатом судим...» (Седален на Утрени Великого Понедельника).

Святая Церковь, начиная с Великого Понедельника призывает с верою поклоняться Пречистым Страстям Господним и обрести в них чистый, светлоносный (облеченный в светлые ризы) источник духовной радости и глубокий, назидательный нравственный пример.

Все, что в Ветхом Завете было только предизображено или сказано о последних днях и часах земной жизни Богочеловека, – все это Святая Церковь сводит в один величественный образ, который постепенно раскрывается в Богослужении Страстной Седмицы.

Наиболее яркий ветхозаветный прообраз Христа – Иосиф Прекрасный.

«Образ Владычен подписуя Иосиф, в ров ввержен бывает, продается от сродник, вся терпит приснопамятный, во образ поистине Христов» (Канон на Повечерии Великого Понедельника. Песнь 1, тропарь 3).

В данном тропаре прообразовательно указывается на два события: погребение и предательство Спасителя. Иосиф брошен был в пустой ров и вышел из него невредимым – Господь, погребенный во гробе, не только не был поврежден тлением и захвачен адом, но разрушил державу его и воскрес в третий день. Иосиф продан был Измаильтянам своими братьями как раб – Господь продан ближайшим из своих учеников (из числа двенадцати) за цену раба первосвященникам иудейским.

В богослужебных текстах Великого Понедельника открывается образ Христа – терпеливого страдальца, но вместе с тем мы видим Спасителя не только как страждущего Богочеловека, но и как грозного Судию. Песнопения и тексты Страстной Седмицы преисполнены живого ощущения сочетания в страдающем Господе Божественного и человеческого естества.

«Другую Еву обрет Египтяныню, не победися к неподобному деянию патриарх Иосиф, но ста якоже некий адамант, от страстей не ят греховных» (Канон на Повечерии. Песнь 8, тропарь 2).

Иосиф поправил всю силу греха и приобрел себе светлый венец за победу над Египтянкой – Господь, сошед в ад, своей десницей разрушил там все могущество дьявола; как адамант вышел невредимым из адского огня, не вкусив от греха.

И далее уже явное воспоминание Сошествия во ад Спасителя:

«Како не ужаснется смерть, Спасе мой; како не убоится ад, сретый Тя, по благоизволению к страсти тщащагося, и о неправедных праведна Тя зря пострадати пришедша» (Канон на Повечерии. Песнь 8, тропарь 6).

Эта переключка с Богослужением Великой Субботы не случайна. Евангелие являет Христа кротким и молчаливым Пастырем, творящим необычайные чудеса. Но, поскольку душа человека ленива и нерадива, христиане должны постоянно иметь перед собой образ Всемогушественного Христа, Который «Судия есть помышлений и мыслей сердечных» и пред Которым мы предстанем для ответа в том, насколько мы усвоили урок Страстей Христовых и смогли подражать Господу своей жизнью. Именно поэтому прообраз Милостивого и Кроткого Владыки соседствует с образом грозного Судии, иссушающего бесплодную смоковницу.

#### Бесплодная смоковница

Бесплодная смоковница изображает собой образ беззаконных иудеев.

«Праотец вкуш от древа, яко познася наг и посрамлен, листовия смоковное взем препоясая: соборище бо обнаженное Христа проображашася» (Трипеснец на Повечерии. Песнь 8, тропарь 4).



Листья смоковницы, которыми препоясался Адам – кожаные одежды, в которые он был облачен по совершении первородного греха и после изгнания из рая. Искушив смоковницу, Господь показывает, что Адам не нуждается больше в листьях, то есть возведен к прежней славе. Листьями Адам скрывал грех преслушания Богу. Смоковница – дерево преслушания.

Что же означают листья смоковницы в отношении иудеев и от чего им было прикрываться?

«Законное неплодие проклял еси, яко листовие процветающее писменносенный разум, плодов же дел не имущее за беззаконие: нас же всех благодати сынов, Спасе благослови»(Трипеснец на Повечерии. Песнь 9, тропарь 4).

Во-первых, листья смоковницы символизируют внешнее лицемерие фарисеев и саддукеев, которое не имело никакого плода без истинной и искренней веры. Во-вторых – это тот «закон», которым они прикрывались много раз, по обычаю своему «оцеживая комара»: внешне ревностно следили за его исполнением, на самом же деле только искали удобного способа его обойти ради своих корыстных интересов, чтобы только внешне казаться благочестивыми. Для них позволительно и хорошо все, что служит достижению их гнусных целей. В отношении же Спасителя закон (и Божий, и судебный, и просто человеческий) попирался постоянно, что неоднократно доказывает Святое Евангелие. Листья смоковницы в этом случае – это то внешнее, чем можно прикрыть свою «наготу» («соборище бо обнаженное Христа»), чтобы скрыть от народа свои злодеяния. Скрыть от народа, но не от Бога.

Вот некоторые примеры, подтвержденные отрывками из Евангелия.

При взятии Спасителя в Гефсиманском саду пришел «народ мног со оружием и дрекольми, от архиерей и старец» (Матф. 13,43). Такое количество народа, мечи и колья, видимо были взяты для прикрытия беззакония Иудеев, так как нескольких воинов было бы вполне достаточно для задержания Господа. Участие же в этом деле первосвященников было

вовсе необязательно, но они, желая придать своим действиям законный вид, на самом деле только обнаружили свою злобу, которая соответствовала времени взятия Христа: темной ночи.

Когда Иуда, сожалея о том, что «предал кровь неповинную», пришел к первосвященникам и вернул им 30 сребреников, они ответили ему: «что нам до того? Смотри сам» (Матф. 27,4) и он пошел и удавился. А для ревнителей закона человеческая жизнь оказалась безразличной: ни одного слова утешения не было найдено для этого отчаяния, хотя они сочли необходимым соблюсти храмовую чистоту, сказав: «недостойно есть вложить их в корвану, понеже цена крове есть» (Матф.27,6). И опять исполнение закона не принесло плода, так как истинные плоды веры – человеколюбие и сострадание не были им присущи.

Закон соблюдался синедрионом, когда это было ему удобно; в остальных случаях законом пренебрегали. Вот еще один эпизод из суда над Иисусом Христом: «Когда Он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику?» (Иоан. 18, 22). Не только слуга, но даже сам судья бить подсудимого не имел права, что осталось без внимания старейшин, не говоря уже о лжесвидетелях, ни один из которых не был наказан и о самом смертном приговоре, вынесенном Спасителю [3, 44-58].

Иудеи имели закон, обряды, учения пророков и должны были принести покаяние раньше других народов, но остались бесплодны и чужды Духу Христову, так как только хвалились этими преимуществами и воспринимали их как повод к самовозвышению.

«Сонмище лукавая и прелюбодейная, своему Мужу не сохранившая веру, что держиши завет, егоже не была еси наследница; что хвалишися о Отце, Сына отвергшаяся...» (3 самогласная стихира на Повечерии, «на стиховне»).

Центральным средоточием главных мыслей первых трех дней Страстной Седмицы является тропарь: «Се жених грядет в полунощи и блажен раб егоже обрящет бдяща: недостоин же паки егоже обрящет

унывающая. Блюди убо душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне затворишися, но восстани зовущи: Свят, Свят, Свят еси Боже, Богородицею помилуй нас».

Прежде чем представить Христа осужденным земными судьями, Церковь внушает нам спасительный страх внезапного пришествия Великого Судии и ту бдительность о самом спасении, которую более всего внушал Господь ученикам Своим, отходя на Страдания: «Бдите и молитесь и да не внидете в напасть» (Лук. 22, 46). Этой мыслью полон данный тропарь.

В эти дни, предшествующие величайшему таинству нашего Искупления, Церковь не довольствуется своими наставлениями, поучая верующих словами Самого Христа, ведя за Ним неотступно вместе с Апостолами. Церковь, как мудрая дева, стоит на страже Своего Жениха.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Калаганов А.А., свящ., Красноперов Д.В., свящ. Краткий исторический очерк чина повечерия // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Нижегородская духовная семинария 16 мая 2019 года. Выпуск 1. Нижний Новгород, 2019. – с. 58-62.
2. Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. М., 1991.
3. Афанасий Гумеров, свящ. Суд над Иисусом Христом. М., 2002.

УДК 811.112.2'373(075.8)

**ФУНКЦИОНАЛЬНО-СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ  
СОВРЕМЕННЫХ МЕДИТАТИВНЫХ ТЕКСТОВ**

Кузьмичева Анна Александровна

Нижегородский государственный лингвистический университет

им. Н.А. Добролюбова

anna\_fromm@mail.ru

Собко Руслан Васильевич (иеромонах Лаврентий),

fraterlaurentius@gmail.com

Нижегородская духовная семинария

**Аннотация:** В статье анализируются функционально-стилистические особенности современных медитативных текстов, описываются основные лингвостилистические приемы. В результате исследования выявлены ведущие лексические средства, в том числе активное употребление религиозной лексики, обозначающей основные понятия духовной жизни верующего человека и церковной жизни. Особое внимание уделяется морфологическим и синтаксическим средствам, создающим своеобразие медитативных текстов.

**Ключевые слова:** функциональный стиль, медитация, религиозный текст, религиозная лексика.

**FUNCTIONAL AND STYLISTIC FEATURES OF MODERN  
MEDITATIVE TEXTS**

Kuzmicheva Anna Aleksandrovna

Linguistics University of Nizhny Novgorod

anna\_fromm@mail.ru

Sobko Ruslan V. (hieromonk Lawrence),

fraterlaurentius@gmail.com

Nizhny Novgorod theological Seminary

**Abstract:** The article analyzes the functional and stylistic features of modern meditative texts, describes the main linguistic-stylistic techniques. The

study identified leading lexical means, including the active use of religious vocabulary, denoting the basic concepts of the spiritual life of a believer and church life. Particular attention is paid to morphological and syntactic means, creating the originality of meditative texts.

**Key words:** functional style, meditation, religious text, religious vocabulary.

В современном языкознании выделяется направление, которое в зарубежной и, частично, в отечественной лингвистике получило название *теолингвистика* [1]. Основной акцент в этих трудах делается на изучении религиозной сферы коммуникации, ученые выделяют перспективные направления научного поиска в этой области, к которым относятся «типизация языковых контактов религиозных сообществ, комплексность конфессиональных языковых вариаций, прогностичность полиязычия в религиозной сфере коммуникации, социо-, психо- и нейролингвистические аспекты религиозной коммуникации, а также гибридность, гифенация, полиопциональность субъязыков религиозной сферы» [2, 5]. Отдельного внимания заслуживает изучение жанровых и текстовых разновидностей в религиозной сфере, например, Е.А. Гончарова уделяет особое внимание изучению отдельных жанров и типов текста, свойственных сфере религии и выполняющих специфические функции [3]. Ученые отмечают также важность конфессионального фактора в формировании специфических жанров и типов текста. По мнению Е.В. Плисова, самостоятельное развитие конфессий повлияло на корпус религиозных текстов, свойственных той или иной традиции, а также на конфессиональную специфику в декодировании одних и тех же текстов [4, 63]. В жанровой и текстовой типологии религиозных текстов важное место занимают медитативные тексты, или размышления на духовные темы (*Meditationen*). Этот тип текста обладает специфическим набором композиционных, лексико-грамматических, стилистических особенностей. В качестве материала для анализа были отобраны тексты из сборника духовных размышлений известного немецкоязычного проповедника Ансельма Грюна [5].

При отборе текстов был применен ряд критериев: 1) тематическая однородность (тексты посвящённые таким человеческим ценностям, как дружба, любовь, отношение к труду, отношение к себе и другим людям); 2) коммуникативно-прагматическая специфика текста (отобранные для анализа тексты характеризуются ярко выраженной дидактической направленностью). В качестве прецедентных текстов используются либо ссылки на фрагменты произведений известных писателей, поэтов, философов, мыслителей, либо тематически подобранные фрагменты Священного Писания. Прецедентные тексты, по мнению Н.А. Голубевой, «обладают интерпретативным характером, который позволяет выполнить главную когнитивную операцию – отсылку к прецеденту» [6. С. 272].

Ведущим стилистическим категориальным признаком, позволяющим идентифицировать статус этих текстов, является наличие стилистического контраста, который достигается за счёт сочетания эмоционально-окрашенных слов и религиозной, богословской лексики, а также лексических единиц, обозначающих основные ценности церковной и духовной жизни. И.И. Сулима отмечает: «Язык опосредует нормативно-ценностные системы, он их выражает. В результате язык может быть средством управления вследствие “растворенности” в нем нормативно-ценностных императивов» [7, 16]. Эта характеристика позволяет отнести анализируемые тексты к гомилетическому жанру, внутри которого возможно выделение родственных типов текста – проповеди, «книги памятования», церковного календаря и др. [8; 9].

Рассмотрим особенности на примере текста «Die Seele braucht Feste», он размещён в разделе *Es lohnt sich, die Tage zu leben* сборника духовных размышлений А. Грюна.

Данный текст включает в себя следующие композиционные элементы: заголовок, корпус текста, который имеет трёхчастную структуру (введение, основная часть, заключение). В первой части автор рассуждает о том, что праздники имеют сильное влияние на людей, мы переживаем что-то важное,

когда приобщаемся к празднованию того или иного события, во второй – о времени перед праздником. Перед тем как праздновать и веселиться, человеку нужно многое пережить и о многом подумать, только в этом случае мы ощутим истинную радость от праздника, и в третьей, заключительной, части, автор приходит к выводу о том, что исцеление наших душ может произойти только, если мы полностью предадимся празднику, подойдём к его празднованию обновлёнными. В смысловом отношении текст является монотематическим. Основную тему можно сформулировать следующим образом: «душа любого человека нуждается в исцелении». Для анализируемого текста характерно смысловое единство, он является законченным речевым произведением.

Лексическая специфика организации анализируемого текста заключается в использовании литературно-нормативной, в основном, стилистически немаркированной лексики. Этот подход автора обеспечивает доступность понимания текста читателем. К отличительным лексическим особенностям относятся: употребление религиозной и богословской лексики (*Geburt Jesu, Christus, Bild Gottes, Passionszeit, Auferstehung, Pfingsten, Süchte, Heilung*), употребление лексических единиц, которые обозначают ключевые понятия духовной и церковной жизни (*Seele, Kirchenjahr, Weihnachtsfest, Reinigung, Überprüfung, Frühjahrsputz, Leben*). Следует отметить, что ведущим лексическим средством данного текста является употребление религиозной и богословской лексики, которое, по мнению Ю.Н. Зинцовой, детерминировано «принципом лексической системности» [10].

Для грамматической стороны анализируемого текста характерна однотипность синтаксической организации. Автор использует повествовательные предложения. Он намеренно отказывается от вопросительных и побудительных предложений, поскольку выбранный им способ изложения «рассуждение» предполагает в основном знакомство читателя с позицией автора, а не побуждение к выполнению определённых действий. В синтаксическом и морфологическом отношении предложения

находятся друг с другом в тесной взаимосвязи, которая обеспечивает когезию текста. Среди характерных морфологических средств выделяются использование девербативов на *-ung*: *Bewegung, Wirkung, Verletzung, Kränkung, Reinigung, Überprüfung, Auferstehung, Heilung* и использование субстантивированных глаголов: *Leben, Warten*.

Отдельного внимания заслуживают стилистические особенности анализируемого текста. Основная функция экспрессивной организации заключается в создании фокусировки, в акцентуации внимания читателя на важных аспектах организации гармоничной внутренней жизни. Фокусировка внимания обеспечивается благодаря наличию анафоро-катафорических связей, реализация которых предопределена базовыми категориями когезии и когерентности. С этой целью в качестве основного средства автор использует стилистически обусловленный порядок слов: *Indem wir und bewusst zurück nehmen, indem wir die Nahrung reduzieren und fasten, entdecken wir, wovon wir abhängig geworden sind*. Лексико-грамматическое варьирование будет свойственно и для религиозных типов текста более строгой композиционной организации, например, священнических молитв [11, 90].

В создании образности текста принимают участие фигуры замещения: метафора (*die Fastenzeit ist eine Zeit der inneren Reinigung und Überprüfung, ein Frühjahresputz der Seele*), сравнение (*die Adventszeit als Zeit des Wartens und Sehns*), олицетворение (*Die Seele kommt*). Для фокусировки внимания читателя автор использует фигуру противоположности антитезу: *feiern – fasten, Seele – Leib*. Наряду с этим автор использует многочисленные фигуры добавления, в том числе лексические и грамматические повторы (*Wir brauchen unsere Krankheit nicht zu verdrängen. Die Passionszeit befreit uns von der Illusion, als ob wir ohne Krankheit sein könnten. Aber sie zeigt uns einen Weg, unsere Krankheit anders zu sehen*), эпитеты (*heilende Wirkung, neuer Anfang, innere Reinigung, befreiender Geist, beschädigte Seele*). Н.Н. Прокопьева и Н.А. Голубева отмечают высокий прагматический потенциал, а также видовое и функциональное разнообразие повтора в гомилетических текстах:



«Обращение к данному стилистическому приему обусловлено основной прагматической целью проповедника – оказать учительное воздействие на слушателей» [12, 50].

Таким образом, медитативные тексты обладают набором специфических лексико-грамматических и стилистических средств, которые создают его своеобразие. Вся совокупность проанализированных лингвостилистических средств используется автором для создания воздействующей силы текста. Исследуемые тексты построены таким образом, чтобы быть доступными для понимания не только священнослужителей и верующих, но и остальной аудитории. Для этого автор использует многообразие приёмов, что делает текст более убедительным и понятным для современного человека.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Плисов Е.В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2019. №17(17). С. 73-143.
2. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. 210 с.
3. Гончарова Е.А. Theorie und Praxis der Stilanalyse. М.: Издательский центр «Академия», 2010. 352 с.
4. Плисов Е.В. Религиолекты и конфессиолекты в структуре современного немецкого религиозного дискурса // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2015. №31. С. 50-74.
5. Grün A. Das große Buch der Lebenskunst. 3. Auflage. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2013. 300 S.
6. Голубева Н.А. Грамматические и прецедентные единицы в современном немецком языке: Монография. Н. Новгород: ООО «Типография «Поволжье», 2010. 318 с.

7. Сулима И.И. Бытийный статус языка в образовании // Вестник Мининского университета. 2019. Т. 7, №4. С. 16.
8. Плисов Е.В. Функционально-стилистическое своеобразие типа текста «Andachtsbuch» // Научный вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия «Современные лингвистические и методико-дидактические исследования». 2010. №2(14). С. 17-24.
9. Плисов Е.В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. №1. С. 131-140.
10. Зинцова Ю.Н. Тематический принцип описания религиозной лексики современного немецкого языка // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. С. 201-207.
11. Плисов Е.В. Композиционные и лексико-грамматические особенности священнической молитвы на часах (на примере немецких католических молитв) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2012. №6(70). С. 87-91.
12. Прокопьева Н.Н., Голубева Н.А. Повтор как средство выразительности современной немецкоязычной проповеди // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2014. №27. С. 44-52.

УДК 811. 163. 1

**ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ ПРОРОЧЕСТВА О ПРИШЕСТВИИ МЕССИИ В  
ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОЙ ПСАЛТИРИ**

Ларюшкин Сергей Александрович, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

sergylar@yandex.ru

Кондратьева Александра Дмитриевна,

Нижегородская духовная семинария

nds@nne.ru

**Аннотация:** В данной статье рассматриваются те контексты Псалтыри, которые содержат вероучительные провозвестия о пришествии Мессии. Изучая каждый контекст Псалтыри относительно пришествия Мессии, было выяснено, что пророчества здесь имеют образно-символический характер, и поэтому выражаются посредством определенного слова или словосочетания. Иначе говоря, здесь наличествует двоякий реализм Псалтыри, где слово, помимо своего прямого, имеет еще и сакральное значение, отображающее реалии Божественного духовного мира. В начале мы обращаем внимание на лексические единицы, при помощи которых псалмопевец говорит о тех или иных вероучительных истинах христианства, а затем анализируем какой тип лексики наиболее употребим псалмопевцем при выражении той или иной истины.

**Ключевые слова:** Псалтирь, Мессия, мессианские титулы, пророк Давид.

**THE DOCTRINAL PROPHECIES ABOUT THE COMING MESSIAH  
IN THE OLD CHURCH SLAVONIC PSALTER**

Laryushkin Sergey Alexandrovich, archpriest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

sergylar@yandex.ru

Kondratieva Alexandra Dmitrievna,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

**Abstract:** This article discusses the contexts of the Psalms that contain the doctrine of the coming of the Messiah. Studying each context of the Psalter regarding the coming of the Messiah, it was found that the prophecies here are figuratively symbolic in nature, and therefore expressed through a specific word or phrase. In other words, there is the dual realism of the Psalms, where the word in addition to its direct also has a sacred meaning, reflecting the realities of the Divine spiritual world. In the beginning we pay attention to the lexical units with which the psalmist speaks about certain doctrinal truths of Christianity, and then we analyze what type of vocabulary the psalmist will most use when expressing this or that truth.

**Key words:** Psalter, Messiah, messianic titles, Prophet David.

Актуальность темы исследования обусловлена тем, что анализ различных библейских «лексико-тематических групп дает возможность выявить характерные черты поэтической организации того или иного библейского текста и установить принцип его символической интерпретации, то есть с филологической стороны подтвердить объективность святоотеческой экзегезы» [1, 129]. Кроме того, по справедливому замечанию Л.П. Клименко, важность исследования сакральных текстов на древних языках объясняется неукоснительностью требования «сохранения вероучительных положений религии и языковой базы, лежащей в основе экзегезы священного текста» [2, 85].

Итак, мы приступаем к рассмотрению контекстов, связанных с темой нашей классификации. Это пророчества о пришествии Искупителя Мессии. Всего мы обнаружили около 30 контекстов на данную тему, что составляет 40,5% от общего числа контекстов, составляющих данную тематическую группу. Пророчества о Христе Спасителе выражены следующими лексемами: Законоположитель, Терпение, Положуся во спасение, Оужя, Облацы, Ночь, Сила Твоя, Оутреннее, Нищий, Семя, Сынъ единорожь, Миръ, Поток сладости, Камень, Милость и истина, Нищий и сирый, Светъ и истина,

Мышца, Лице Твое, Мечь, Возлюбленный, Царь, Слово благо, Река, Премудрость, Человекъ, Алтарь, Стены, Честь.

#### Законоположитель

«Постави, Господи законоположителя над ними» (Пс.9,21.) По мнению Евфимия Зигабена, под «Законоположителемъ» пророк понимает здесь Иисуса Христа, ибо Он, подобно царю и законоположителю, дал новый закон, а именно закон Евангельский, или просто сказать Святое Евангелие [3, 98].

#### Терпение

Терпение оубогихъ не погибнетъ до конца» (Пс.9,19) Толковник думает, что пророк здесь убогими называет язычников, терпение или ожидание которых не погибнет до конца, или не будет напрасным. Ожидание же, или «чаяние» есть Христос [3, 57].

#### Положуся во спасение

Ныне воскресну, глаголетъ Господь: положуся во спасение не обинюся о нем (Пс.11,6) По мнению того же толковника, выражение «положуся во спасение» означает «буду пригвожден ко Кресту». Господь, поразив мучителя дьявола древом Креста, даровал нам спасение и полную свободу заблуждения нашего [3, 70].

#### Ужя

Ужя нападоша ми державныхъ моихъ (Пс.15,6)» По толкованию экзегета, «ужя», то есть цепи, могут быть понимаемы, как узы, которые были возложены на Христа, когда Он был ведом иудеями к Пилату [3, 85].

#### Облацы

Темна вода во облацехъ воздушныхъ отъ облистания предъ Нимъ облацы проидоша (Пс.17,12-13) Евфимий Зигабен полагает, что водою пророк называет тайну о Христе, облаками – пророчества о Нем, по той причине, что облака как бы в некотором тумане скрывают обыкновенно в себе то, о чём говорят, то есть воду. Впрочем, в Священном Писании пророчества вообще иногда называются облаками [3, 101].

## Ночь

День дни отрыгает глаголь, ночь ноши возвещает разумь (Пс.18,3) Как изъясняет Евфимий Зигабен, «день» есть Отец, день так же есть и Сын по причине одного Божества. День дню отрыгает слово значит, Отец говорит Сыну. Ночь есть Христос по человечеству, в сравнении с Божеством. Он возвещает богопознание людям [3, 114].

## Сила Твоя

Вознесися, Господи, силою твоею, воспоемь и поемь силы Твоя (Пс.20,14) Эти слова, по мысли толковника, также относятся ко Христу, который, как говорит апостол Павел, есть Божия сила и Божия премудрость (1Кор.1,24) и Который есть Спаситель, по словам евангелиста «Он спасёт народ Свой» (Мф.1,21) [3, 127].

## Утреннее

Въ конецъ на заступление утреннее (Пс.21 надп.) Этот псалом, по мнению Феодорита и Григория Богослова относится ко Христу. Псалмопевец пророчествует о вочеловечении и спасительном страдании Его. Утреннее значит Христово. Ибо Христос называется «Утром», так как по истине Он воссиял в нас, находившихся во тьме заблуждения, как Солнце правды и Свет познания [3, 128].

## Нищий

Яко не уничижи, ниже негодова молитвы нищаго (Пс.21,25) «Нищим» здесь псалмопевец назвал Господа, так как Он родился в семье бедного плотника и вёл образ жизни нищего человека [3, 136].

## Семя

И семя Мое поработаетъ Ему (Пс.21,31) По мнению Евфимия Зигабена, под «семенем» нельзя понимать в данном контексте обыкновенного потомства Давида, которое не всегда было верно Богу, но то семя, которое произошло от него по Божественному обетованию [3, 138].

## Сынъ единорожь

И возлюбленный, яко сынъ единорожь (Пс.28,6) По мнению того же толковника, «возлюбленный» есть Христос, как единорог Он именуется по непобедимой силе и по непорабощенной свободе. Таково животное Единорог – непреодолимо и свободно. Так и Христос называется Сыном Единорога и по одностороннему Своему рождению, как по Божеству, так и по человечеству. Ибо по Божеству Он рожден без матери, и по человечеству – без Отца [3, 167].

### Миръ

Взыщи мира и пожени его (Пс.33,15) По мнению Иоанна Златоуста, мир есть начало благ, и Господь оставил его Своим ученикам, как некое наследство «*Мир оставляю вам, мир мой даю вам (Ин.14,27)*» По словам Василия Великого «взыщи мира» означает: поищи отрешения от смятений мира, приобрети спокойный ум и безмятежное состояние души, которое не колебалось бы страстями и не развлекалось бы ложными учениями. Ищущий мира ищет Христа, ибо Он мир наш [3, 217].

### Потокъ сладости

Упьются отъ тука дому Твоего и потокомъ сладости напоиши я (Пс.35,9) Ты Господи, говорит царь Давид, напоиши уверовавших в Тебя христиан потоком веселия, истекающим из Тебя. Ибо, поток сладости есть течение радостного учения Христова. Называется оно потоком сладости, потому что учение Христово веселит духовно и утучняет души христиан. Исихий под туком дому понимает пречистую кровь, истекшую из ребер Бога Слова, а под потоком – воду, истекшую вместе с кровью Христа [3, 217].

### Камень

И постави на камени нозе мои и исправи стопы моя (Пс.39,3) Свт. Григорий Нисский под «каменем» понимает Господа, который есть Свет и Истина, и Оправдание, и Нетление, которыми уравнивается духовный путь [3, 243]

Милость и истина

Милость и истина выну да заступите мя (Пс.39,12) Некто из толковников пишет, что часто и Спаситель называется милостью и истиной Божией. Первую потому что мы через Него помилованы, а вторую потому что Он Сам сказал «Азь есмь путь и истина и живот» (Ин. 14,6)

#### Нищий и сирый

Блаженъ разумеваый на нища и убога (Пс.40,2) Блаженный Феодорит и Евсевий относят этот стих ко Христу, изъясняя его так: Счастлив тот, кто хорошо принимает Христа, потому что Он есть Бог, который, ходя по земле в нищете не имел для успокоения Своего, где преклонить голову [3, 250].

#### Светь и истина

Посли светь Твой и истину Твою (Пс.42,3) Василий Великий говорит: «Царь Давид светом называет Духа Святаго, а истиною – Сына Божия и молится, что бы Сын и Дух были посланы для спасения человеческого рода (ТБЛ.1.218). По мнению Евфимия Зигабена, под светом и истиною должно разуметь Христа, как Он сам о Себе сказал: «*Я – свет мира*» (Ин.8,12), а так же «*Я есть путь и истина и жизнь*» (Ин.14,6)

#### Мышца

Не бо мечемъ Своимъ наследиша землю и мышца ихъ не спасе ихъ, но десница Твоя и мышца Твоя. (Пс.43,4) По мнению Оригена, царь Давид называет мышцею Спасителя [3, 264].

#### Лице Твое

Лицу Твоему помолятся богатии людстии. (Пс.44,13). Лицем Давид называет здесь главу, а так как глава Христианской Церкви Христос, то будут молиться Ему [3, 279].

#### Мечь

Препояши мечь Твой по бедре Твоей, сильне (Пс.44,4). По мнению Евфимия Зигабена, царепророк представляет Христа не только со стороны безгрешности, но и воином. Мечь есть военное оружие, знак брани Христа с диаволом. Василий Великий считая, что мечем посекающим страстное душевное бедро и умерщвляющим движение похоти. Давид называет Христа.



Исихий считает, что мечем, здесь называется крест, ибо действительно им Христос победил двух врагов, диавола и смерть [3, 273]

#### Возлюбленный

Въ конецъ о возлюбленномъ (Пс.44, надп). Выражение «о возлюбленном» есть сокращение надписи псалма, поскольку этот псалом повествует о Христе. Ибо Он возлюблен у Отца, как Единородный Сын: «Сей есть Сынъ Мой возлюбленный въ немъ же Азь благоволихъ (Мф.3,17) [3, 271]

#### Царь

Глаголю Азь дела Моя цареви (Пс.44,1). По слову блаженного Феодорита, кого надписание псалма называет возлюбленным, то есть Христа, того же начало псалма называет царем [3, 271]

#### Слово благо

Отрыгну сердце мое слово благо (Пс.44,1). Златоуст, Евсевий, Ориген считают, что Давид говорит это Христу от своего лица. Евфимий Зигабен замечает: поскольку Давид понял, что он будет пророчествовать о Христе, великие таинства, поэтому здесь в самом начале он говорит, что будет изрыгать слово доброе и спасительное [3, 271].

#### Река

Речная устремления веселять градъ Божий (Пс.45,5). По мнению толковника. Рекою здесь назван Христос по причине сладчайших слов своего учения, которое напаяет и веселит души христиан, делает их способными к приношению плодов добродетели [3, 285].

#### Премудрость

Уста моя возглаголять премудрость и поучения сердца моего разумъ (Пс.48,4). По мнению блаженного Феодорита эти слова принадлежат апостолам: лик апостольский, нося в устах своих премудрость Божию, то ест Христа, ибо Христос есть Божия премудрость и Божия сила говорил, уста мои произнесут премудрость поскольку, благовествуя о Христе, они своими устами проповедовали Его всему человечеству [3, 297],

### Человекъ

Брать не избавить, избавить ли человекъ (Пс.48,8). Василий Великий объясняет эти слова в том смысле, что в них содержится пророчество о Христе. «Брать не избавить», то есть пророки, будучи людьми, не избавят других людей от диавольского плена. Избавит же их человек, то есть Христос, совершенный человек и совершенный Бог [3, 301].

### Алтарь

Тогда возложить на алтарь твой тельцы (Пс.50,21). Святой Дионисий так изъясняет эти слова. Божественный жертвенник наш есть Христос, на Котором освящается и таинственно всесожигаясь мы оставляем приношения, ибо святит за нас Самого Себя всесвятый Иисус и исполняет нас всякой святости [3, 317].

### Стены

И да созиждутся стены Иерусалимские (Пс.50:20). По словам Кирилла и Евсевия великой стеной является сам Христос, а другими стенами Церкви являются ангельские разумные силы (ЗТП, 317).

### Честь

Оумалиль еси Его малымъ чимъ отъ ангель славою и честию венчалъ еси его (Пс.8:6). По мнению Евфимия Зигабена эти слова могут быть отнесены к Спасителю: венчал Его честию, иначе – превосходством, пред ангелами, почему они нередко служили Ему. Или также выражение «венчал честию» указывает на то именование Иисуса Христа Богом, которое усвоят ему верующие, и на то Богопочитание, которое они Ему воздают [3, 48-49].

Все рассмотренные нами пророчества о Христе можно разделить на однословные и описательные. К первым относятся те, что носят личностный характер, например: Законоположитель. Описательные же могут носить метафорический, метонимичный, или же символический характер. Здесь преимущественно используются метафора и метонимия, например: Ночь, Облаци, или Сила Твоя, Мирь. Экзегетический материал позволяет нам сделать вывод, что Христос изображен в псалмах многогранно. Так

некоторые морфемы говорят о Его Божестве, описывая Его катафатические свойства: Мирь, Премудрость Сила Твоя, или же говорят о Его Человечестве: Человекъ, Нищий и сирый, Царь. Есть и такие, где говорится об отношении людей к Нему: Оужя повествует о событиях перед распятием. Всю лексику можно разделить на несколько тематических групп: а) религиозно-нравственные понятия, б) понятия из области человеческой нерелигиозной деятельности, в) природные явления.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Ларюшкин С., свящ. Функционирование соматической лексики в книге Премудрость Соломона // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2011. 9(9). С. 129-142.

2. Клименко Л.П. К проблеме аутентичности церковнославянского и русских переводов Псалтири царя Давида // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2008. 6(6). С. 85-109.

3. Зигабен Евфимий. Толкование на Псалтирь. Владимир, 1996.

**УДК 22.06**

### **ИУДЕЙСКИЕ ПРИНЦИПЫ ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ**

Мякинин Александр Евгеньевич, прот.,

Нижегородская духовная семинария

pro-myakinin@yandex.ru

Воронов Алексей Александрович, прот.,

Нижегородская духовная семинария

nds@nne.ru

**Аннотация:** В статье рассматриваются герменевтические принципы толкования священных библейских текстов в иудаизме. Речь, в первую очередь, идет о талмудической традиции. Показывается, что иудео-палестинский подход, несмотря на очевидные различия, по сути своей совпадает с иудео-александрийским, оставаясь человеческим предприятием, не проникающим в дух Писания.

**Ключевые слова:** Библия, Ветхий Завет, иудаизм, экзегетика.

## **JEWISH PRINCIPLES OF INTERPRETATION OF THE SCRIPTURES**

Myakinin Alexander Evgenievich, Archpriest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

pro-myakinin@yandex.ru

Voronov Alexey Alexandrovich, archpriest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

nds@nne.ru

**Abstract:** The article discusses the hermeneutical principles of the interpretation of sacred biblical texts in Judaism. It is, first and foremost, about the Talmudic tradition. It is shown that the Judeo-Palestinian approach, despite the obvious differences, essentially coincides with the Judeo-Alexandrian one, remaining a human enterprise that does not penetrate the spirit of Scripture.

**Key words:** Bible, Old Testament, Judaism, Exegetics.

Состояние еврейского народа после вавилонского плена дало толчок для развития иудейского толкования. Семидесятилетний плен, кроме отрицательных имел положительный момент: вместо прежней распущенности, против которой со всей силой ратовали пророки – сильную возбужденность религиозного чувства, усиленное стремление народного духа к Яхве и Его Закону вообще, ко всему национально-священному, но вследствие утраты живого употребления древнееврейского языка понимание Священного Писания стало затруднительным. Вся духовная жизнь иудея была направлена на закон Яхве, на исполнение его и поучении в нем (основной характер направления – номизм). Около времени Христа это номистическое направление дошло до мелочной формальности в определении каждого шага жизни особыми постановлениями с забвением главного в законе. Например, можно ли есть яйцо, снесенное курицей в субботу.

Вследствие потери связи с языком нарастает необходимость в изложении текста Священного Писания на более понятном арамейском. Это изложение первоначально не выходило за пределы буквального смысла, поскольку народу требовалось внимать закону, как выражению воли Иеговы (Неем. 8:3). Оно состояло в буквальном переводе, отчасти перифразе (таргум). С этим истолкованием буквального смысла соединялось простейшее назидание на основании прочитанного истолкованного – вразумлении (Неем. 8:8). Таковы были зачатки иудейского буквального толкования.

Между тем, вскоре по возвращении иудеев из плена вавилонского, Малахия, современник Неемии при Артаксерксе Лонгимане и, следовательно, в половине V века до Р.Х., закончил собой ряд ветхозаветных пророков и с тех пор уже не было человека, который носил бы имя пророка в собственном смысле. Вследствие этого власть управления ходом внутренней жизни человека перешла теперь к софери́м – книжникам, знатокам и истолкователям закона, впоследствии называвшихся мудрецами и раввинами. Источником для руководства духовной жизнью народа стало собрание духовных книг. Все без исключения сферы жизни человека регулировались разветвленной системой повелений и запретов, источником которых постулировалась воля Бога, что предполагало их неизменный характер. Промышление Божие с точки зрения иудея простиралось не только на ежедневную жизнь отдельно взятого индивида, но проявлялось и в истории человечества в целом. Бедствия, постигавшие народ Божий, рассматривались сквозь призму наказания Яхве, тогда как все благое воспринималось как Его благоволение. Поэтому палестинская экзегеза выработала две основные стратегии – этическую и апокалиптическую. Но закон не содержал в себе нормы на все случаи жизни, хотя этого и искала народная ревность. В каноне встречались непонятные места, что послужило началу развития предания человеческого (Мк. 7:8), которое вылилось в Агаду и Галаху.

Агада (евр. – сказание, объяснение) занимается разьяснением этических проблем Торы. Такие объяснения призваны демонстрировать нравственно-практический характер библейских повествований, когда сомнительные с нравственной точки зрения события и действия отдельных персонажей объясняются с точки зрения алегорезы, сглаживающей такого рода недоумения, ориентируя объяснение на нормы народного благочестия.

Галаха – это толкование ритуальных и правовых норм, содержащихся в сакральных иудейских текстах. Если агадические предписания являются желательными к исполнению, то галахические являются обязательными. К примеру, положение о субботнем покое дополняется объяснением, что запрещаются наступательные военные действия, а оборонительные дозволяются. Впоследствии Предание, основываясь на Божественном Законе и усвоил себя авторитетом Божественным, становится выше самого Писания. В отношении этого Предания к Писанию лежит основание к аллегорическому толкованию Писания – Дараш (евр. история, исследование, изыскание). Толкование после пленной эпохи обладало отличительными свойствами: а) После пленные соферим еще жили духом времени, обнимаемого происхождением Ветхозаветных Писаний и, следовательно, были глубже посвящены в тайны истории Ветхого Завета, нежели толкователи позднейших времен; б) Глубокое изучение Писаний давало богатый материал для воспитания, со стороны параллелизма мест Ветхого Завета; в) Соферим были знакомы в значительной степени с подлинными текстом Библии: значение языка еврейского и сродных с ним наречий давало им возможность использовать филологические данные для правильного толкования.

Первыми плодами послепленных соферим были таргумы, столь необходимые для народа. Неканонические и даже апокрифические книги Ветхого Завета представляют еще весьма много данных, свидетельствующих о силе и значении буквального толкования в иудейском отношении к

Ветхому Завету, в истории которого искали указаний на судьбу своего народа.

Внутренний строй и ход жизни после плена принимает общечеловеческий характер самостоятельного дальнейшего развития из данных уже оснований под водительством естественного начала разума и опыта. Возникает синагога, которая имела влияние в обществе, соферим были ее представителями. Они ставили себе задачей сохранение в чистоте отечественной религии после пророков, руководствуясь Священным Писанием. В Синагогах, как местах богослужебных собраний, под руководством соферим читалось Священное Писание с объяснением и нравственным приложением. По тому же образцу возникали школы, в которых подробнее и основательнее изучается Писание и Закон в особенности. Фарисейская секта делается господствующей, так как бо;льшая по количеству и значению часть раввинов примыкала и даже принадлежала ей. Ко времени христианства она олицетворяла в себе общий дух развивавшегося после плена иудаизма, как в своей жизни, так и в учении, а стало быть и в отношении к Ветхому Завету, являясь вместе с тем и строгой хранительницей предания. В далеком прошлом, ситуации связанные с законом Моисея, а так же слова пророков воспринимали как продолжение тех ситуаций в их повседневной жизни. Некоторые предписания Библии, такие, к примеру, как заповедь об обрезании или постановления кашрута, буквально распространялись на иудеев. В тоже время повествования об истории древних евреев тоже экстраполировались на современность. Пророческие речи указывали как на апокалиптическое, так и на ближайшее будущее. Эсхатологические элементы особо рельефно отразились в комментариях – мидрашах. В основе параллелей между прошлым и настоящим лежал типологический метод. Речь, в первую очередь, идет о мессианских пророчествах и об актуальных событиях, которые должны были получить свою значимость через соотнесение с событиями священной истории. К примеру, события жизни пророка Моисея, когда его воспитала

дочь фараона, а потом он стал бороться с египтянами, должны были указывать на то, что Машиах будет жить в Риме, а потом одержит над ним победу [2, 211]. Или, речение пророка Исаии: «Ужас и яма и петля для тебя, житель земли» (Ис. 24:17) реализовалось в несправедном образе действий представителей фарисейской партии.

Во внутреннюю жизнь иудейства стали проникать и сторонние, инородные начала, которые коренятся в условиях до пленных отношений израильтян к иноплеменникам. Можно рассматривать это влияние как ассирио-вавилонское, отразившееся на технической стороне, давши иудейскому толкованию главным образом форму. Персидское влияние отразилось на созерцательной стороне иудейского отношения к Ветхому Завету, особенно в рассуждении ангелологии и демонологии, принесли свой вклад и в иудейское мировоззрение.

Вот при этих условиях развивалась иудео-палестинское толкование Ветхого Завета, выразившееся в Предании. Основное стремление книжников при их толковании – твердо держаться буквы закона, в ложно принятом направлении, при этих условиях, развилось в буквализм с одной стороны и нездоровый аллегоризм с другой, так тесно связанных между собой в иудейском толковании. Вообще же, несмотря на видимое уважение к Писанию, доходившего до суеверного почитания его, крайний произвол в отношении к собственному, подлинному смыслу Писания был господствующим в иудейском толковании. Так из простого буквального толкования выродилось аллегорическое. Чем дальше, тем больше история переходит в Агаду, филология – в искусственную игру букв по их численному и номинальному значению, а знакомство с параллелизмом мест – в средство вырывать, к делу или не к делу, по одному намеку букв и слов, библейские изречения без связи их с контекстом речи. Таким образом, буквальное толкование переходило в мертвый буквализм, который уступил место аллегорическому толкованию, которое в Талмуде уже господствует. Талмуд – главнейший кодекс религии, нравственности, учености иудейства,



получил постепенно оформленность в V веке по Рождестве Христовом. Начало Талмуда совпадает со временем написания некоторых псалмов. Бывшее прежде устным, это предание старцев, постепенно дополняемое мнениями процветавших около времени Христа раввинов во II-III веке, выродилось в Мишну (Mischne – повторение, т.е. писанного в Библии). «К Мишне незамедлило присоединиться еще более богатое вымыслами раввинского предания толкование на нее – Гемара, сперва иерусалимская (около IV века), а затем еще пополненная – Вавилонская (около V века)» [3, 30].

Каббалистическое толкование у иудеев в сущности есть то же аллегорическое, но только со своей технической стороны. Рассмотрим некоторые способы толкования: а) Гематрия – основываясь на численном значении букв еврейского алфавита, есть такой способ, по которому из известного численного соотношения букв в словах выводится совершенно неожиданное и не принадлежащее слову по буквальному его смыслу значение или одно слово объясняет другое, имеющее равное число букв; б) Нотарикон – состоит в том, что одна или несколько букв в совокупности не дающих собою никакого определенного слова, служат символами целых понятий, или же начальные, а также конечные буквы некоторых слов в своем сочетании составляют слово, служащее объяснением тех слов, или какое-либо слово, само по себе ничего особенно не значащее, служит основанием к образованию предложения, начальные или конечные буквы частей которого составляют из себя это слово. Например: Быт. 1:12 – Masriah zera leminehu. Из этого предложения каббалисты выводят понятие mazal – созвездие, светило; в) Алфавитное превращение основано на манипуляции буквами алфавита. Albat – буквы еврейского алфавита в двух рядах располагаются так, что под первыми одиннадцатью буквами остальные одиннадцать располагаются так, что 12 подписывается под 1 – второй ряд. По Athbasch – под первые 11 букв остальные 11 подставляются так, что двенадцатая

приходится под одиннадцатой, тринадцатая под десятой и т.д. В этом способе кроется объяснение перевода сделанного LXX в Иер. 51:1.

Первоначально безвредный каббалистический метод толкования, особенно в руках книжников христианской эпохи, обратил Библию в игрушку и стал свидетельствовать уже не о мудрости, а об утрате уважения к Библии.

Но было бы неверным обвинять новозаветное толкование Ветхого Завета в зависимости от ветхозаветного. И все же среди членов истинной Церкви Ветхого Завета, «святого семени», хранилось семя истины ветхозаветного Божественного откровения и они с радостью приняли Мессию. На этой доброй почве возвращена идея новозаветного толкования Ветхого Завета в духе взаимоотношения обоих заветов.

Существовали и другие толкования Священного Писания, поскольку евреи жили не только в Палестине. Уже при Птолемее Лаге, по свидетельству Иосифа Флавия, весьма многие иудеи были отведены пленными из Палестины в Египет и поселены в чисто греческой Александрии. В эпоху пребывания иудеев в в Александрии под влиянием идей греческой философии совершилось развитие иудео-александрийской ветви толкования.

Живя в преимущественно греческом городе и вращаясь в кругу греков, александрийские иудеи не могли не поддаться влиянию греческого образования, по преимуществу философского, но в тоже время им было дорого и наследие предков – Священное Писание, с которым ознакомились в свою очередь греки. С идеалистически-возвышенными воззрениями Платона греки не могли примирить с кичливостью иудеев, хвалившихся Законом. Появляется стремление примирить Ветхозаветное учение с принципами эллинского умозрения, истолковать сакральный текст привычным для греческого ума способом, устранив из него конфронтационный элемент, для чего применялся аллегорический метод. Первым из сохранившихся памятников, отражающих такой подход, является письмо Псевдо-Аристея

(ок. 100 до Р.Х.), иносказательно изъясняющее ветхозаветные пищевые предписания [2, 206].

Иудео-палестинский аллегоризм имел главным образом традиционную окраску, тогда как иудео-александрійский можно назвать по преимуществу философским, что особенно очевидно из экзегетических сочинений Филона (ок. 20 г. до Р.Х. – ок. 45 г. по Р.Х.). Так, к примеру, «священное слово, – пишет Филон, – исследует, по-видимому, проявления души, которые все благородны и направлены к благу. Вызваны они бывают или обучением, или природными свойствами, или упражнением. Так, первый по имени Авраам есть символ «учительной» добродетели, средний, Исаак, – природной, а третий, Иаков, – той, которая приобретается упражнением» [2, 207].

При таких условиях развития экзегезы александрийские иудеи, предпочитая аллегорическое толкование, естественно пренебрегали буквальным и с презрением относились к представителям традиционного, которое перешло из Палестины в Александрию и сохранялось между иудеями Александрии. Они считали сторонников старой традиции непосвященными в Божественные тайны. Поэтому в памятниках иудео-александрійской письменности мы встречаем лишь немногие примеры чисто буквального толкования.

Стремясь одухотворить букву Писания, иудео-александрійское толкование, однако, в итоге было столь же плотяно, сколько и иудео-палестинское, ибо не в духе Божественном, проникающем Писания, а в духе человеческом (философских представлениях) искало средства к этому возвышению и одухотворению. Вместе с тем, подобно иудео-палестинскому методу, оно даже дальше отстояло от истинности в отношении к подлинному смыслу Писания. Речь при этом идет и о прообразовательном значении ветхозаветных библейских текстов, и об их духовно-назидательном содержании [4]. Лишь в событии Христа «открывается смысл завета Израиля с Богом и миссии избранного народа, его исторического пути» [5, 67].

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. М.: Издательство Православная энциклопедия, 2000.
2. Миллер Т. Византийская экзегеза. Изд.: Братство во имя святого благоверного Александра Невского Н.Новгород, 2001.
3. Корсунский И. Иудейское толкование Ветхого Завета // Общество Любителей Духовного Просвещения, 1899 г., июнь.
4. Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной Церкви / А.В. Ворохобов // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2 (24). С. 22-30.
5. Белецкий А., священник. Проблема хронологии библейской истории // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2010. 8 (8). С. 67. (с. 39-70)

**УДК 264**

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ПЕВЧЕСКАЯ БОГОСЛУЖЕБНАЯ ТРАДИЦИЯ В  
ПЕРИОД РУССКОГО КЛАССИЦИЗМА  
(ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА)**

Мякинина Наталья Евгеньевна,

Нижегородская духовная семинария

[nds@nne.ru](mailto:nds@nne.ru)

Кондаратьева Александра Дмитриевна,

Нижегородская духовная семинария

[nds@nne.ru](mailto:nds@nne.ru)

**Аннотация:** За свою историю русская православная музыкально-певческая традиция накопила большой потенциал. Реализовался ли он в XIX веке – вот вопрос, на который дается ответ в данной статье. Для этого прослеживается возникновение и развитие богослужебной певческой традиции времени русского классицизма, а также выясняется, какой резонанс вызвало в своё время ее появление в богослужении.

**Ключевые слова:** богослужение, богослужебное пение, русский классицизм, Дмитрий Степанович Бортнянский, Петр Иванович Турчанинов.

## THE NATIVE SINGER LITURGICAL TRADITION DURING THE RUSSIAN CLASSICISM (FIRST HALF OF THE XIX CENTURY)

Myakinina Natalia Evgenievna,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary

nds@nne.ru

Kondaratieva Alexandra Dmitrievna,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary

nds@nne.ru

**Abstract:** Throughout its history, the Russian Orthodox musical and singing tradition has accumulated great potential. Whether it was realized in the 19th century is the question to which the answer is given in this article. To this end, the emergence and development of the liturgical singing tradition of the time of Russian classicism is traced, and it is also found out what resonance caused its appearance in worship at the time.

**Key words:** Worship, liturgical singing, Russian classicism, Dmitry Stepanovich Bortnyansky, Peter Ivanovich Turchaninov.

В период русского классицизма высшей точки достигло развитие партесного концерта. В начале века выдвинулась первая плеяда европейски образованных русских композиторов. Поскольку их учителями были итальянские светские мастера (Д. Бортнянский учился у Галуппи, А. Ведель, прот. П. Турчанинов, С. Дегтярев и С. Давыдов – у Сарти), господствующим стал театрально-концертный стиль, не имевший ничего общего с церковным осмогласием и древними распевами. Справедливости ради заметим, что российские композиторы, восприняв европейскую технику и приемы композиции, в той или иной мере добавляли свои – русские и украинские мелодические интонации.

Центральная фигура периода – Дмитрий Степанович Бортнянский (1751-1825). Знаменитый русский композитор, первый управляющий придворной капеллы. Бортнянский постепенно увеличил состав хора с 24 до 60 человек, достиг того, что капелла стала служить исключительно целям

церковного пения, и, по сути, реформировал саму традицию русского богослужебного пения. «Его реформа содействовала необыкновенному развитию хорового пения без инструментального сопровождения. Можно сказать, что именно в то время установившееся требование, чтобы богослужебное пение было бы хоровым, многоголосным во всех случаях, и недопущение в храмах музыкальных инструментов, содействовало такому беспримерному подъёму хоровой а capella культуры, какую мы видим у русских в первой четверти двадцатого века. Это упускается из вида многими новаторами, ... усердно ратующими за введение в православное русское богослужение «хотя бы фисгармонии для поддержания хора»» [1, 268].

В должности «директора вокальной музыки» помимо дирижирования хором и сочинения церковных композиций Бортнянский выполнял функции музыкального цензора. По его настоянию был издан ряд Высочайших указов, охраняющих чистоту церковного стиля. В 1816 году в одном из таких указов было повелено: «Все, что ни поется в церквах по нотам, должно быть печатное и состоять или из собственных сочинений директора придворного певческого хора Бортнянского, или других известных сочинителей, но сих последних сочинения непременно должны печатаемы быть с одобрения Бортнянского».

Бортнянский первым сделал гармонизации древних церковных мелодий, взяв их из церковно-певческих книг, изданных Святейшим Синодом в 1772 году. Бортнянский гармонизовал ирмосы «Помощник и покровитель», «Ныне силы небесные», «Чертог Твой», «Ангел вопияше», «Дева днесь», «Приидите, ублажим Иосифа» и некоторые другие. В этих переложениях Бортнянский:

- приблизительно сохранил характер церковных мелодий, но придал им однообразный размер;
- уложил напевы в рамки европейских тональностей мажора и минора, для чего потребовалось некоторые мелодии изменить;

- ввел в гармонизацию аккорды, не свойственные традиционным церковным ладам.

Самым популярным и узнаваемым его произведением, имеющим распев, считается кондак Рождества Христова «Дева днесь...» болгарского распева. Здесь нет столь часто встречающихся в концертах смыслового несоответствия текста и музыки. Однако Бортнянский воспринимает распев как некий «трамплин», оттолкнувшись от которого можно парить в своем привычном композиционном пространстве. Именно этот факт объясняет весьма неточное следование распеву не только в кондаке «Дева днесь...», но и в других гармонизациях. Особенно отчетливо это видно в заключительном разделе кондака, где для замкнутости формы Бортнянский делает каденцию, которой в распеве нет совсем.

Его творчество вызывало и продолжает вызывать самые противоречивые оценки. Приведём две из них. Ф.П.Львов: «Все музыкальные сочинения Бортнянского весьма близко изображают слово и дух молитвы; ... он нигде не предпочитал бездушного наслаждения слуха наслаждению сердца, внимающего пению говорящему. Он сливает хор в одно господствующее чувство, в одну господствующую мысль...» [2]. П.И.Чайковский: «Я признаю некоторые достоинства за Бортнянским, Березовским и проч., но до какой степени их музыка мало гармонирует с византийским стилем архитектуры и икон, со всем строем православной службы» [2]. Как это часто бывает, истина, находится посередине. В двух главных сферах творчества – сочинении собственных композиций и обработке древних распевов Бортнянский достигает противоположных результатов. Так, многие его духовные концерты и херувимские, удивительно гармоничны с музыкальной точки зрения, безупречны по балансу голосов и логике развития тем. Зная человеческие голоса, Бортнянский писал удобно и достигал прекрасной звучности. Но богатая звуковая сторона его песнопений не служит для него целью и не затеняет их молитвенного настроения. Именно Бортнянский сделал исполнение более

церковным, устранив вычурные виртуозные украшения, свойственные партесному стилю. Вот почему многие его сочинения охотно поются и теперь, умиляя молящихся.

Однако, с точки зрения соответствия богослужению, сочинения Бортнянского весьма уязвимы. Пышный хоровой стиль с обилием имитаций, динамических контрастов и повторов слов нередко приводит к прямым несоответствиям смысла пропеваемого текста характеру звучания, особенно в херувимских [1, 270]. Композиции Бортнянского более настраивают прихожан на восприятие *светского концерта*, нежели на молитву.

Мелодически композиции Бортнянского близки русской и украинской песне, но внутренне они устроены по европейскому образцу, чуждому православному богослужению. Здесь уместна аналогия с планировкой тогдашней столицы Санкт-Петербурга, в котором здания в русском и иных стилях образуют улицы, пересекающиеся характерно для европейских городов, то есть под прямым углом.

Бортнянскому приписывается сочинение «Проекта об напечатании древнего российского крюкового пения». Печатное издание древних мелодий в их подлинном крюковом виде по мысли Бортнянского должно было:

- восстановить историческую связь в развитии богослужебного пения;
- дать возможность желающим «прибегать к этому пению, как к источнику» и «почерпать в нем полезное и лучшее и сообразно дарованиям своим из того делать употребление»;
- прекратить «нелепые и самовольные церковного пения переправы, искажившие и мелодию, и степенный ход ее»;
- открыть возможность объяснения крюковой системы, «которая была бы самым лучшим способом познать подробнее свойства диатонического рода, в каковом идет все церковное пение, противоположно новейшей музыкальной системе»;
- служить средством к единению старообрядчества с православной церковью.



Несмотря на серьезность поставленных вопросов и задач, и влиятельное положение автора, проект остался без движения.

Причиной неизменной популярности церковной музыки Бортнянского историки русского богослужебного пения называют силовое внедрение им европейского светского певческого стиля, мотивируя это его должностным положением главного цензора и директора Певческой капеллы. Однако, нельзя отрицать и заслугу Бортнянского-музыканта: в его сочинениях приятные лирические мелодии сопровождаются несложной гармонией, и поэтому легко ложатся на слух. Сколь бы критично не относились к Бортнянскому ревнители древнерусской певческой традиции, его музыку с удовольствием исполняют уже многие поколения певчих и регентов, а все новые поколения прихожан с умилением её слушают.

Если вклад Бортнянского в церковно-певческую культуру относится, в основном, к области авторских композиций на богослужебные тексты, то главным трудом протоиерея Петра Ивановича Турчанинова (1779-1866) стали гармонизации. Его собственные сочинения зачастую слабы по мысли, грешат злоупотреблением доминантовым септаккордом (чуждым русскому ладовому мышлению), и более подражательны, чем самостоятельны. Напротив, гармонизации Турчаниновым уставных мелодий, в частности, «задостойники» знаменного и путевого распевов являются самобытными. Существенную трудность для их исполнения создаёт широкое расположение голосов, из-за чего они доступны не всем хорам. Стилистически переложения Турчанинова близки к оригинальным обиходным мелодиям с простой гармонизацией. Некоторые из них удачно выражают содержание песнопений, и поэтому производят сильное впечатление на молящихся. Говоря о недостатках гармонизаций Турчанинова, И. Гарднер отмечает, что «основной ошибкой было обязательное втискивание уставной мелодии в симметричный такт, что вызывало или искажение просодии текста, или же искажение мелодии. Со временем, в течение XIX века, слух большинства посетителей храма привык к таким изменениям мелодии: опять-таки, певцы в хоре

инстинктивно выравняли получающиеся искажения просодии текста. И переложения Турчанинова, несмотря на их эпизодические отклонения от буквального следования подлинной уставной мелодии, заняли ... весьма прочное положение в репертуаре церковных хоров» [1, 256]. Заметим, что несмотря на устойчивую популярность, появление гармонизаций Турчанинова вызвало неприятие многих церковных иерархов, и, прежде всего, митрополита Московского Филарета, отметившего, что мелодии «обработаны протоиереем Турчаниновым так неточно с древними образцами, что в них совсем не можно узнать древнего церковного напева» [3, 187]. Столь различное восприятие (клирос и прихожане принимают песнопение с воодушевлением, а церковнослужители – с подозрением) в той или иной степени существовало всегда, и в виде острой репертуарной проблемы дошло до наших дней. Подробнее о возможностях её решения будет сказано в главе III данной работы, здесь же напомним, что главные критерии отбора произведений – не музыкальная красота и гармоничность, а *соответствие богослужению и молитвенность*. Соответствие богослужению подразумевает следование канону, а именно этого, судя по оценке митрополита Филарета, и не хватало гармонизациям Турчанинова.

Музыкальный язык задостойников Турчанинова во многом предвосхищает гармонизации более поздних авторов петербургской школы А. Львова, Н. Потулова и др., но он, как ни парадоксально, значительно богаче: широко используются *divisi* партий голосов, более развит гармонический и модуляционный план, применяются перекрещивания голосов и элементы имитационной полифонии. Этот парадоксальный момент объясняется ориентацией Турчанинова на итальянскую музыку, в то время как Львов и его последователи работали в догматичных рамках гармонии немецкого протестантского хорала.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Гарднер И. Богослужбное пение Русской Православной Церкви. Том II. История. МДА. Сергиев-Посад, 1998.

2. Ковальджи В. Обзор истории церковного пения.  
<http://kliros.ru/istor.html>

3. Мартынов В. История богослужебного пения. М.: РИО ФА, 1994.

**УДК 811.161.1'37**

**ХЛЕБ КАК ДУХОВНАЯ КОНСТАНТА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ:  
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ**

Наумова Елена Васильевна

Нижегородский государственный лингвистический университет

им. Н.А. Добролюбова

[evnaumova@lunn.ru](mailto:evnaumova@lunn.ru)

**Аннотация:** В данной статье исследуются фразеологические единицы и паремии с целью выявления способов концептуализации хлеба как константы русской культуры, отражающих национальную специфику. Установлено, что концептуализация осуществляется через метафоризацию и идентификацию с использованием различных типов синтаксических конструкций.

**Ключевые слова:** фразеологическая единица, паремия, концептуализация, хлеб.

**BREAD AS A SPIRITUAL CONSTANT OF RUSSIAN CULTURE:  
NATIONAL FEATURES OF CONCEPTUALIZATION**

Naumova Elena Vasilevna

Linguistics University of Nizhny Novgorod

[evnaumova@lunn.ru](mailto:evnaumova@lunn.ru)

**Abstract:** This article phraseological units and paremias in order to identify ways of conceptualization bread as constant of Russian culture, reflecting national specifics. It is established that conceptualization is carried out through metaphorization and identification using various types of syntactic constructions.

**Key words:** phraseological unit, paremia, conceptualization, bread.

В современной лингвистике проблема репрезентации действительности в языковой картине мира связывается с выявлением особенностей

концептуализации отдельных языковых фрагментов. Оперативной содержательной единицей картины мира является концепт – явление разноуровневое, одновременно принадлежащее логической и интуитивной, индивидуальной и социальной сферам, чем объясняется неопределенность, размытость содержания данного термина [1, 274-275]. Концепты могут иметь вербальную и невербальную формы. Вербальная форма концепта терминологически обозначается по-разному – «ключевые слова» (А. Вежбицка), «константы» (Ю. Степанов), «метафоры языка и культуры» (Г. Гачев). Основными критериями выбора констант (ключевых слов) являются следующие: частотность, центральность, опорный компонент для создания группы фразеологических единиц (далее – ФЕ), паремий. Вокруг этих слов организуются фрагменты культуры и языковой картины мира.

К «константам культуры» относится *хлеб* (под константой вслед за Ю.С. Степановым понимаем «концепт, существующий постоянно или, по крайней мере, очень долгое время» [2, 84]). Данная константа рассматривается исследователями в различных аспектах: лингвокультурологический и ассоциативный потенциал (М.Л. Ковшова, Е.В. Устьянцева), библейская символика (Е.А. Юрина, Дж. Помаролли). Кроме того, был осуществлен компаративный анализ лексической репрезентации образа хлеба в языковой картине мира носителей русской, немецкой и английской культур (см. подробнее [3]).

Цель данной статьи – рассмотреть специфику концептуализации фрагмента языковой картины мира русского языка, связанного с *хлебом* как константой русской культуры, на материале ФЕ и паремий. Под концептуализацией понимается процесс и результат обобщения и закрепления в единице свойств объекта. Направление концептуализации позволяет выявлять характер обобщения и закрепления свойств объекта. Данная работа является продолжением исследования автором способов концептуализации. Ранее были рассмотрены особенности концептуализации в русском языке природного объекта «лес» (см. подробнее [4]),

пренатального периода на материале русского и китайского языков (см. подробнее [5]).

Способность отдельного этноса определенным образом воспринимать и организовывать (концептуализировать) мир отражается в языке. Наиболее ярко национальная семантика отражена в повышенно экспрессивных паремиологических единицах и ФЕ. Несмотря на низкую частотность употребления паремий в современной устной речи, на постоянную деактуализацию постулируемого ими морального комплекса, они остаются важным языковым материалом при моделировании фрагментов национально-языковой картины мира. «Сгущение мысли» (А.А. Потебня) в паремии или ФЕ традиционно квалифицируется как свидетельство перехода от чувственного восприятия к абстрактному мышлению, углубляющему семантику этих языковых единиц.

Современные словари дают возможность судить о семантике лексемы, репрезентирующей константу культуры *хлеб*. В современном русском языке у лексемы *хлеб* в «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова, Н.Ю. Шведовой зафиксировано шесть значений [6, 862-863]. В «Большом толковом словаре русского языка» под редакцией С.А. Кузнецова дано семь значений: [7, 1445]. Можно констатировать, что в словаре под редакцией С.А. Кузнецова наиболее полно представлена семантика лексемы *хлеб*, при этом шестое и седьмое значения являются фразеологически связанными, выражая идеальное содержание. Следовательно, можно предположить, что дополнительный анализ фразеологической и паремиологической парадигмы, репрезентирующей в языке константу *хлеб*, позволит с наибольшей полнотой выявить признаки концепта.

Языковые единицы для исследования были извлечены из следующих источников: В.П. Аникин «Русские пословицы и поговорки, загадки, детский фольклор», А.К. Бирих, В.М. Мокиенко, Л.И. Степанова «Словарь русской фразеологии», В. Даль «Толковый словарь живого великорусского языка», В.П. Жуков «Словарь русских пословиц и поговорок», А.И. Молотков

«Фразеологический словарь русского языка». В результате анализа ФЕ и паремий нами выявлены восемь групп с символическим значением лексемы *хлеб* (символ гостеприимства, символ дружбы, символ духовности, символ материальности, символ основного продукта питания, символ здорового образа жизни, символ средства к существованию, символ минимума, необходимого для существования).

Продемонстрируем языковые механизмы концептуализации на примере анализа ФЕ и паремий, входящих в группу с символическим значением «духовность».

Данное символическое значение представлено в следующих ФЕ: *хлеб [наш] насущный* – ‘самое важное, жизненно необходимое’ [8, 506]; *хлеб животный* – ‘Спаситель, вера в него и жизнь по нем, пища духовная’ [9, 552]; *хлебы предложения* – ‘12 хлебов, кои возлагались по субботам ветхозаветными священниками на трапезу скинии и иерусалимского храма’ [9, 552]; *богородицын хлеб* – ‘просвира, вынимаемая в честь Ея’ [9, 552]. По происхождению приведенные ФЕ являются библеизмами. Одна из них – усеченная цитата: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» (выражение из молитвы в Евангелии) [10, 603]. В данном случае концептуализация идет через идентификацию. ФЕ представляют собой как функциональные имена (например, *хлеб насущный*, т.е. в соответствии с внутренней формой необходимый для существования), так и идентифицирующие имена (например, *богородицын хлеб*, где во внутренней форме с помощью притяжательного прилагательного задается характеристика). Во всех примерах используется общая синтаксическая модель – атрибутивно-именные словосочетания. Переносное метафорическое значение возникло на переосмыслении ритуальной трапезы. «Преломление хлеба» в переносном смысле означало «есть вместе», «принимать пищу». Эту пищу вскоре стали понимать и в духовном смысле как сакральное действие. «Хлеб жизни» евхаристии вместе с вином становится пищей души. В данном случае интересно, с нашей точки зрения, обратиться к этимологии слова *хлеб*.

Существует несколько гипотез о его происхождении. Многие исследователи считают, что слово заимствовано из германских языков, например, готское *hlaifs* – «каравай хлеба»; др.-в.-нем. *hleib* – «коврига». Другие полагают, что слово хлеб родственно с латинским словом *libum* – «(жертвенный) пирог, лепешка» [11, 341-342]. Как видим, даже этимологически некоторые ученые связывают происхождение слова хлеб с сакрализацией. Г. Бидерманн отмечает, что хлеб у многих народов является сакральным символом, и приводит примеры сакральных ритуалов, связанных с хлебом, у разных этносов. Например, христианские миссионеры, посещавшие народы, у которых основным продуктом питания был не хлеб, а другой вид пищи, сталкивались со сложностями при объяснении сакрального смысла слова *хлеб* (в Китае основой питания был рис, в древней Америке – маис, у эскимосов – кусок тюленьего жира) [12, 287].

У русского этноса произошло наложение смыслов на базе мифологических представлений язычества и догматов христианской религии. Как полагали язычники, хлеб – одна из ипостасей хлебного духа, божества, связанного с идеей плодородия и изобилия, предоставлявшего им все те блага, которые были необходимы для счастливой жизни: богатство, благополучие в доме, обилие детей, уважение соседей. Языческая сакрализация хлеба получила поддержку у христианства. Христианская символика евхаристии (отождествление хлеба с телом Господа) легко сочеталась с древним обожествлением хлеба [13, 614-615].

Обращает на себя внимание, что символическое понимание хлеба как духовной ценности свойственно разным этносам, что отражает универсальность языковых механизмов, единство когнитивно-семантической сферы. Таким образом, использование не только лексем, но и паремиологических единиц и ФЕ для наиболее полного описания вербальных средств, репрезентирующих константу культуры, позволяет получить интегрированное знание субъекта о месте и роли объекта (хлеба) в мире (физическом и духовном).

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. Антология / Под общ. ред. В.П. Нерознака. М., 1997. С. 267-279.
2. Степанов Ю.Н. Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект. 2001. 990 с.
3. Плисов Е.В. Образ хлеба в русской, немецкой и английской картинах мира // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. №2. С. 20-31.
4. Наумова Е.В. Особенности концептуализации природного объекта «лес» в русском языке (на материале толковых словарей) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 4-1(70). С. 143-147.
5. Сьюэй Ч., Наумова Е.В. Особенности вербализации пренатального периода в русской и китайской языковой традициях // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2018. № 43. С. 68-78.
6. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник. 1999. 944 с.
7. Большой толковый словарь русского языка / Под редакцией С.А. Кузнецова. СПб., 2003. 1536 с.
8. Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А.И. Молоткова. М.: Сов. энциклопедия. 1967. 543 с.
9. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4. М.: Рус. яз., 1998. 684 с.
10. Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И. Словарь русской фразеологии: историко-этимологический справочник. СПб.: Фолио-пресс, 1998. 926 с.
11. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. Т. 2. М.: Рус. яз., 1999. 560 с.
12. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М.: Республика, 1996. 335 с.



13. Русские праздники: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия / О.Г. Баранова, Т.А. Зимняя. СПб.: Искусство, 2002. 672 с.

**УДК 241**

## **ТВОРЧЕСТВО СВТ. ТИХОНА ЗАДОНСКОГО И ЭПОХА РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Парилов Олег Викторович, Нижегородская академия МВД России,

Нижегородская духовная семинария

olegparilov@yandex.ru

**Аннотация:** В статье речь идет о специфических чертах эпохи русского Просвещения. В данном контексте рассматривается философское, богословское творчество святителя Тихона Задонского. Его мировоззрение демонстрирует возврат к православным истокам в конце XVIII столетия.

**Ключевые слова:** Просвещение, западничество, установки Нового времени, атеизм, нигилизм, православная традиция, онтология, антропология Тихона Задонского.

## **THE CREATIVITY OF ST. TIKHON ZADONSKY AND THE EPOCH OF RUSSIAN ENLIGHTENMENT**

Parilov Oleg Viktorovich, Nizhny Novgorod Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Nizhny Novgorod Theological Seminary

olegparilov@yandex.ru

**Abstract:** The article deals with specific features of the era of Russian Enlightenment. In this context, the philosophical, theological work of St. Tikhon Zadonsky is considered. His worldview demonstrates a return to the Orthodox sources at the end of the 18th century.

**Keywords:** Enlightenment, Westernism, Attitudes of Modern, Atheism, Nihilism, Orthodox tradition, Ontology, Anthropology of Tikhon Zadonsky.

Восемнадцатый век – век Российского просвещения – был очень плодотворным в развитии русской мысли. Однако первая и вторая половины столетия являют собой разительный контраст. Первая половина отличалась

некритичным восприятием и даже насильственным насаждением западноевропейского культурного опыта, понятым как общечеловеческое. Сама идея Просвещения наследуется у Запада, эпигонски, некритично воспринимаются и ключевые его установки: секуляризация, сведение смыслов жизни исключительно в земной ареал (этим, главным образом, и было ново Новое время западноевропейской культуры). Голландский выученик Петр I, очарованный своими учителями, стремился сразу же перекроить жизнь и души русских людей на европейский лад. Его реформа с неизбежностью носила поверхностный, насильственный характер. В своем рвении российский император стремился быть большим европейцем, чем сами европейцы.

В лице Петра и последовавших за ним императриц православная церковь оказалась в положении гонимой. Апогея гонения на православие достигли во времена императрицы Анны при Бироне. Проповедник Амвросий Юшкевич так вспоминал эти времена: «Благочестие и веру нашу православную ... будто не веру, но непотребное и весьма вредительское христианству суеверие искореняют. О, коль многое множество под таким предлогом людей духовных, а наипаче ученых, истребили, монахов порасстригали и перемучили. Спроси ж за что. Больше ответа не услышишь, кроме того: суевер, ханжа, лицемер, ни к чему не годный. Сие же все делали такую хитростию и умыслом, чтобы вовсе в России истребити священство православное и завести свою нововымышленную беспоповщину» [Цит. по: 1, с. 144].

Однако во второй половине XVIII века ситуация меняется. Определяющее влияние на мировоззрение российского общества в это время оказали европейские события. Идеи французских просветителей – последователей Вольтера: крайний материализм и воинствующий атеизм, заикленность на позитивном научном знании, тотальная ирония, ниспровержение своего исторического прошлого, традиции – создали благодатную почву для буржуазных революций под красивым лозунгом

«свобода, равенство, братство». На деле же «цивилизованная Европа» явила миру ужасающий пример восстания масс, движимых кровавыми зверскими инстинктами. Два знаковых события красноречиво характеризуют духовную ситуацию предреволюционной Франции. Первое – подвиг разума, создание фундаментальной энциклопедии Д. Дидро и его последователями. Второе – изобретение инженером Гильотеном машины для массовых убийств. Не только публичное кощунственное поругание христианских святынь, но и абсолютное обесценивание человеческой жизни явились прямым следствием богохульствующего атеизма. Французские материалисты уничтожают Образ Божий в человеке, отныне он мыслится как животное, слабое и злое (К. Гельвеций) или машина (Ж. Ламетри). Распространение в Европе вольнодумства, революционные события крайне испугали российскую правящую элиту. Российская аристократия вполне обоснованно увидела в этих событиях угрозу государственному строю, общественным нравам.

Часть российского общества заражается европейским вольтеризмом, вольнодумством. Как верно пишет В.В. Зеньковский, «имя Вольтера было знаменем, под которым объединялись все те, кто с беспощадной критикой и часто даже с презрением отвергали «старину» – бытовую, идейную, религиозную, кто высмеивал все, что покрывалось традицией, кто стоял за самые смелые нововведения и преобразования» [2, с. 102]. «Новые идеи» (на деле, скопированные у европейцев) сводились к «скептицизму, иронии, критике общественного строя, осмеянию суеверий, преклонению перед разумом, решительному отрицанию чудес, преклонению перед всем «естественным» [2, с. 103]. Одним из последствий русского вольтеризма явился выросший из воинствующего атеизма нигилизм, активно разрушавший в дальнейшем Российское государство [См.: 3]. Эту связь духа бессмысленного разрушения с атеизмом верно отметил В.О. Ключевский: «Потеряв своего Бога, заурядный русский вольтерианец не просто уходил из Его храма, как человек, ставший в нем лишним, но, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуяннить, все

перебить, исковеркать, перепачкать ... Философский смех освобождал нашего вольтерянца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского» [4, с. 255, 256]. Вторым последствием вольтеринства в России стал радикализм, проявившийся уже в XVIII столетии.

Однако другая часть российского просвещенного общества негативно восприняла «новые передовые» философские идеи Европы, приведшие к социальным катаклизмам. В глазах правящей элиты, дворянства меркнет ореол Запада, Европа отныне не воспринимается как непогрешимый учитель и образец для подражания. Верно пишет Э.Г. Соловьев, что «социальный катаклизм до основания разрушил центр той цивилизации, частью которой притязала быть Россия. Русское дворянство пережило настоящую духовную драму. Цена вестернизации – революция – представлялась чрезмерной. Появляются первые признаки болезненного разрыва значительной части правящей элиты с ее духовной родиной – Западной Европой» [5, с. 101]. Яркий пример – Н.М. Карамзин, творчество которого под воздействием указанных событий эволюционирует от сентиментальной «Бедной Лизы» до «проникнутых духом монархизма и мистической государственности (яркие признаки консервативного мирозерцания – О.П.) «Истории государства Российского» и «Записок о древней и новой России» [5, с. 101]. Как реакция на вольнодумство европейских просветителей, распространение нигилизма, воинствующего атеизма, на разрушительные революционные события в Западной Европе происходит возврат к национальным православным корням, оформляется отечественный консерватизм (князь М.М. Щербатов), развивается православная мысль Митрополита Платона Левшина, Митрополита Евгения Болховитинова, схииархимандрита, старца Паисия Величковского [См.: 6]. Именно в этом контексте следует рассматривать и творчество Святителя Тихона Задонского [См.: 7].

Его духовная деятельность пришлась на один из самых сложных периодов жизни Русской церкви – екатерининский период, с одной стороны,

всеобщего обмирщения, закрытия монастырей, формализации церковной жизни (чего стоит необходимость получения справок о причастии), с другой, – расцвета экзальтированного ложно-духовного мистицизма. Но именно этот трудный «восемнадцатый век озарен образом святителя Тихона Задонского... За официальной, трагической историей Петербургской России мы видим снова и снова другую, никогда не прекращавшуюся: историю медленного собирания духа, «стяжания благодати» [8, с. 382]».

Святитель Тихон родился в 1724 г. в Новгородской губернии в бедной семье сельского псаломщика. При крещении был назван Тимофеем. Учился в духовной семинарии; не окончив курса, сам уже преподавал греческий язык. В 1758 г. принимает постриг, становится ректором этой же семинарии, но уже в 1763 г. возглавляет Воронежскую кафедру, одну из самых сложных: «Население епархии сложилось в основном из случайных поселений беглых людей и раскольников... а народ хотя и отличался простотой образа жизни, но был мало сведущ в православной вере» [9, с. 37, 38]. Он приложил огромные усилия к возрождению епархии, однако сам желал другого: монашеского уединения, молитвы и богомыслия. Оставив кафедру (прошение было удовлетворено лишь с третьего раза), он последние пятнадцать лет жизни провел в Задонском Богородицком монастыре. Был канонизирован в 1861 г. О том, насколько Святитель был почитаем, говорит тот факт, что на торжестве по случаю причисления его к лику святых присутствовало до трехсот тысяч человек.

Именно в монастыре Святитель Тихон в наибольшей степени проявил себя как пастырь и духовный писатель. Сами названия его трудов суть свидетельство жизненной христианской философии, присущей русской православной культуре: «Плоть и Дух», «Об истинном христианстве», «Сокровище духовное, от мира собираемое», «Проповеди краткие», «Письма келейные», «Наставление монашествующим», «Наставление христианское», «Наставление обратившимся от суетного мира» и т.д. Его труды – образец большой учености, но, в противовес западно-богословской отвлеченной

рассудочности, «его ученость сиюминутно поверяется живым опытом, это проповедь, выстраданная жизнью. В жестких рамках схоластической формы – неожиданная для просвещенческого морализаторства XVIII века пронзительность искреннего чувства и гармония простоты» [10, с. 15, 16]. В этом он глубоко русский просветитель, всегда представлявший истины веры в живой связи с нравственными вопросами, с повседневной жизнью. Его основной труд «Об истинном христианстве» – «не догматическая система, а скорее мистическая этика, или аскетика... Это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия, в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта» [1, с. 166]. Знания, философия, считает Святитель, значимы лишь в том случае, если преображают человека, соединяет его с Богом. Сам он так говорит о своей «евангельской философии» в «Сокровище духовном, от мира собираемом»: «Многие красно говорят и пишут, но грубо живут ... Истинный мудрец есть, кто миру юрод, но Христу мудр. ... Обучение христианское состоит в сих пунктах: 1) В познании Бога. Когда Бога будешь познавать, то будешь умудряться, но внутрь, а не вне... 2) В воздержании и умерщвлении страстей и похотей, которые воют на душу ... Учись убо познавать себе, да познаеши, коль великое бедствие крыется в тебе, и будешь тщаться от того избавиться... 3) В правде и любви к ближнему... 4) Всякое человеческое тщание и усердие, без помощи Божией, не сильно. Ибо плоть всегда хочет обладать человеком; и разум наш без просвещения Божия слеп» [11, с.195-197]. Как видим, в контексте русского православного онтологизма философию автор трактует как образ жизни. В пику западноевропейской раздвоенности ума и сердца, мыслитель выражает ключевую черту русской православной ментальности – целостность человека, его духовно-телесного состава, знания и жизни [см.: 12].

Онтологизмом, идеей целостности проникнута его антропология. Признавая скорбность исторического бытия человека, он призывает сосредоточиваться не на внешних бедах и несчастьях, но познавать свое

несовершенство и окаянство и тем вставать на путь спасения: «Рождается человек на беды... Живет и воспитывается в бедах... Беден вне человек, но и внутрь беден... Как начало здравия есть познание и признание немощи: тако начало христианского блаженства, познать и признать свою бедность и окаянство. ... Великое просвещение и мудрость есть смирение, которое бывает от познания своей бедности и окаянства. ... Учись убо того, да с успехом будешь учиться христианской философии» [11, с.198-201].

Мысли об умной сердечной молитве, ведущей к внутреннему очищению и сосредоточению человека, понимание сердца как духовного центра личности («Сердце сие есть начало и корень всех деяний наших. Что бо ни делаем внутрь и вне нас, сердцем делаем») [13, с.110] – все это позволяет считать святителя Тихона представителем исихазма на русской почве, последователем Сергия Радонежского и Нила Сорского [См.: 14].

Итак, Феофан Прокопович, с одной стороны, и Тихон Задонский – с другой демонстрируют разительный контраст между началом XVIII века с его западничеством, настроенностью на прогресс, обновление в духе Нового времени, стремлением к внешнему успеху; и концом столетия, когда происходит возврат к византийским, русским православным корням, истокам.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев: «Путь к истине», 1991.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: YMCA-PRESS, 1948. Т.1, ч. I-II.
3. Париллов О.В., Треушников И.А. Проблема «Запад – Восток» в русской религиозной философии XIX – начала XX века. Н. Новгород: НЮИ МВД РФ, 1999.
4. Ключевский В.О. Очерки и речи. М.: Тип. П. П. Рябушинского, 1913. Т. II.

5. Соловьев Э.Г. Возвращаясь к истокам отечественного консерватизма // С верой в Россию. Российский консерватизм: история, теория, современность / Ред. А.В. Фролов. М.: ВОПД «Наш дом – Россия», 1999.
6. Париллов О.В., Треушников И.А. Проблема «Запад – Восток» в русской религиозной философии. Н. Новгород: НА МВД России, 2002.
7. Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н., Касьян А.А., Париллов О.В и др. Теология. Н. Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, 2015.
8. Шмеман А. Исторический путь Православия. М.: Изд. «Паломник», 1993.
9. Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. М.: «Самшит», 1995.
10. Тихон Задонский. Письма. М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006.
11. Тихон Задонский. Творения в 5-ти томах. Т. 4-5. М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.
12. Собко Р.В. (иером. Лаврентий), Гуторов Ю.А., Пешков А.А., Плаксин В.А., свящ., Гимоян С.А., прот. Нравственная характеристика понятий «ветхий» и «новый» человек в творчестве свт. Тихона Задонского // Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. С. 241-248.
13. Тихон Задонский. Творения в 5-ти томах. Т. 1-3. М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.
14. Климов О.С. «Евангельская философия» Тихона Задонского в контексте русской духовной культуры // *Litera*. 2017. № 2. С. 54 - 73.



## ПРОБЛЕМА БРАКА И ПОЛА В МАНИХЕЙСКОМ ГНОЗИСЕ

Пешков Алексей Адольфович,  
Нижегородская духовная семинария  
alekse-peshkov@yandex.ru  
Гуторов Юрий Александрович,  
Нижегородская духовная семинария  
gutorow@bk.ru

**Аннотация:** В статье концептуализируется манихейское учение о браке и поле. Показывается, что манихейство, исходя из кардинальных дуалистических установок, отрицает половые отношения, деторождение и брак, считая их недопустимыми с сотериологической точки зрения.

**Ключевые слова:** манихейство, гностицизм, брак, половые отношения.

## THE PROBLEM OF MARRIAGE AND SEX IN THE MANICHEAN GNOSIS

Peshkov Alexey Adolfovich,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
alekse-peshkov@yandex.ru  
Gutorov Yuri Alexandrovich,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
gutorow@bk.ru

**Abstract:** The article conceptualizes the Manichean teaching on marriage and gender. It is shown that Manichaeism, on the basis of cardinal dualistic attitudes, denies sexual relations, childbearing and marriage, considering them unacceptable from a soteriological point of view.

**Key words:** Manichaeism, Gnosticism, Marriage, sexual relations.

Манихейство как религиозное течение возникло в III в. н. э. и получило название по имени своего основателя Мани, который считал, что изначально существовала одна единственная религия, но потом она была искажена

разными «еретическими толкованиями», так произошли зороастризм, буддизм, христианство, которые, соответственно, возглавили Заратустра, Будда и Христос. После них возникла, якобы, необходимость в объединении всех имеющихся религий, в их синтезе, для чего и был послан на Землю с миссией он – Мани. Однако, претендуя на звание мировой религии, манихейское учение стало одной из самых живучих сект, распространившихся по всему миру.

Претендуя на роль пророка мировой религии, Мани искусно соединил в своем учении основные положения различных религий: так, из зороастризма он взял понятия о добре и зле и искажил их; из буддизма – закон перевоплощений; из христианства – необходимость покаяния и из вавилонской астрологии – устройство небесной сферы. Сплав различных религиозных течений был отшлифован им с виртуозным мастерством. Характерные черты этого еретического учения можно отследить по дошедшей до нас книге «Кефалайа». От страницы к странице автор настойчиво проводит свою основную идею – о смешении Света и тьмы, Добра и зла как принципе устройства нашего мира.

По мнению Мани, изначально во Вселенной были две равные силы — Свет и тьма. Они располагались, не соприкасаясь, вертикально друг к другу: Свет – в высоте, а тьма – в бездне. Творения Света были духовны и нематериальны. К ним относились миры богов и ангелов. Основой же тьмы была Материя (иногда она называется грехом или помыслом смерти). Все творения ее были агрессивны, безобразны и смертны. Потом непреодолимая граница между Светом и тьмой была нарушена вследствие того, что тьма «позавидовала» Свету и решила его захватить:

«Мрак повел борьбу со Светом, желая царствовать над сущностью, которая ему не принадлежала; он разделил Свет. По такой великой необходимости от Отца Величия вышла сила, т.е. Первочеловек, он облекся во всеоружие Света, смирил всего неприятеля и распял его в пяти стихиях светлых, они же – всеоружие Света остались в бездне, смешавшись с пятью

стихиями мрака» [1, 55-56]. Так Мани распял мрак в пяти стихиях светлых, а Свет смешал со стихиями мрака. В результате смешения возник наш мир, в котором Материя взрастила свои плоды. Недозревшие из них и сброшенные на Землю, так называемые «выкидыши», стали прародителями Адама и Евы, от которых произошли другие люди. Причем возникновение человека описывается следующим образом: «Она (материя – авт.) хочет сконцентрировать большую часть света в индивидуальном творении в качестве противовеса творению божественному. Для осуществления этого плана избираются мужской демон, Ашкалун (Сакла), и демоница, Намраэль. Чтобы воссоединить павшие на землю частицы света, которые присутствовали в уродцах, Ашкалун проглатывает всех этих уродцев мужского рода, в то время как женские передаются. Соответственно, Намраэли. Затем Ашкалун вступает с Намраэлью в сексуальную связь, и она рождает от него сначала Адама, затем Еву; первая пара людей. Таким образом, человечество возникло благодаря отвратительному сочетанию каннибализма и секса» [2, 93]. Человек при этом стал орудием смешения Добра и зла.

В отличие от ветхозаветного иудаизма и традиционного христианства, где человек воспринимается как органическая многосоставная целостность [3, 38; 4, 88], Мани соотносит душу со Светом, а тело с мраком, т.е. тело, якобы, захватило душу и влечет ее «к злым делам, ко всем грехам страсти, к идолослужению, к лжеучениям заблуждения, к унижению рабства, и она постоянно служит вещам преходящим, служит зверям, нечистым и грязным, которые уродливы видом и обличем. Она облачилась в заблуждение и забвение, забыла свою сущность, род и корень, не ведая молитвы и призывов к Нему, стала враждебна Отцу своему небесному, презрела и отвратилась сама от себя, она зла, возлюбила Мрак и не желает обратиться к собственному Свету» [1, 131-132]. Таким образом, душа, следуя Мани, осквернена и полностью подчинена телу, то есть греху.

Зороастрийцы же считали, что душа и тело едины, а к телу относились, как к «храму духа». Человек по своей природе – духовная сущность, его душа и тело сотворены Хормаздом, душа – Фраваши – предсуществует телу. В начале творения Хормазд созвал совет с Фравашиами всех людей, и он знал, что если они согласятся спуститься на Землю, чтобы вести борьбу со злом, то это обеспечило бы ему победу над Ахриманом. Таким образом зороастризм не знал дуализма духа и материи, зороастрийский дуализм в равной степени проводил границу и через духовный и через материальный миры. Так и в материальном мире были слуги Хормазда (домашние животные, звезды и пр.) и слуги Ахримана (хищники, насекомые, змеи, планеты). Мани проинтерпретировал зороастрийский дуализм в платоническом ключе.

У Мани силам Света принадлежит только мир идей, а всем материальным миром владеет тьма, т.е. Добро и зло противопоставлены, таким образом его взгляды не соответствуют зороастрийскому представлению о мире, как благом творения Хормазда, в которое внесено искажение Ахриманом. В зороастризме второе начало не противопоставляется первому, а рассматривается как его искажение, т.е. зороастризм - монотеистическая религия, а манихейство признает и Бога, и дьявола. В манихействе тело человека служит дьяволу, тогда как в зороастризме бессмертная душа человека соединяется с его телом в единое гармоничное целое, которое будет восстановлено в последнем Воскрешении.

В каждом умозаключении Мани понятия Света и тьмы смешаны, Свет почти всегда осквернен тьмой или находится в ее власти, а светлая душа находится во власти «темного» тела. Манихейская доктрина расценивается в зороастризме как ересь, она служит питательной почвой для возникновения различных форм аскетизма и мистицизма.

По манихейским заповедям человек истинной веры не должен задерживать пребывание жизни на Земле, чтобы спасти свою Душу и после смерти взойти к Свету. Материя борется за душу человека и стремится удержать ее во мраке. Для этого 12 духов заблуждения спускаются со знаков

Зодиака и поселяются в душах людей. Если человек не преодолеет заблуждений, его душа не возносится после смерти, а снова возрождается, но в другом теле. А отъявленные грешники идут в геенну огненную, где будут пребывать до конца мира.

На протяжении всей истории Свет освобождается от смешения и возносится ввысь, а остающийся Свет в душах людей все время дробится, т.к. человеческий род плодится, и Света становится все меньше и меньше. Перед концом мира его останется так мало, что грешники одержат верх над праведниками. Тогда «Помысел жизни» соберет остающийся Свет воедино и сделает из него «Последнее изваяние», которое вознесется ввысь. Для уничтожения материального мира после этого будет послан Огонь. Божества будут судить людей. Души грешников – мужчин и женщин будут разделены и никогда не смогут больше воссоединиться. Согласно утверждениям Мани, главная задача для истинного праведника состоит в том, чтобы поскорее покинуть этот мир. А значит, нельзя вступать в половые отношения и участвовать в деторождении. Также грешно заботиться и о материальном преуспевании. Мани считал, что основной рычаг развития и процветания материального мира – это зависть. Именно она движет людьми, толкает их на неблагоприятные поступки, тормозит уход из этого мира.

Фактически, манихейская концепция зависти подменяет собой творческую силу Создателя. С точки зрения зороастрийской этики, забота о материальном благополучии – одна из главных задач праведного человека. Отношение к жизни у зороастрийцев таково, что они считают ее Божественным даром и стараются прожить достойно. Аскетизм не поощряется в зороастризме. Согласно пехлевийским текстам, первый долг зороастрийца состоит в исповедании Религии, второй долг – в том, чтобы жениться и продолжить свой земной род. Живя в согласии с добрыми делами, не участвуя в грехе, праведный человек способствует очищению мира от скверны.

Манихейство же видит в отношениях мужчины и женщины только грех. Один из принципов манихейской ереси – уничтожение того, что хорошо с точки зрения разумного человека, и возвеличивание того, что дурно. И это типично именно для гностической традиции. Хотя Мани и проповедовал в персидской культурной среде, детство и юность свою он провел среди элкасаитов, «в южно-вавилонской, гностической, точнее, мандейской баптистской общине» [2, 47]. Именно отсюда, а не из зороастризма он заимствовал космологический дуализм духа и материи, как противостоящих и противоположных начал.

В манихействе было понятие трех печатей: печати уст, печати рук и печати груди. Именно третья «печать» предписывала манихеям «абсолютное половое воздержание, а также запрет брака. Уже сексуальное влечение само по себе является как плотское чувство чем-то дурным, однако размножение считается еще худшим проступком, ибо из-за него замедляется воссоединение частиц света» [2, 145-146].

В манихействе отвержение брака и деторождения достигает пика радикализации, причем явно видны и метафизические основания данного явления. Манихейство противопоставляет духовное и материальное как противостоящие друг другу онтологические категории. Любое соединение духа и плоти преступно и недопустимо. Такая спиритуализация, нивелирующая мироздание, может быть названа закономерным итогом развития гностической традиции.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Кефалайа. М.: Восточная литература, 1998.
2. Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001.
3. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37-50.

4. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. С.87-96.

**УДК 27**

## **ИСТОРИЯ УЧРЕЖДЕНИЯ И ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ СИМБИРСКОЙ ЕПАРХИИ**

Плаксин Виктор Александрович, иерей,

Нижегородская духовная семинария

v.plaksin.90@yandex.ru

Уланов Михаил Владимирович, иерей,

Нижегородская духовная семинария

ulanov-nn@yandex.ru

**Аннотация:** В статье рассматривается функционирование церковных структур города Симбирска в составе патриаршей области и Казанской митрополии в XVII в. Особое внимание уделено обстоятельствам учреждения самостоятельной Симбирской епархии в XVIII веке.

**Ключевые слова:** Симбирская епархия, патриаршая область, Казанская епархия, Симбирская губерния.

## **THE HISTORY OF THE ESTABLISHMENT AND INITIAL DEVELOPMENT OF THE SIMBIR DIOCESE**

Dozhdev Vyacheslav Evgenievich,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

szo@nne.ru

Ulanov Mikhail Vladimirovich, Priest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

ulanov-nn@yandex.ru

**Abstract:** The article discusses the functioning of church structures of the city of Simbirsk as part of the patriarchal region and the Kazan Metropolis in the 17th century. Particular attention is paid to the circumstances of the establishment of the self-reliant Simbirsk diocese in the 18th century.

**Key words:** Simbirsk diocese, patriarchal region, Kazan diocese, Simbirsk province.

Город Симбирск был основан в 1648 году по указанию царя Алексея Михайловича. Примерно в этом же году в городе была построена первая церковь. Первое время существования г. Симбирска все бывшие в нем церкви и монастыри причислены были к патриаршей области, находились в полной зависимости от казенного патриаршего приказа и составляли, вместе с церквями, построенными в селениях Симбирского уезда, Симбирскую «десятину», т.е. особый церковно-административный округ патриаршей области.

В патриаршем управлении термин «десятина» обозначал не столько территориальный округ, сколько совокупность приходов, предоставленных, в административно-финансовом отношении, ведению «поповского старосты». Этим делением на более мелкие административные единицы облегчался поповским старостам надзор за жизнью и деятельностью духовенства, и сокращались разъезды их для сборов денежной дани, которой была обложена каждая церковь. Для приходских же священников деления на десятины делало менее обременительными сношения их с местными административными центрами.

«Из документов, хранящихся в архиве Министерства Юстиции видно, что в 1651 году Симбирск был присоединен к патриаршей области, по отписке и переписным книгам протопопа Сергия. В 1657 году Симбирская десятина отдана митрополиту Казанскому и Свияжскому Лаврентию, с условием взноса в патриаршую казну ежегодно по 50 рублей. Но у митрополита с духовенством «учинился спор и Симбирской десятины попов челобитье». Причиной спора оказалось, по всей вероятности, требование дани в большем размере, чем священники платили раньше патриарху. В виду этих недоразумений, в 1659 году состоялся царский указ, в силу которого Симбирск с уездом был изъят из Казанской митрополии и приписан обратно к патриаршей области» [1, 78].



В книгах казенного патриаршего приказа Симбирск числиться до 1667 года, после чего снова утверждается за Казанской митрополией.

27 ноября 1681 года царь Федор Алексеевич, по совету патриарха Иоакима, издал указ о том, чтобы архиереям именоваться «по степеням» и каждому архиерею иметь в своей епархии подвластных ему епископов (викарных), причем определено было в каких именно городах должны быть викарные епископы и где иметь им довольствие.

По этому указу, в городе Симбирске дано Казанскому архиепископу «на удовольствие», из Богородицкого (Успенского) монастыря, 200 дворов. В таком положении духовное управление Симбирска и его уезда находилось до конца 18 столетия [1, 78].

Затем, 16 октября 1799 г. последовал указ о приведении епархиальных границ сообразно границам губерний и об учреждении новых епархий.

В этом указе, между прочим, сказано: «во второклассной Казанской епархии быть губернии Казанской, да по ближайшей смежности с оною и удобности, губернии Симбирской»; а так как по соединении двух губерний в одну епархию, число церквей в ней должно значительно увеличиться, то «не находя надобности учредить в Симбирской губернии особого архиерея, полагается управлять епархией местному Казанскому архиерею с пособием викарного архиерея».

Однако вскоре викарный епископ Казанской епархии был упразднен указом от 27 января 1802 года, в связи с тем, что при открытии новых, Оренбургской и Саратовской епархий, от Казанской отошло много церквей. Лишь спустя 30 лет, 10 февраля 1832 года, состоялось учреждение самостоятельной Симбирской епархии.

Синод, в своем докладе по поводу учреждения новой епархии, приводит следующие соображения: «Количество народонаселения и пространство земли, которое признается достаточным для того, чтобы составить отдельную губернию, по тем же соображениям, должно быть принятым за основание при учреждении отдельной епархии. А для

правильного однообразия в распределении частей управления и для удобства сношений между духовным и светским начальствами, следует наблюдать, чтобы пределы губернии совпадали с пределами епархии. По этим началам были открываемы, постепенно, архиерейские кафедры в тех губерниях, которые их не имели, и, наконец, осталась только одна Симбирская губерния без самостоятельной епархии, между тем как в этом представляется настоятельная необходимость» [1, 78].

В Казанской губернии в то время было 406 приходских церквей, а церковных причтов 607, в Симбирской же губернии было 603 церкви и 788 причтов – количество, для одной епархии обременительное, однако, вполне достаточное для образования на этой базе двух епархий.

При этом в Казанской губернии было 213 приходов из разных народностей новокрещенных, требовавших особенного попечения. В одной Симбирской губернии было 109 таких приходов; кроме того, в Казанской губернии было «совсем непросвещенных светом Евангелия... 115 682 души одного только мужского пола и в Симбирской – 34 503 души» [2, 11].

Хотелось в этой связи упомянуть и о вечной проблеме нехватки образованного духовенства, поскольку в то время число «ученых священников, в сравнении с неучеными, весьма незначительно, в особенности в Симбирской губернии, так как, с одной стороны... духовенство этой губернии, по отдаленности, затруднялось отдавать детей в Казанскую семинарию, а с другой – окончившие курс в той семинарии охотнее размещались по церквам, ближайшим к месту пребывания епархиального начальства» [2, 11].

На основании приведенных выше соображений Св. Синод определил:

1. Учредить новую Симбирскую епархию, которой в порядке епархий быть в третьем классе после Оренбургской.
2. Епископу сей епархии именоваться «Симбирским и Сызранским».

3. Пребывание Симбирскому епископу иметь в Симбирске, где для проживания его со всем архиерейским штатом и консисторией построить в третьеклассном Покровском монастыре приличный дом на счет казны, а до устройства оногo иметь ему жительство в монастырских настоятельских келиях.

4. Штат Покровского монастыря, обращенного в архиерейский дом, перевести в сызранский Вознесенский монастырь.

Открытие Симбирской семинарии оставить на будущее усмотрение правящего архиерея, а до того времени детям священно – и церковнослужителей этой епархии продолжать обучение в Казанской семинарии.

Это определение Синода было высочайше утверждено *10 февраля 1832 года*.

По штату ново учрежденного архиерейского дома. Положено было архиерею жалование 1000 рублей и ему же «за хлеб и прочую всякую собственно для него принадлежащую провизию, а также на содержание экипажа. 1600 рублей» [1, 82].

При архиерейском доме назначены: эконом, духовник, два крестовых иеромонаха, ризничий (он же и казначей) и при нем копиист, два иеродиакона, житенный (он же сушильный), чашник, два архиерейских келейника, 4 служителя при архиерее и 40 человек разной прислуги (истопников, хлебников и пр.). Тем же штатом учрежден хор архиерейским певчих (24 человека) и определено иметь при архиерейском доме богадельню на 25 лиц обоего пола. Однако, эту богадельню так и нет открыли вследствие тесноты и неудобства помещений в покровском монастыре, ассигнованные же на ее содержание деньги (250 рублей в год) раздавались бедным лицам духовного звания.

В состав Симбирской епархии вошла вся тогдашняя Симбирская губерния, включавшая в себя 10 уездов: восемь, составлявших собственно Симбирскую губернию в дореволюционные годы, и, кроме того,

Самарский и Ставропольский уезды, которые с 1851 года отошли к вновь образованной Самарской губернии, где была учреждена самостоятельная епархия. 10 февраля Николай 1 утвердил доклад Священного Синода и издал (Высочайший указ), в котором на архиерейскую кафедру новоучрежденной Симбирской епархии назначался Минский архиепископ Анатолий. И первым правящим архиереем стал архиепископ Анатолий (Максимович). Высокопреосвященный Анатолий прибыл в Симбирск 8 мая 1832 года. Вступление его в должность состоялось 15 мая и ознаменовалось архиерейским служением в кафедральном соборе.

Умудренный опытом долголетней жизни архиепископ Анатолий много потрудился при открытии и устройстве Симбирской епархии и ее духовно-учебных заведений. Благодаря заботам первого Симбирскаго архипастыря, 2 сентября 1840 года в Симбирске открыта Духовная Семинария в доме бывшего купца Косолапова по Большой Саратовской улице (ныне ул. Гончарова), 15 сентября 1841 года высокопреосвященный Анатолий освятил Свято-Троицкий кафедральный летний собор памятник первой отечественной войны.

В 1842 году по глубокой старости и упадку сил, вследствие прошения архиепископ Анатолий был уволен от управления Симбирской епархией на покой в Сызранский Вознесенский монастырь. Здесь он скончался 14 февраля 1844 года и погребен в монастырской церкви Феодоровской Божией Матери.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Мартынов П. Симбирск за 250 лет его существования. Симбирск. 1898.
2. Аржанцев Б. Метропольская М. Архитектурная летопись Симбирска. Ульяновск. 1991.

УДК 811.112.2'373(075.8)

## СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ВОЗВЫШЕННОЙ ЛЕКСИКИ В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОЙ ПРОПОВЕДИ<sup>1</sup>

Плисов Евгений Владимирович

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы

Минина

e\_plissov@mail.ru

Лукишин Алексей Николаевич

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы

Минина

lukishinan@std.mininuniver.ru

**Аннотация:** В данной статье исследуются основные стилистические особенности употребления возвышенной лексики в современной немецкоязычной проповеди. Установлено, что возвышенная лексика обладает коммуникативно-прагматической полифункциональностью, которая связана с реализацией основных коммуникативных функций проповеди.

**Ключевые слова:** возвышенная лексика, проповедь, стиль, полифункциональность.

## STYLISTIC FUNCTIONS OF ELEVATED VOCABULARY IN THE GERMAN SERMON

Plisov Evgeny Vladimirovich

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University

e\_plissov@mail.ru

Lukishin Aleksey Nikolayevich

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University

lukishinan@std.mininuniver.ru

**Abstract:** This article explores the main stylistic features of the use of elevated vocabulary in modern German sermon. It is established that elevates

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках реализации государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект «Мультилингвизм и социум: анализ современной социолингвистической ситуации на материале языков европейских стран».

vocabulary possesses communicative and pragmatic multifunctionality, which is associated with the implementation of the main communicative functions of the sermon.

**Key words:** elevated vocabulary, sermon, style, multifunctionality.

В последние годы обозначился устойчивый интерес лингвистов к изучению религиозных текстов, религиозной коммуникации, религиозного дискурса. При этом наибольшее предпочтение отдается проповедническому жанру, в этих работах проповедь рассматривается как специфический вид языковой коммуникации, часто предметом исследования становится лингвостилистический аспект жанра, изучаются коммуникативно-прагматические особенности современной немецкоязычной проповеди [1; 2; 3; 4; 5].

Функционально-стилистические особенности рассматриваемого текста выражаются с помощью конкретных орфографических, лексических, грамматических и стилистических средств. Одним из ведущих лексических средств, служащих для создания стилистического своеобразия рассматриваемого типа текста, является возвышенная лексика.

В лингвистике категория возвышенного традиционно изучается в рамках стилистики при исследовании выразительных ресурсов лексики, реже – синтаксической и фонетической подсистем языка. Комплексное описание возвышенной лексики немецкого языка было предпринято А.П. Ялышевой, которая выделила свыше 4 тысяч слов, сопровождаемых в немецких словарях пометой *gehoben* [6]. Конечно, далеко не все слова определяются как возвышенные всеми словарями одновременно, однако здесь заслуживает внимания сама способность лексем к продуцированию «возвышенных» значений.

Многие ученые называют возвышенными, в основном, те слова и выражения, которые имеют в системе языка оттенок торжественности, приподнятости, и рассматриваются при этом как экспрессивные синонимы к нейтральным словам (Э.Г. Ризель, К.А. Левковская, Н.А. Богатырева, Л.А.

Ноздрина, Н.М. Наер). Однако более справедливым представляется мнение, согласно которому возвышенные слова были закреплены в сознании носителей языка за текстами, в которых выражаются чувства, естественные по отношению к предметам и явлениям, возвышающимся над уровнем обыденности, общественно значимым явлениям. Лексика из этих текстов впитала в себя свойственный им эмоционально-приподнятый, торжественный тон, который ощущается у нее и вне контекста. В этом видится и причина близости книжной и возвышенной лексики (О.С. Ахманова, Е.Ф. Петрищева, А.П. Ялышева).

Особенно важными представляются эти замечания в контексте изучения религиозных текстов, где возвышенная лексика может быть не только маркером стиля, но и предмета повествования, когда речь идет о предметах и явлениях единичных, уникальных, связанных с индивидуальностью своего источника. Как правило, это возвышенные слова, для которых характерна узкая функционально-семантическая специализация (преимущественная однозначность). Например: *Als Er von der Erde ging, übergab Er sie der **Obhut** des himmlischen Vaters Selbst; Beurteile dich auch nicht nach deinem eigenen **Gutdünken** und verlass dich nicht auf das Urteil der Menschen!* (примеры приводятся по изданию К. Шёнборна [7]). В этих контекстах почти всегда речь идет о так называемых высоких денотатах – обозначениях высоких и значительных предметов, явлений, ситуаций. В основе рекуррентности номинаций лежит, по мнению Ю.Н. Зинцовой, «принцип лексической системности» [8, 206]. И.В. Матвеева также справедливо замечает: «То, что один и тот же экстралингвистический элемент может обозначаться разными средствами, свидетельствует о глубинной идентичности значимых элементов языка» [9, 100].

В предыдущих работах исследователи отмечали тесную взаимосвязь архаизмов и возвышенной лексики [10], при попытке выявить динамический потенциал архаизмов было установлено, что «изменчивость языка, как и стремление к сохранению своих основных свойств, а также способность

держат в резерве устаревающие и устаревшие элементы, составляют сущность самого языка» [11, 22]. Однако применительно к гомилетическим текстам функции возвышенной лексики, как правило, не совпадают с функциями архаизмов. Проповедник чаще всего стремится не архаизировать свою речь, не передать исторический колорит, а выразить почтительное отношение к описываемым денотатам.

Наибольшую группу возвышенных слов, встретившихся нам в проповеднических сочинениях, составляют глаголы. Обычно действия, имеющие место в отношениях человека и Бога, а тем более – в отношениях Божественных Ипостасей, требуют обозначения, которое не смешивало бы их с действиями в отношении других людей (*kundmachen, verheißen, gebieten, willigen, bekunden, sich anvertrauen, erhören, sich verneigen, vollbringen, kundwerden*). Стремление избежать повседневности, выделить действия, совершаемые Богом, из ряда привычных, приводит к использованию особой лексики, которая часто не воспринимается как возвышенная в контексте отношений Бог-человек: *Offenbart Gott aber Seine Herrlichkeit in unserem Leben, dann sollte dies für uns nicht ein Anlass zur Selbstgefälligkeit oder gar zur Überheblichkeit sein, sondern wir sollten uns dankbar und in Demut vor Ihm verneigen, dem Herrlichkeit und Ehre gebühren.*

Связано это с тем, что Бог часто открывает себя мистически, и мы далеко не всегда можем видеть Его действие как таковое. Однако использование указанных глаголов для обозначения действий между людьми, несомненно, приводит к особой оценочности – возвышенности: *Das bekundet uns auch Markus im letzten Vers seines Evangeliums*. Стилистическая высота, некоторая риторичность таких слов обусловлена традицией их употребления в соответствующих сферах, преимущественно письменной речи. В этом контексте важным представляется замечание И.И. Сулимы, который указывает: «Язык опосредует нормативно-ценностные системы, он их выражает. В результате язык может быть средством управления



вследствие “растворенности” в нем нормативно-ценностных императивов» [12, 16].

К релевантным признакам возвышенного слова относится также наличие особого словообразовательного формата: *der Friede, das Herz*. Кроме того, как возвышенные могут быть маркированы морфологические варианты слов, редкие словоформы: *die Erden; hat geoffenbart*.

В ходе исследования было установлено, что для анализируемой возвышенной лексики характерна коммуникативно-прагматическая полифункциональность. Следует отметить, что мы выделили возвышенную лексику, наиболее характерную для проповеди, а также взаимодействие этого стилистического средства с планом выражения основных коммуникативных функций проповеди: возвышенные слова призваны выполнить некоторые функции, связанные с Богообщением и человекообщением, а также функции, относящиеся к личностной сфере. Вместе с тем, возвышенная лексика выполняет и стилеобразующую функцию, являясь факультативным категориальным признаком проповеднического стиля.

## БИБЛИОГРАФИЯ

7. Агеева Г.А. Религиозная проповедь как специфический вид языковой коммуникации (на материале современных немецкоязычных проповедей): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иркутск, 1998. 21 с.

8. Морозова Е.В. Особенности жанра современной христианской церковной проповеди. Лингвистический аспект (на материале немецкого языка): дис. ... канд. филол. наук. М., 1998. 180 с.

9. Плисов Е.В. Функционально-стилистическое своеобразие типа текста «*Andachtsbuch*» // Научный вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия «Современные лингвистические и методико-дидактические исследования». 2010. №2(14). С. 17-24.

10. Прокопьева Н.Н., Голубева Н.А. Повтор как средство выразительности современной немецкоязычной проповеди // Вестник

Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2014. №27. С. 9-19.

11. Голубева Н.А., Прокопьева Н.Н. Прецедентная функция религиозных вокативов в дискурсе // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2014. №25. С. 44-52.

12. Ялышева А.П. Возвышенная лексика современного немецкого языка (Семантика, происхождение). Саранск: МГПИ им. М.Е. Евсевьева, 1990. 161 с.

13. Schönborn Christoph, Kardinal. Mein Jesus – Gedanken zum Evangelium. Wien: Molden Verlag, 2002. 283 S.

14. Зинцова Ю.Н. Тематический принцип описания религиозной лексики современного немецкого языка // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. С. 201-207.

15. Матвеева И.В. Парадигматические характеристики компонентов поля персональности в современном немецком языке // Актуальные проблемы германистики, романистики и русистики. 2011. №1. С. 99-103.

16. Плисов Е.В., Хамидулин А.М. Динамический аспект архаизации немецкой лексики // Казанская наука. 2018. №11. С. 171-173.

17. Плисов Е.В. Архаизация лексики в немецком языке: динамический аспект. Нижний Новгород: Мининский университет, 2019. 64 с.

18. Сулима И.И. Бытийный статус языка в образовании // Вестник Мининского университета. 2019. Т. 7, №4. С. 16.

**УДК 23**

## **СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЕДИНСТВЕ ЦЕРКВИ**

Семенов Арсений Владимирович, иерей,

Нижегородская духовная семинария

Senyavv2@rambler.ru

Белецкий Алексей Николаевич, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

belosvet-nn@yandex.ru

**Аннотация:** Настоящая работа ставит своей целью раскрыть учение о Церкви, как оно отразилось в древне-христианской письменности, в творениях, св. отцов и учителей Церкви, в частности, св. Игнатия Богоносца, св. Климента Римского, св. Киприана Карфагенского, св. Иринея Лионского и Климента Александрийского. Она рассчитана на обзор первичного христианского сознания первых трех веков христианства в лице перечисленных церковных писателей.

**Ключевые слова:** христианство, Церковь, единство Церкви, экклезиология, святы отцы.

#### **THE PATRISTIC DOCTRINE OF THE UNITY OF THE CHURCH**

Arseny V. Semenov, priest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

Senyavv2@rambler.ru

Alexey N. Beletsky, Archpriest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

belosvet-nn@yandex.ru

**Abstract:** This work aims to reveal the doctrine of the Church, as it was reflected in the ancient Christian writing, in the works of the Holy fathers and teachers of the Church, in particular, St. Ignatius the God-bearer, St. Clement of Rome, St. Cyprian of Carthage, St. Irenaeus of Lyons and Clement of Alexandria. It is designed to review the primary Christian consciousness of the first three centuries of Christianity in the person of the listed Church writers.

**Key words:** Christianity, Church, unity of the Church, ecclesiology, Holy fathers.

Единство Церкви св. отцы понимают двояко. Церковь удина при всем множестве своих членов и частных церквей. По этой причине она не может не разъединяться, ни разделяться, так что всякая часть христианства, не

состоящая в союзе с этой единой Церковью, не имеет общения и с ее жизнью. Церковь – единственное учреждение, в котором можно спастись: отдельно от этой церкви не может образовываться никакая другая истинная церковь. «Церковь кафолическая, – пишет св. Киприан Карфагенский, – одна, она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема, но должна быть совершенно сплочена и скреплена связью священников, взаимно к себе привязанных» [1]. Она – единство нераздельного и целостного дома и для верующих нет другого дома, кроме единой Церкви.

Вся христианская Церковь с первых дней своего существования всегда сознавала свое единство. И это сознание было в ней настолько живо, что оно проникало собой решительно всю жизнь христиан. Все уверовавшие в Господа Иисуса Христа соединялись в Нем, как единой главе Церкви, в одно нераздельное целое. Все христиане были проникнуты и оживотворены одним и тем же Духом Святым и связаны между собой самым прочным союзом единой веры и братской любви. «Не одного ли Бога и одного Христа имеем мы? Не один ли дух благодати излит на нас, и не одно ли призвание во Христе? Не члены ли Христовы все оправдываемые одной верой во Христа, составляющие Его единое Тело? Не должны ли поэтому они представлять собой единое братство, в котором все члены искренны, чистосердечны и незлобивы друг другу», - пишет св. Климент Римский [2].

Таинство единства неразделимо, поэтому церковному единству несколько не противоречит существование отдельных, рассеянных по всей вселенной, церквей, управляемых епископами. Св. Киприан поясняет это аналогией: «Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на коне... Отдели солнечный луч от его начала, – единство не допустит существование отдельному свету; отломи ветвь от дерева, – отломленная потеряет способность расти. Равным образом. Церковь, озаренная светом Господним, по сему миру распространяет лучи свои, но свет, разливающийся повсюду,

один, и единство тела остается нераздельным. По всей земле она распространяет ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство; при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеянием плодотворения» [3]. «Служение епископа есть служение единства и в единстве. Исходя из этой идеи, отцы Церкви защищают высокую роль епископского служения. Служение, которое предполагает ответственность личного спасения за вверенную паству» [4, 88].

Единство Церкви выражается во взаимном внутреннем и внешнем единстве ее членов как между собой, так и со Христом, Св. Игнатий Богоносец сравнивает это единство то с органическим единством тела, то с единством храма Божия, построенного из многих камней и имеющего один жертвенник, то с единством хора, состоящего из многих голосов, но поющего одну стройную песнь [5]. Основанием внутреннего и нераздельного единства между верующими является, с одной стороны, воля Самого Основателя и Главы Церкви – Иисуса Христа, а с другой – единство Бога. Св. Киприан Карфагенский пишет: «Молился Он (Христос) за всех, говоря: "не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино..." (Ин. 17, 20-21). Велика благодать и любовь Господа в устройении нашего спасения!... Смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единении, в каком Отец и Сын едино есть. Господь, внушая нам, что это единство происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: Я и Отец – едино (Ин. 10,30)... Итак, Бог один, один Христос и одна Церковь Его» [3]. Нарушение церковного единства, по св. Киприану, есть прямое оскорбление Самого Бога, неверие в таинство Пресвятой Троицы и утрата вечного спасения.

Св. Ириной Лионский говорит, что ради объединения всего человечества в Церкви воплотился сын Божий. «Он явился в последние времена и как краеугольный камень собрал и соединил дальних и ближних...

все верующие образуют из себя как бы одного человека, имея одно сердце и одну душу» [6].

Тайна этого объединения совершается в людях посредством веры и любви. Эти две добродетели являются как бы проводниками, посредством которых жизнь Христова изливается в душу верующего. Они способствуют превращению этой жизни в собственную жизнь души человека. Через них Христос как бы воплощается в душу верующего, и в этом отношении, по словам Игнатия Богоносца, «вера есть плоть Господа, и любовь есть кровь Иисуса Христа» [5].

Единство веры является выражением единства Церкви. У всех христиан общие исповедания, общая вера, и эту веру св. Киприан называет вселенской верой. Только в Церкви есть чистая вера, и единство ее не может быть отдельно от единства Церкви. Тому, кто не соблюдает единства Церкви, нельзя думать, что он хранит веру. «Враг, – пишет св. Киприан, – изобрел ереси и расколы, что ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. Служители его возвещают вероломство под предлогом веры, антихриста под именем Христа» [3].

Разногласие в вопросах веры разрушает церковное единство. Однако же разногласие в церковных порядках, в тех или иных местных обычаях, по св. Иринею Лионскому, единству Церкви нисколько не препятствует. Такой взгляд св. отца изложен в письме к римскому епископу Виктору, хотевшему порвать связь с малоазийскими церквами из-за другой, отличной от римской практики времени празднования Пасхи. Св. Ириной писал: «различие ... произошло не в наше время, но гораздо прежде, – у наших предков, которые, вероятно не соблюдали в этом большой точности и простой, частный сой обычай передавали потомству. Те не менее, все они сохранили мир, и мы живем между собой в мире, и разногласием касательно поста утверждается согласие веры» [7].

Единство Церкви св. отцы не обуславливают только единством веры, но говорят и о живом единстве между членами Церкви. Особенно подробно и

ясно выражена эта мысль у св. Киприана Карфагенского. По его учению, вера только в соединении с любовью дает право вступать в живой союз со всем христианским братством. Необходимость любви для верующих вытекает, по св. Киприану, из общей идеи о Церкви, как Телу и Невесте Христа, с Которым она необходимо должна жить одной жизнью. А так как любовь составляет одно из существенных свойств жизни Божией, то этот же закон любви должен быть главным началом и жизни Церкви. Любовь – основание всех добродетелей, союз братства, основание мира, крепость и утверждение единства, она больше веры и надежды, она предшествует благодетелю и мученичеству, и вечно пребудет вместе с нами у Бога – в Царствии Небесном. Христос заповедал нам твердо хранить союз привязанности и любви, и кто не соблюдает братской любви, тот не может быть мучеником, да и какую любовь хранит тот, кто предается раздорам и оставляет Церковь [3].

Между членами Церкви единение должно быть не только внутреннее, духовное, но и внешнее, видимое, хотя последнее в то же время является по своему характеру и духовным, потому что все то духовно, что делается в Иисусе Христе [5]. Внешнее единение является не только естественным выражением существования последнего. Для сохранения внутреннего единения верующих со Христом и между собой, по св. Игнатию Богоносцу, необходимы частые собрания Евхаристии: она – «плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, пострадавшего за наши грехи, но воскрешенная Отцом и Его благодати» [5].

В Евхаристии единение Христа с членами Церкви настолько тесное, что св. Киприан уподобляет его смешению воды и вина в чаше Господней: «Как вино и вода неразрывно и тесно соединяются между собой и не могут отделиться одно от другого, так точно ничто не может отделить от Христа Церкви, то есть народа, составляющего Церковь, твердо и непоколебимо пребывающего в вере и связанного всегдашней неразрывной любовью» [5].

Кроме Евхаристии, средством единения верующих является таинство

Крещения. Тела наши, как выражается св. Ириней Лионский, получили единство посредством бани, ведущей к нетлению, а души через Духа [7].

Церковная иерархия, состоящая из епископов, пресвитеров и диаконов, также является объединяющим началом, условием целостности и единства уверовавших во Христа. По справедливому замечанию А.А. Пешкова, «святоотеческий взгляд первых веков глубоко переживает иерархичность Церкви» [8, 76]. Она управляет религиозной жизнью верующих и направляет ее к одной определенной цели. Св. Климент Римский говорит: «Представим себе воинствующих вождей наших: как стройно, как усердно, с какой подчиненностью исполняют они приказания. Не все начальники, не все тысяченачальники или стона начальники, или пятидесятина начальники и т. д. Но каждый в своем чине исполняет приказания царя и вождей. Не могут существовать ни высший без низших, ни низшие без высших. Все они связаны обоюдной нуждой, и отсюда-то общая польза. Или возьмем для примера наше тело. Голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы... Пусть же сохраниться целым тело наше во Христе Иисусе, и пусть каждый повинуетя ближнему своему сообразно степени, на которой поставлен дарованием Его» [2]. Иерархия, как объединяющее начало в Церкви, не стоит вне ее и не находится в отчужденном положении по отношению ко всем членам Церкви. Она имеет самое близкое и внутреннее отношение к обществу верующих. Это общество и иерархия во главе с епископом образуют одну нераздельную семью. Члены этой семьи все до одного проникнуты одной и той же мыслью и чувством. Все они, стремясь достичь одной общей цели, помогают общему делу, чем кто может, соответственно своими силами и своему положению. Без иерархии с епископом во главе, по св. Игнатию Богоносцу, нет Церкви. Но как голова не может родиться отдельно без членов, так в теле Церкви все члены необходимы и являются спутниками друг другу. Они, будучи богоносцами, храмононосцами, христоносцами и святоносцами, все вместе составляют одно тело Церкви. Св. Киприан говорит: «Церковь заключается в епископе, клире



и всех стоящих в вере» [9]. Епископ – орган внешнего единения вселенской Церкви. Кафолическая Церковь сплочена и скреплена связью священников, взаимно между собой связанных. Если кто из епископов отпадет от союза своих соепископов и единства Церкви, то не может удержать епископства. Поэтому епископы должны соблюдать между собой мир и не вступать в распри. Согласие со всем епископством охраняет каждого отдельного епископа от заблуждений и тем самым ограждает Церковь от разделения. Многочисленность представителей церквей ничуть не противоречит общему единству, а напротив, обеспечивает его. Каждый предстоятель частной церкви целостно участвует в епископстве, имея полную свободу в управлении своей церковью. Он управляет ею по своей воле и делает отчет в своей деятельности Господу [3]. Но, руководствуясь чувством взаимной любви, он поддерживает живое общение с предстоятелями других церквей, делится с ними сведениями о положении своей церкви, дает полезные советы, если это необходимо другим, и принимает советы от них.

Особенно живое общение, единомыслие и согласие церквей наблюдается на соборах. Собор – орган, объединяющий Церковь главным образом, в лице ее представителей – епископов. На епископах как на апостольских преемниках лежит прямая обязанность более полно и совершенно знать истину и охранять ее от всякой лжи и заблуждений. Так, по сообщению св. Киприана, на соборах епископы осуждали еретиков. Определения соборов имели авторитет и силу: здесь звучал голос всей вселенской Церкви.

Кроме епископов на соборах присутствовали пресвитеры, диаконы и народ. Присутствие первых должно было ободрять и усугублять в епископах дух ревности по истине. На римском соборе 251 г. Пресвитеры наравне с епископами высказывали свои мнения и даже писали Киприану Карфагенскому о том, что они решили на соборе [10]. Диаконы, как и простой народ, не принимали деятельного участия в ведении дела на соборе, хотя в отдельных случаях (как это позже было со св. Афанасием Великим) к

их мнению прислушивались. Не нужно забывать, что диаконы были помощниками своих епископов (архидиаконы) и, естественно, оказывали определенное влияние на них. Присутствие народа на соборе не было без всякого значения для общей цели собора. Многочисленное собрание верующих с большим вниманием следило за рассуждениями и с полным доверием ожидало от собора – истины. Конечно, это не могло не налагать на совесть действовавших, на соборе лиц особенной обязанности – с полным вниманием и беспристрастием обсуждать и выяснять обстоятельства, имеющие значение в решении предложенного вопроса. Таким образом, собор объединил пастырей и пасомых, или, иначе, всю Церковь.

При таком точном и ясном определении внутренних и внешних объединяющих начал, составляющих необходимое условие существования и единства Церкви, становится очевидным, что вне Церкви Христовой нет и быть не может другой такой же церкви. Может появиться вне и отдельно от Церкви общество, похожее на Церковь, но это не будет Церковь, основанная Господом и устроенная апостолами.

Климент Александрийский в защиту единственности Церкви говорит: «Одна Церковь истинная та, которая есть самая древняя... А что составились соборы (еретические) позднее кафолической Церкви, это доказать не трудно» [12]. И эта именно Церковь, по Клименту Александрийскому, есть на земле единая и единственная, в которой люди находят спасение. Стремясь доказать, что еретические общества не есть Церковь, Климент употребляет и другой, еще более основательный аргумент. Он обосновывает единство и единственность апостольской Церкви единством Божества. «Ибо как един Бог и един Господь, то истинное достоинство выражается единством во образ единого начала. Итак, единая Церковь, которую ереси усиливаются рассечь..., уподобляется природа Единого. Единой мы называем древнюю кафолическую Церковь по ее существу, по понятию о ней, по ее началу и превосходству... Из единства вытекает и преимущество Церкви, равно как и начало ей устройства; превосходя все прочее, она не имеет ничего подобного

себе или равного» [12].

Св. Ириней Лионский также говорит, что Церковь во вселенной только одна. «Церковь, хотя рассеяна по всей вселенной даже до концов земли, – пишет св. Ириней, – но приняла от апостолов и учеников их веру в Единого Бога Отца Вседержителя... и во Единого Иисуса Христа Сына Божия, воплотившего для нашего спасения, и в Духа Святого, чрез пророков возвестившего все домостроительство Божие... Принявши это учение и эту веру. Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, как я выше сказал, тщательно хранит их, как я выше сказал, тщательно хранит их, как бы обивая в одном доме, одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце, согласно проповедует это, учит и передает, как бы имея одни уста» [6].

Св. Киприан говорит, что хотя Церковь, с возрастающим плодотворением расширяясь, и дробится на множество, но она одна. Несмотря на то, что церкви рассеяны по всему миру, они соединены узами единства так, что образуют один народ, совокупленный в единство тела союзом согласия. Все, отделившиеся от жизненного начала, потеряет жизненную силу и не может само собой ни жить, ни дышать. Разве могут иметь что-либо общее с Церковью общества, отделившиеся от нее, когда они через свое отделение потеряли то жизненное начало, из которого истекает вся жизнь Церкви, когда в них уже нет и не может быть той истинной жизни, которой живет Церковь Христова. По учению св. Киприана, сам дух разделения и вражды, отличающий отделившиеся от Церкви общества, в противоположность духу любви Христовой, которая одушевляет Его Церковь, ясно говорит, что в этих обществах нет Церкви и они находятся вне ее. «Хитон Христов не был разделен и разодран, – пишет св. отец, – но достался в целости одному, кому выпал по жребию, и поступил в обладание не испорченным и не разделенным... Он имел единство свыше, происходящее с неба от Отца, а потому не мог быть разодран теми, кто получил его в обладание, но целостно и навсегда удержал крепкую и нераздельную свою связь. Поэтому не может обладать одеждой Христовой тот, кто раздирает и

разделяет Церковь Христову» [3].

Итак, согласно учению св. отцов. Церковь есть только одна. Правда, во всем мире существует много местных, частных церквей, но одна и та же Божественная истина, содержащаяся в них, одна и та же вера и непрестанная любовь как к Основателю Церкви, так и к ее членам, и одно и то же епископство, – все это делает их равными между собой и объединяет настолько, что они составляют одно огромное и стройное целое – вселенскую Церковь. Все же отделившиеся, подобно гностикам, монтанистам и новацианам, от этой единой католической Церкви, не могут составлять отдельную церковь: они искажают истинное учение Христово. Составляя иное учение из мнений других, еретики стараются учить новому, выдавая самих себя за изобретателей составленного ими учения [7]. Поэтому у еретиков и наблюдается шаткость и нестойкость в началах их учения и постоянная сбивчивость с пути, которым они думают дойти до истины. Отсюда у них разногласие, отсутствие любви и разделение.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Киприан Карфагенский, свщмч. Письмо к Флоренцию Пупиану о поносителях. [http://www.odinblago.ru/kiprian\\_1/54](http://www.odinblago.ru/kiprian_1/54)
2. Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам. [http://mstud.org/library/c/clem\\_rome/1cor\\_03.htm](http://mstud.org/library/c/clem_rome/1cor_03.htm)
3. Киприан Карфагенский, свщмч. Книга о единстве Церкви. <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/659>
4. Пешков А.А. Экклесиология А.С. Хомякова в оценке академического богословия начала XIX – начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I – III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2017. 15 (15). С. 57-98.
5. Игнатий Богоносец, свщмч. Послания. <https://pravbiblioteka.ru/reader/?bid=67544>
6. Иринеи Лионский, свщмч. Против ересей. [https://azbyka.ru/otechnik/Irinej\\_Lionskij/protiv-eresej/1](https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/1)

7. Иринеи Лионский, свт. Из послания к епископу римскому Виктору по случаю спора о Пасхе. [http://www.odinblago.ru/iriney\\_tvorenia/8](http://www.odinblago.ru/iriney_tvorenia/8)

8. Пешков А.А. Учение А.С. Хомякова о соборности в свете святоотеческого богословия I – III веков // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. 11 (11). С. 71-86.

9. Киприан Карфагенский, свщмч. Книга о падших. [https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian\\_Karfagenskij/o\\_padshih/](https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/o_padshih/)

10. Письмо римского клира Киприану Карфагенскому. [https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian\\_Karfagenskij/pysma/](https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/pysma/)

11. Киприан карфагенский, свщмч. Письмо къ Магну, о крещеніи Новаціанъ и о получившихъ крещеніе въ болѣзни. [https://rusportal.ru/index.php?id=church\\_fathers.cyprian\\_carthage01\\_1879\\_064](https://rusportal.ru/index.php?id=church_fathers.cyprian_carthage01_1879_064)

12. Климент Александрийский. Строматы. <http://www.odinblago.ru/stromati2/3>

УДК 282; 284

## НАСЛЕДИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА И ЗАПАДНАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ

Семикопов Даниил Викторович,  
Нижегородская духовная семинария  
[semydan@gmail.com](mailto:semydan@gmail.com)

Семенов Арсений Владимирович, иерей,  
Нижегородская духовная семинария  
[Senyavw2@rambler.ru](mailto:Senyavw2@rambler.ru)

**Аннотация:** В статье рассматривается теологическое наследие блаженного Августина в связи с его влиянием на развитие специфических сотериологических подходов на Западе. Показывается, что теологические воззрения Августина неразрывно связаны с контекстом эпохи и догматическими спорами относительно благодати Божией и свободы воли человека. В то время как последующие интерпретаторы наследия Августина

зачастую используют его наследие вне учета этих контекстов, что приводит к сомнительным интерпретациям.

**Ключевые слова:** Блаженный Августин, сотериология, благодать, свобода воли, католицизм, протестантизм.

## **THE HERITAGE OF ST. AUGUSTINE AND WESTERN SOTERIOLOGY**

Semikopov Daniil Viktorovich,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
semydan@gmail.com

Semenov Arseniy Vladimirovich, Priest,  
Nizhny Novgorod Theological Seminary  
Senyavv2@rambler.ru

**Abstract:** The article considers the theological heritage of St. Augustine in connection with its influence on the development of specific soteriological approaches in the West. It is shown that the theological views of Augustine are inextricably linked with the context of the era and dogmatic disputes regarding the grace of God and free will of man. While subsequent interpreters of Augustine's legacy often use his legacy outside these contexts, leading to questionable interpretations.

**Key words:** St. Augustine, Soteriologie, Grace, free Will, Catholicism, Protestantism.

Блаженный Августин является одним из крупнейших мыслителей в истории христианской мысли. Именно у него впервые мы встречаем учение о предопределении и оправдании верою в законченном виде. В качестве его предшественников, безусловно, стоит упомянуть Тертуллиана и св. Киприана Карфагенского. Им всем присущ элемент правового самосознания, как и всему западному богословию (хотя не стоит его преувеличивать, подобно митр. Сергию (Страгородскому) и М.А. Новоселову). И Тертуллиан, и Августин были в какой-то степени наследниками античной традиции, и именно с рецепцией язычества христианством мы и сталкиваемся в их

трудах. Примечательно, что хотя Тертуллиан и провозгласил, что Афины не имеют ничего общего с Иерусалимом, он сам не избежал влияния со стороны стоицизма. «Тертуллиан находился под глубоким влиянием стоической мысли и, подобно стоикам, не мог принять какой-либо род действительно субстанциональной сущности, которая не является телом; поскольку и Бог, и душа несомненно действительны и субстанциональны, то, согласно Тертуллиану, они должны быть телами» [1, 185].

Конечно, ни Тертуллиан, ни Августин не были языческими философами, по своему мировосприятию они были христианами, носителями новой традиции, основывающейся на новозаветном Откровении. Но при оценке их богословия необходимо учитывать, что они были воспитанниками и античной традиции, и именно Августин смог воцерковить эллинистическую философскую мысль на Западе, в этом он равен восточным отцам – каппадокийцам по своему значению.

Августин хорошо знал стоическую философию, особенно Цицерона. Ещё большее влияние на него имел неоплатонизм, который он считал вершиной философии. Но решительный перелом в нем произошел при чтении посланий апостола Павла, что само по себе знаменательно. Учение апостола Павла, воспринятое через призму неоплатонизма, породило учение о предопределении. Так А.Ф. Лосев считает фатализм Августина античным рудиментом. «Теоретически трудно себе представить. Как это можно совместить языческий фатализм и христианскую надежду на личное спасение. Но фактически – вот вам замечательный пример этого совмещения у Августина. С исторической точки зрения, фатализм Августина является небывалым по своей яркости рудиментом античности у правоверного христианина» [2, 835]. Видимо, этот фатализм связан с неоплатонической онтологией Августина, вселенная в неоплатонизме выстроена жестко иерархически, здесь всему свое место, и добруму и злему. Для Августина характерно понимание зла как фона для добра, как некоего недостатка необходимого в иерархии сущего. Это относится и к нравственной стороне

жизни человека, его жизнь тоже строго детерминирована Богом, он играет отведенную ему роль. «В том же разуме Бога заведомо определено, кто удостоится благодати и будет спасен, а кто получит существование только для того, чтобы сыграть роль антигероя в мировой драме и в соответствии с замыслом автора творения в конце драмы подвергнуться наказанию вечной смерти, дабы и в своем существованием, и своей гибелью подчеркнуть величие избранничества и справедливость Творца» [3, 633]. Это понимание истории человечества и жизни отдельного индивидуума как некоей драмы на сцене вселенной очень характерно для неоплатонизма. Плотин в трактате «О промысле» [Эннеада III: {2}; 11, 9], высказывается, что сетовать на наличие в мире зла, всё равно, что «ругать театральную пьесу за то, что не все персонажи – герои». От исключения из неё низких ролей пьеса не станет прекраснее, «потому что они нужны ей для полноты» [4, 117]. Но, в тоже время, надо учитывать, что блаж. Августин все-таки не античный философ, для него характерен персонализм, несвойственный античному миру. Это-то и является самым интересным в личности Августина, что он совмещает в себе суровый фатализм с интимным чувством к Богу, Августин очень мистичный писатель, что, нехарактерно для, к примеру, Кальвина.

Учитывая это, ряд западных исследователей считают главным источником фаталистичной сотериологии Августина все-таки теологию ап. Павла, а не языческую философию, выделяя целую паулинистическую традицию в богословии. Кроме Августина и Тертуллиана сюда входит ещё Марий Викторин, влияние которого на Августина редко учитывается, хотя они принадлежат к одной линии развития религиозно-философской мысли на Западе. «Как и поздний Августин, Викторин в вопросах веры исходит из благочестия, а не из абстрактных требований разума. Вероятно, можно выстроить даже такой ряд: ап. Павел – Тертуллиан – Марий Викторин – Августин – Лютер (примечательно, что трудно вставить в этот ряд какую-то «восточную» персону)» [5, 108]. К этому, правда, следует добавить, что между Августином и Лютером стоит еще ряд западных богословов,



оказавших большое влияние на развитие фаталистических идей в западной традиции. Но Августин является ключевой фигурой в этом ряду. Если у Тертуллиана и Мариа Викторина и были схожие мысли относительно бессилия человеческой воли перед грехом, то они не вылились в систему. У Августина же в результате богословского синтеза была создана оригинальная сотериология, которая явилась базовой для дальнейшего развития западного богословия. Источником здесь, по-видимому, явилось и новозаветное богословие ап. Павла, и неоплатоническая философская традиция, а ещё более личный опыт и исторические обстоятельства борьбы с Пелагием. И для того, чтобы расставить все по своим местам, необходимо обратиться к историческому контексту, в котором возникло учение Августина о предопределении.

Окончательно это учение было сформулировано в полемике с пелагиананами. Здесь не место излагать всю историю спора, а потому обратимся сразу к его сути. Споры вокруг учения Пелагия велись начиная с 411 года, когда на Карфагенском соборе был осужден Целестий, ученик Пелагия. В начале 420-х годов идейным вождем пелагиан стал Юлиан, самый талантливый из последователей Пелагия. Суть учения пелагиан в следующем: человек смертен изначально, грех Адама был личным его грехом, мы грешим не в силу порчи природы, а в силу подражания Адаму. Из всего этого следует, что возрождающая благодать Божия пелагианам была ни к чему. «Ключевые понятия пелагианского учения суть, таким образом, понятие свободной заслуги и свободного греха. Человек, наделенный автономией воли, может грешить, а может и не грешить.

Квинтэссенция пелагианства выражена в двух четких формулах Юлиана Экланского, живо напоминающих лаконичные сентенции римского права:

1. «Свобода решения, в которой человек независим от Бога (*qua a Deo emancipatus homo est*), состоит в возможности совершить грех и воздержаться от него» (C. sec. Iul. resp. I 78; cf. 82).

2. Высшая справедливость «обнимает собою все и воздает каждому своё. Без обмана и снисхождения» (*suum unicuique, sine fraude, sine gratia*)» [5, 156-157].

Все это придавало пелагианству характер рационального учения автономной морали. Это рационализм довольно сложно опровергнуть и Августину вряд ли убедительно это удалось. Вопрос о соотношении Божией благодати и свободе воли до сих пор не решен в западном богословии.

Августин отталкивался в своей антипелагианской полемике от посланий апостола Павла, он четко сознавал невозможность побить пелагиан логикой, потому ссылался на Откровение. Мы уже говорили, что сам по себе фатализм Августина имеет ряд стыковок с языческой философией. Но вот в чем парадокс: учение о предопределении зарождается у него при чтении трудов апостола Павла. В своем первом периоде творчества сам Августин отстаивал свободу воли человека. «Этическая система Августина в первый период его творчества основана на принципе автономии произвола, а ее императивы совпадают с теми, которые мог бы предписать абсолютно формальный морально-законодательствующий разум (как он фигурирует, например, у Канта)» [5, 134]. То есть ранний Августин, наиболее испытывавший влияние со стороны неоплатонизма и стоицизма Цицерона, был в чем-то пелагианин. Не случайно сами пелагиане ссылались на его ранние работы. Но с середины 390-х годов Августин начинает серьезно изучать Св. Писание, особенно послания апостола Павла, что и приводит его в конце концов к доктрине предопределения. Из послания к Римлянам апостола Павла он вывел два положения: с одной стороны, апостол Павел утверждает, что оправдание зависит только от Божьего милосердия, с другой стороны, грех вменяется по закону. Очевидно, что оба утверждения не могут быть истинными, либо благодать не абсолютна, либо грех не вменяется в вину. Следует сказать, что понятие о грехе было у Августина юридическим, кроме того, он не учел, что апостол Павел никогда не строил спекулятивных богословских теорий. Но Августин принял эту апорию и попытался ее

решить. С одной стороны, он принял доктрину предопределения, с другой, не отрицал свободы, но свободу он видел только в возможности грешить, так как добро совершается только по воле Божией. Очевидна вся слабость этого построения. Из этой схемы следует, что свобода нужна Августину только для обвинения грешника. «Человеческая воля не может противиться высшему решению; Бог делает с ней все, что захочет (De corr. et gr. 14, 43-45). Одна лишь благодать освобождает человека от зла, и без неё он не способен ни желать, ни любить, ни тем более творить благо» [5, 163]. Не удивительно, что здесь уже современники увидели фатализм и отрицание аскетизма. Не случайно взгляды Августина вызвали волнения в монашеской среде, Августин вынужден был оправдываться, говоря, что выступает против «превозносящих благодать до такой степени, что отрицают свободу человеческой воли» [6, 453]. Тем не менее, он сам абсолютизировал благодать, хотя, следует сказать, что Августин не мог отказаться и от принципа свободы. И вместе с тем, он же четко противопоставлял предопределение предведению, полемизируя против массивцев, отстаивавших православную точку зрения. На вопрос, почему же Бог спасает только избранных, блаж. Августин так и не ответил. Здесь он просто честно сознался в своем бессилии: «Если спросят, почему Бог попустил подвергнуть человека искушению, хотя и предвидел, что тот уступит искушителю – то я не могу проникнуть в глубину этого решения и признаюсь, что оно превышает мои силы (De Gen. Ad litt. XI 4,6)» [5, 167]. Важно отметить все эти противоречия, чтобы понять всю противоречивость богословия Августина.

Когда изучаешь Августина, то видно, как мечется его мысль, субъективно он чувствует необходимость свободы, объективно же отстаивает абсолютную благодать и предопределение. Он не говорил о доктрине «двойного предопределения», к которой пришли его последователи. Заблуждение не переросло у него в ересь, но есть трагедия в том, что, уйдя от «языческого любомудрия» к Писанию, Августин опять приходит к Цицерону и Сенеке в своем фатализме. Его подвел излишний рационализм,

сверхлогичность. «Основная слабость позиции Августина состояла, однако, не в отсутствии у него рациональных доводов, а в отсутствии решимости окончательно и бесповоротно от этих доводов отказаться» [5, 167].

Но преемники Августина, его ученики сделали логические выводы из его богословия.

Первый пример этому Проспер Аквитанский, главный противник св. Иоанна Кассиана Римлянина. Следующим по времени стал конфликт между Готтшалком и известным богословом Иоанном Скотом Эриугеной, пытавшимся совместить восточную и латинскую традицию. Готтшалк утверждал, что существует предопределение к вечной гибели и предопределение к спасению, то есть он сделал из Августина те выводы, которые повторил через 7 веков после него Кальвин. В ответ Эриугена, по просьбе епископов Пардулия Ланского и Хинкмара Реймского, выпустил в 851 году трактат «О предопределении», где утверждал, что мы не предопределены ко злу. Вместе с тем он позволил себе ряд тезисов, которые были осуждены на двух соборах в Валенсии (855) и Лансе (859), благодаря усилиям тех же епископов, которые просили Эриугену выступить против доктрины «двойного предопределения».

В классический век схоластики доктрины предопределения придерживались большинство католических богословов, в частности Фома Аквинат и Бернард Клервосский, на которых ссылался, наряду с Августином, в своих трудах Кальвин. Хотя следует сказать, что тот же Фома понимал предопределение как часть провидения, для него предопределение не безусловно. «Предопределение неизменно и неколебимо, и, однако же, при этом не налагает той [меры] необходимости, при которой следствие должно было бы происходить с безусловной необходимостью» [8, 316].

Вопрос о предопределении опять становится злободневным на Западе в XIV веке. Жесткую доктрину предопределения отстаивал генерал Ордена св. Августина Григорий из Римини (основатель «Schola Augustiniana moderna»). Джон Виклиф, один из главных предшественников Реформации,

так же отстаивал доктрину предопределения, у него есть так же эсхатологическое разделение всех людей по двум Градам, что свидетельствует о влиянии Августина. Наконец Лютер и Кальвин довели все до конца. Если Августин не мог решиться отвергнуть свободу, то протестанты пошли на это. Лютер писал: «Что касается меня, то признаюсь: если бы это было возможным, я не хотел бы обладать свободной волей или иметь в своей власти нечто, при помощи чего я мог бы стремиться к спасению» [9, 539]. Кальвин же вообще отказывается от термина «свобода воли» как непонятного по содержанию и абсолютно несовместимого с верой и благодатью («Наставление в христианской вере» II 2, 7-8) [9, 37].

Но тут мы сталкиваемся с одним парадоксом. Казалось бы, если мы стоим на позициях фатализма, то должны быть бездеятельны социально и нравственно безразличны. Тем не менее «у наиболее деятельных и страстных натур, известных всей истории христианства, начиная с Августина, ощущение спасения постоянно связывается с твердой уверенностью в том, что они всем обязаны действию объективной силы и что собственная значимость не играет ни малейшей роли в их судьбе. Всеподавляющее ощущение радостной уверенности, которое служит разрядкой судорожному состоянию, вызываемому сознанием своей греховности, приходит как бы совершенно неожиданно и исключает возможность объяснить этот невероятный дар божественной милости какими-либо делами, заслугами, глубиной веры или устремлениями» [10, 140-141]. Так мы приходим к иррационализму, который особо ярко проявил себя в европейской мысли в Новое время.

С предметом нашего исследования связан ещё один спор: между янсенистами и иезуитами. Суть дела в следующем: епископ Ипрский Янсений выпустил трактат «Августин, или учение святого Августина о здравии, недуге и врачевании человеческой природы, против пелагиан и массивийцев». Название говорит само за себя, и действительно Янсений продолжает здесь августиновскую линию, отстаивая избрание и

предопределение. Обратим внимание, что трактат Янсения формально направлен был против массилийцев, т.е. против «полупелагиан» отстаивавших восточную точку зрения на сотериологию. На самом же деле трактат этот писался против иезуитов, которые были последователями испанского теолога Луиса Молины, который утверждал, что хотя человеческая природа поражена грехом, она достаточно сильна для того, чтобы содействовать благодати в деле спасения. Более того, сотрудничество человека необходимо для спасения, как говорил Игнатий Лойола: «Будем ожидать успеха только от благодати, но будем трудиться так, словно он зависит от нас».

Янсений же объявлял себя наследником Августина. Следует сказать, что сам спор проходил во времена контрреформации и Кальвин был уже хорошо всем известен. Из изучения доктрины янсенистов следует, что они прочитали Августина через кальвиновы очки. Результаты получились столь же поразительны, что и в случае с реформатами. Из фатализма янсенисты вывели крайний нравственный ригоризм и светский аскетизм. Самым талантливым янсенистом был философии ученый Блез Паскаль, которого многие считают предшественником экзистенциализма, учения иррационального и субъективного. И здесь мы от рационализма приходим к иррационализму, что говорит как об общности, так и загадочности человеческого сознания.

Следует, справедливости ради, сказать, что среди протестантов уже в XVII веке возникли течения, оппозиционные фаталистической сотериологии Кальвина и Лютера. Самый яркий пример этому арминиане, выступившие против учения о двойном предопределении и непреодолимой благодати. Так же можно привести в пример известного английского проповедника начала XVIII века Джона Уэсли. Богословие Уэсли пыталось решить противоречия между Августином и Пелагием. Как Августин и Кальвин, он верил в серьезность наследственной испорченности и полной неспособности человека избирать правильное без Божьей благодати, но в отличие от них, он

верил, что Божья благодать достигает каждого человека, давая ему свободную волю и желание повиноваться Богу. Он утверждал, что если человек не имеет мира с Богом, это не потому, что он не имеет благодати, но потому, что не использует благодать, которую имеет. Как и арминиане, Уэсли верил, что источником греха является злоупотребление свободной волей, допущенное, но не утвержденное суверенитетом Божиим. Уэсли интересовали христианские мистики из-за ударения, которое они ставили на истинности религиозного опыта, внутреннего благочестия и святости. Кроме того, в XX веке у целого ряда видных протестантских теологов произошло кардинальное изменение видения и хамартиологической, и, как следствие, сотериологической проблематики, так что превратно понятому в классическом протестантизме августинову учению в таких системах не осталось места [11; 12; 13; 14; 15; 16].

Так что из всего этого можно видеть, насколько сложна для западного богословия проблема, поставленная когда-то пелагианами перед Августином. Проблема эта, проблема соотношения Божией благодати и свободной воли человека, не решена на Западе до сих пор. Между тем, уже во времена Августина, предлагалось её решение, исходящее из традиции восточного богословия. Решение это исходило от преп. Иоанна Кассиана Римлянина, но оно ложно истолковано и объявлено ересью.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Армстронг А. Истоки христианского богословия. СПб., 2003.
2. Лосев А.Ф. Августин // Августин: pro et contra. СПб., 2002.
3. Майоров Г.Г. Аврелий Августин // Августин: pro et contra. СПб., 2002.
4. Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991.
5. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
6. Серафим (Роуз), иером. Вкус истинного православия // Августин :pro et contra. СПб., 2002.

7. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т.1. Киев-М., 2002.
8. Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб., 1997.
9. Смагин В., прот. «Вольному – воля, спасенному – рай»: о свободе человека с христианской точки зрения // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2009. 7 (7). С. 35-63.
10. Вебер М. Избранные произведения. М., 1986.
11. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Райнхольда Нибура // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. – Нижний Новгород, 2015. Выпуск 31. С. 169-180.
12. Ворохобов А. В. Персоналистическая интерпретация протестантской хамартиологии в творчестве Эмиля Бруннера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 35-37.
13. Ворохобов, А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 68-74.
14. Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып.14. С. 7-30.
15. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). – С. 394-395.
16. Ворохобов А. В. Доктрина освящения в теологии Карла Барта // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2008. Вып.6. С. 7-35.



**СОТЕРИОЛОГИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА:  
ЭРИСТИЧЕСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА**

Собко Руслан Васильевич (иеромонах Лаврентий),

fraterlaurentius@gmail.com

Нижегородская духовная семинария

Зуев Александр Николаевич, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

o.zyuev@yandex.ru

**Аннотация:** В статье представлен православный взгляд на сотериологическое учение паулинистического корпуса. С эристической позиции продемонстрирована несостоятельность одностороннего юридического подхода, свойственного, в особенности, классическому протестантскому пониманию спасения.

**Ключевые слова:** Библия, апостол Павел, сотериология, оправдание, обожение.

**THE SOTERIOLOGY OF THE APOSTLE PAUL:  
ERISTIC ORTHODOX PERSPECTIVE**

Sobko Ruslan V. (hieromonk Lawrence),

fraterlaurentius@gmail.com

Nizhny Novgorod theological Seminary

Alexander Zuev, Archpriest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

o.zyuev@yandex.ru

**Abstract:** the article presents an Orthodox view of the soteriological teaching of the paulinist corps. From the eristic point of view, the failure of the one-sided legal approach peculiar, in particular, to the classical Protestant understanding of salvation is demonstrated.

**Key words:** Bible, Apostle Paul, Soteriology, Justification, Theosis.

В центре православной сотериологии находится доктрина обожения. Хотя впервые сам термин «обожение» был применен Климентом Александрийским, концепция обожения имеет свою основу и в новозаветном богословии. Огромную роль здесь сыграло богословие св. Иринея Лионского и его учение о рекапитуляции, т.е. о возвращении человечества в перводанное состояние через причастность Христу. «Слово Божие [сделалось] человеком, и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы [человек]...сделался сыном Божиим» [1].

Это учение стало одной из основных тем святоотеческого богословия. Следует заметить, что сам св. Ириней опирался на учение апостола Павла о Втором Адаме. Параллель первого Адама и Второго Адама – Христа, одна из центральных тем в богословии апостола Павла. С этим связано и осмысление Креста как победы над смертью; последующее Воскресение есть уже начало нового творения и основа христианской веры. «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1Кор.15:13,14). Это пасхальное мироощущение характерно именно для православия, в этом православное богословие развивает теологию Павла, для которого Господне Воскресенье залог нашего. «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1Кор.6:14).

В западной традиции мы видим несколько иное мироощущение. Для Запада ещё со времен Тертуллиана был характерен юридический подход к догмату искупления. Именно догмат об искуплении является фундаментом сотериологии, протестантство сделало прямые выводы из юридического понимания этого догмата, само оправдание верой является именно юридическим снятием вины перед Богом, когда грешник, в силу заслуг Христа, объявляется святым перед судом Божиим. Сотериология в христианстве неотделима от христологии, в этом смысле Кальвин и Лютер были последователями схоластического богословия.

Этим и объясняется то, что западное богословие (и католическое, и протестантское) расценивает Воскресение совсем иначе, чем православное. «Поскольку цена нашего искупления внесена смертью Христовой, Воскресение и Вознесение представляют собой лишь славное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей судьбе» [2, 634]. Наиболее полно это учение выражено в трактате Ансельма Кентерберийского «*Cur Deus homo*». В этом трактате самая серьезная ошибка Ансельма состоит в том, что он не обращает никакого внимания на согрешившего человека и на искажение в нем образа Божия. Там, где надо говорить о гибнущем человеке, Ансельм говорит о разгневанном Боге. Вся восточная традиция (и отчасти западная – до разделения 1054 года), начиная с мужей апостольских и апологетов, говорила о том, что, согрешив, человек искажил в себе образ Божий и подвергся власти греха, тления и смерти: «Он был захвачен в плен тенью смертной, и образ Отца лежал заброшенный. Именно по этой причине совершилось таинство Пасхи в теле Господа» [3, 369]. Смерть Христова становится необходимой не в смысле выкупа, компенсации, удовлетворения некоей абстрактной юридической справедливости, а в смысле животворящего, исцеляющего дара, в котором таинственно уничтожается человеческая смертность, тление, отчужденность от Бога и богооставленность, проистекающие отнюдь не от Бога, ибо «смерти Бог не сотворил», а от самого человека, от его себялюбия, от его решения «быть как боги». Это – животворный дар Врача, жертвующего своей жизнью ради спасения больного. Напротив, Ансельм особо не интересуется человечеством, для него это безличная греховная масса. Само искупление становится некоей реабилитирующей услугой, которую Сын оказывает Отцу и ради которой прощаются грешники. И тогда парадоксальным образом объектом искупления оказывается не только человек, но и Бог (по крайней мере – Отец), раз Он нуждается в этом даре для удовлетворения своей чести и принимает его. Не нужно и говорить, насколько это далеко от подлинного христианского учения.

Классический протестантизм полностью заимствовал это учение, посчитав за его основу мысль апостола Павла. Естественно, в этой системе взглядов учение об обожении невозможно, а домостроительство Святого Духа становится непонятным. С православной точки зрения, Христос дарует возможность исцеления нашей природы, но личностного спасения, богоподобия мы достигаем силой Св. Духа. «Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к божеству во Святом Духе, Который Его сообщает каждой человеческой личности в отдельности» [2, 644]. В правовой же модели роль Св. Духа в спасении вообще непонятна. Примечательно, что крупнейшие протестантские мыслители XX века в значительной степени пересмотрели и хамартиологическую, и, как следствие, сотериологическую проблематику, хотя и не придя к идее обожения, но, однако, отказавшись от юридикзма протестантской ортодоксии [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11].

Следует оговориться, что апостол Павел действительно употреблял правовые термины своего времени, но этим его учение об искуплении не исчерпывается, более того, если он и употребляет правовые термины, то только как дополнительные аргументы; кроме того, они несут ветхозаветный смысл, отличающийся от античного римского восприятия. Учение о искуплении и сотериология апостола Павла могут быть поняты скорее, если мы будем рассматривать его учение о Втором Адаме, о Кресте и Воскресении, и спасении человека, как избавлении от смерти, прежде всего, а не прощении вины, как принято думать в протестантстве. Ансельм попал в ту же ловушку, что и Кальвин после него. Он создал систему и попытался объяснить ей всю тайну Искупления. Здесь мы видим рационализацию, которая порождает ограниченность. Такая схематичность несвойственна апостолу Павлу, в отношении которого вряд ли можно говорить о какой-то системе. Священное Писание не учебник догматики, а живое Откровение; тайна Искупления так и останется тайной, пока не кончится наш земной эон.

Теперь рассмотрим послания апостола Павла и попытаемся выделить основные темы его богословия. Обратимся сначала к посланию к Римлянам, которое было базовым для разработки сотериологии как в лютеранстве, так и в кальвинизме. В раннем протестантстве принято считать, что центральной темой этого послания было учение об оправдании верою. Но так ли это?

Попытаемся дать обзор современных мнений в западной библеистике относительно основных тем послания апостола Павла к Римлянам.

Учение об оправдании верою и в данное время некоторыми библеистами признается за центральное в теологии Павла. Так в представлении Грэнфилда «стержень Послания – это учение об оправдании верою, которое в его интерпретации приобретает юридический оттенок, а именно: изменение статуса человека перед Богом» [12, 10]. Оправдание по вере противопоставляется оправданию делами. Но, вот что не учитывается, а было ли во времена апостола Павла, учение об оправдании делами? Ответ должен быть, безусловно, отрицательный. Иудейский закон не оправдывал делами, он был скорее стеной, за которой было спасение. «Согласно понятиям ортодоксального иудея соблюдение закона обеспечивало вхождение в общество спасаемых. Другими словами оправдывает Бог, но только обрезанных. Тем самым спасение ставится в прямую зависимость от соблюдения «дел закона». «Дела закона» – это не проявление добродетели, но характерные обряды иудейского церемониального закона» [12, 18]. Павел же категорически выступает против соблюдения этого закона, т.к. время его прошло, настало время спасения не только иудеев, но и язычников. Оправдание верой делает возможным спасение всех, без исключения. Это аргумент в пользу единого и универсального спасения для всех во Христе, его протестантская трактовка просто неуместна, т.к. не соответствует контексту той эпохи, когда написано послание. Кроме того, считать эту тему центральной для послания к Римлянам, да и для всего Павлова богословия в целом, было бы явной натяжкой.

Ряд других исследователей центральной считают тему «праведности Божией». Таковы, в частности, Дж. Д. Данн и Д. Фицмайер. Первый считает праведность – верностью Божией и иудеям, и язычникам. Интересно, что для Данна праведность одновременно и действия Бога, и взаимоотношения человека с Богом, определяемые заветом.

Интерпретация концепции праведности Божией весьма важна, потому остановимся на этом вопросе подробнее. Классическая протестантская точка зрения заключается в следующем: только Бог праведен, и Он юридически провозглашает грешника праведным, вменяет ему праведность. Но здесь праведность трактуется в свете латинского мировосприятия. Естественно, что апостол Павел придерживался совершенно иной концепции. Он мыслил ветхозаветными категориями. Анализируя понятие праведности в Ветхом Завете и у апостола Павла, можно сделать следующие выводы:

1. «Праведность Божия» – это эсхатологическая категория.
2. Явление «праведности Божией» подразумевает спасение и установление Божьего владычества в мире.
3. «Праведность Божия» явлена в Личности Иисуса Христа [12, 15-16].

Таким образом, на первый план выходит эсхатологическая составляющая, осознание новой реальности и построение в связи с этим христоцентричной экклезиологии. «Главная тема Послания – экклезиологическая, то есть Послание к Римлянам посвящено теологическому обоснованию новой универсальной экклезии, формирующейся не по национальному принципу, но на основании только одного условия – веры» [12, 15-16]. В связи с этой главной темой на первый план выходит христоцентризм теологии Павла. В связи с этим можно уверенно говорить о том, что первая часть Послания к Римлянам (гл. 1-5) посвящена не учению об оправдании верою, а осмыслению личности Христа как Второго Адама, победителя смерти. Христиане живут уже в новом веке, который и открыл Второй Адам. В подтверждение этого можно указать на то, что место 1:18-3:20 имеет тесную связь с историей грехопадения. История

человечества здесь рассматривается как история «первого Адама», отвергнувшего Бога. Логически эта тема завершается отрывком 5:12-21, который является кульминацией темы «Адама».

В связи с концепцией «Второго Адама» современные исследователи усматривают в христологии апостола Павла различные источники: иудейские, гностические и т.д. По поводу гностицизма можно сказать только то, что никто ещё не доказал, что он вообще существовал в апостольское время, первые гностические труды датируются II веком по Р.Х. Вопрос о влиянии на апостола Павла иудаизма и богословия Филона Александрийского подробно рассмотрен в цитируемой нами монографии Ж. Таранюка, а так же в книге Н.Н. Глубоковского «Благовестие апостола Павла и иудейско-раввинское богословие» [13].

Нас более интересует другой возможный источник: раннехристианская традиция. Весьма вероятно, что концепция «Второго Адама» не была оригинальным богословским взглядом апостола Павла, а являлась учением всей первоапостольской Древней Церкви. Данный вывод можно сделать из анализа известного гимна о Христе (Филип. 2:6-11). Католический исследователь Шнакенбург делает следующее заключение об авторстве этого гимна: «В целом, однако, основания в пользу принятия допавлова происхождения столь убедительны, что можно это место считать гимном Христу, исполнявшимся в иудео-эллинистском христианстве до апостола Павла или при нем, но независимо от него» [14].

Ряд исследователей видят в этом гимне тему Второго Адама. «Исследователи часто здесь усматривают отношение к Адаму, которому противопоставлен образ Христа. При этом опираются на следующие указания: а) За выражением  $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  скрывается идея «богоподобности» Адама (Быт. 1,26), т.е. греческое понятие передает еврейский «демут». В переводе Пешито действительно стоит слово «демута». б) следующее выражение в ст. 6 можно рассматривать как возражение против стремления

Адама к равенству Богу, в) Непослушанию Адама противостоит послушание Христа (ст. 8), как и в Рим. 5,19» [14].

Ещё одно место, излагающее концепцию «Второго Адама», это 15 глава 1 Послания к Коринфянам. Впрочем, о нем поговорим ниже. Сейчас вернемся к 5 главе Послания к Римлянам. Обращает на себя внимание то, что здесь тоже встречается понятие оправдания и оправданию здесь противопоставляется осуждение. «И дар не как [суд] за одного согрешившего; ибо суд за одно [преступление] – к осуждению; а дар благодати – к оправданию от многих преступлений». (Рим.5:16) Осуждение за преступление Адама выразилось, прежде всего, в смертности. Об этом и говорит следующий стих: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим.5:17). Оправдание, таким образом, понимается не юридически, это благодатный дар вечной жизни. Если обратиться к стиху 12-му, открывающему этот отрывок, то можно сделать так же довольно интересные выводы. Этот стих имеет огромное догматическое значение. Приведем его по-гречески: «12. dia touto wspan di enos anqrwpou h amartia eis ton kosmon eishlqen kai dia ths amartias o qanatos kai outws eis pantas anqrwpous o qanatos dihlqen ef w pantas hmarton». Вся сложность толкования данного отрывка связана с выражением «ef w pantas hmarton». В зависимости от перевода выделяются 4 толкования:

1. «В которой». В этом случае словосочетание ef w связка между qanatos и pantas hmarton. Следовательно, здесь подразумевается, что смерть – источник греха.

2. «В котором». Согласно этому толкованию, все человечество совокупно представлено в Адаме, следовательно, все принимали участие в его грехе. Это концепция «первородного» греха, идущая от Тертуллиана и блаж. Августина. Именно эта концепция принята протестантским и католическим богословием.



3. Выражение *ei w* относится к *anqrwrous*, из этого следует, что Адам был просто плохим примером, его грех и не имел онтологических последствий. Это точка зрения Пелагия.

4. *ei w* является союзом «потому что». Апостол лишь констатирует факт, что все согрешили. В этом случае смысл получается сходным с 1-м пунктом, так как главная цель апостола в этом случае показать универсальное владычество смерти. С этим согласно большинство современных библеистов.

Таким образом, синтаксический анализ позволяет заключить, что главным последствием греха Адама была смерть, о чем его и предупреждал Господь. Грех, царствующий во всех, есть следствие смертности, тленности человеческой природы. Главное в теологии Павла не оправдание верой от наказания за грех, а избавление от смерти, даруемое Христом. Грех искупается нашим усыновлением Богу во Христе, а не неким юридическим актом.

Эту же тесную связь между концепцией Христа как Второго Адама и, в связи с этим, победой Его над смертью, мы можем увидеть в 15 главе 1 Послания к Коринфянам. «Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (1Кор.15:20-23). И далее: «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные» (1Кор.15:45-48).

Здесь ясно изложена та же идея, что и в Послании к Римлянам. Интересно, что данные современной библеистике имеют параллель с православным преданием, что само по себе является знаменательным. Если православное богословие и принимает догмат о первородном грехе, то никак

не в юридическом смысле. Это можно видеть на примере учения о первородном грехе у свят. Иоанна Златоуста. «В беседе 10 на Рим. 5, 12 Златоуст объясняет свое понимание мысли Апостола Павла: "Ибо в ней (смерти) все согрешили" означает, что смерть, войдя в жизнь людей через грех одного человека, Адама, распространилась на всех людей, которые хотя и не согрешили, но унаследовали от Адама смертность. Смертность – это своего рода болезнь, порождающая страх, который в свою очередь служит причиной борьбы за существование. В этой борьбе каждый стремится выйти победителем за счет своего ближнего: в этом и состоит суть греха, который есть обратное любви, то есть отдачи всего ближнему. Интересно, что такое объяснение, общепринятое у восточных отцов Церкви, не связано, как у блаженного Августина, с идеей унаследованной вины и греховности половых отношений. Последовательное христианское поведение, внутренняя победа над страхом смерти описываются заповедями блаженства: мы не должны думать о завтрашнем дне, нужно оставить все и, в конечном счете, самое жизнь – в этом любовь и истинная жизнь.

Таким образом, в учении святителя Иоанна Златоуста результат первородного греха есть наследственная смертность, которая в свою очередь порождает грех. Грех и смерть, взаимно порождая друг друга, образуют порочный круг, в котором человек был заключен до прихода Христа. Смерть и Воскресение Спасителя разорвали этот круг и принесли миру спасение, благодаря которому христиане милостию Божией могут теперь жить вне рабства греху и смертности. Милостию Божией – значит во Христе, Его благодатью, которой мы облакаемся в крещении, умирая и воскресая вместе с Ним, и в Евхаристии, которая есть "лекарство бессмертия" (святой Ириной Лионский)» [15, 258-259].

Подводя итог данной части нашего исследования. Мы можем сказать, что у апостола Павла сотериология базируется на христологии. Спасение для него тесно связано с эсхатологической концепцией «Второго Адама». Вся история делится на два периода, до и после Христа: царство смерти и тления

вследствие греха первого Адама и экклезиологическое царство благодати, благодаря Воплощению и победе над смертью Второго Адама – Христа. Оправдание верою есть не юридический акт, а исцеление от греха, благодаря вере в Спасителя, через которого мы усыновляемся Богу. Отсюда один шаг до мистической православной доктрины обожения, который и делает св. Ириней Лионский, отталкиваясь от посланий апостола Павла. «Апостол настаивает на сыновстве людей Богу, на «сонаследничестве со Христом», на «Духе усыновления», – все это, как плоды искупления от клятвы закона (Рим. VIII,14-18; Гал. IV,5-7). И пусть слово «обожение» не сказано (сказано оно будет христианскими писателями позже, уже в III-IV в.в.); но вывести мысль об этом не трудно из некоторых мест посланий. В Христе обитает вся полнота Божества телесно (Кол. II,9) и потому и мы имеем полноту в Нем, который есть глава (II,10)...И во Христе уже не ветхое, а новое человечество (Ефес. I,14)» [16, 83].

Сотериология апостола Павла, насколько она может быть воссоздана семантическим и структурным анализом при помощи методов современной библеистики, основывается на христоцентричной эсхатологии первохристианской общины.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Ириней Лионский, свт. Против ересей.  
[https://azbyka.ru/otechnik/Irinej\\_Lionskij/protiv-eresej/1](https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/1)
2. Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003.
3. Мелитон Сардийский. О Пасхе // Илларион (Алфеев), игум. Христос победитель ада. СПб., 2001.
4. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). С. 33-35.

5. Ворохобов, А. В. Доктрина освящения в теологии Карла Барта / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2008. Вып.6. С. 7-35.
6. Ворохобов А. В. Сотериологическая значимость Иисуса Христа в качестве самооткровения Бога (Карл Барт) и экзистенциального обращения Абсолюта (Рудольф Бультманн) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2009. Выпуск 8. С. 7-34.
7. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Райнхольда Нибура / // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2015. Выпуск 31. С. 169-180.
8. Ворохобов А. В. Персоналистическая интерпретация протестантской хамартиологии в творчестве Эмиля Бруннера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 35-37.
9. Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып.14. С. 7-30.
10. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). С. 394-395.
11. Ворохобов А. В. Грех как невозможная возможность: метафизика и феноменология греха в теологии Карла Барта / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2017. Вып.15. С. 7-36.
12. Таранюк Ж. Концепция «Второго Адама» в Послании к Римлянам // Богословский вестник Заокской духовной академии. №1/ ноябрь, 1998.

13. Глубоковский Н.Н. Благовестие апостола Павла и иудейско-раввинское богословие. Великие Луки, 1998.

14. Шнакенбург Р. Новозаветная христология.  
<http://www.agnuz.info/library.php>

15. Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.

16. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

**УДК 130.2**

## **ПРИРОДА И ЕЕ ПОЗНАНИЕ В ХРИСТИАНСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ**

Спирин Василий Константинович, протоиерей

Нижегородская духовная семинария

[confessor@yandex.ru](mailto:confessor@yandex.ru)

**Аннотация:** В статье рассматривается гносеологическая проблематика в контексте познания природы в дискурсе христианского Средневековья. Отмечается, что средневековые гносеологические модели, будучи тесно связанными с философским мейнстримом того времени, при этом остаются всецело определяемыми библейскими паттернами, к числу которых принадлежат категории «тварность», «разумность» и «реальность».

**Ключевые слова:** природа, познание, христианство, Средневековье.

## **THE NATURE AND ITS KNOWLEDGE IN THE CHRISTIAN MIDDLE AGES**

Spirin Vasily Konstantinovich, Archpriest

Nizhny Novgorod Theological Seminary

[confessor@yandex.ru](mailto:confessor@yandex.ru)

**Abstract:** The article deals with epistemological issues in the context of cognition of nature in the discourse of the Christian Middle Ages. It is noted that medieval epistemological models, being closely connected with the philosophical mainstream of that time, at the same time remain fully defined biblical patterns, which include the categories of "creativity", "rationality" and "reality".

**Key words:** Nature, Cognition, Christianity, the Middle Ages.

Христианство, возникшее в середине I в. н. э., быстро распространилось по всей территории Римской империи и за несколько столетий почти до неузнаваемости изменило облик европейской культуры. «Переходный период от Античности к Средневековью – длительный, затяжной, почти такой же по времени, как сама Античность или Средние века, – тем не менее хорошо просматривается с точки зрения истории материальной культуры, политической практики, истории философии и религии» [1, 4]. Вытеснив остатки античности, либо ассимилировав их, христианство оказалось той новой культурной платформой, на которой была основана тысячелетняя эпоха Средних веков. В течение этого времени интеллектуальные интересы человека были сосредоточены на св. Писании, текстах святых отцов и осмыслении религиозного опыта. Комментирование *текстов* стало одной из основных черт средневековой культуры, во-первых, потому, что за святым Писанием и корпусом святоотеческих сочинений признавался высший авторитет, во-вторых, потому, что книги как таковые были уникальным сокровищем, редкостью, доступной узкому кругу посвященных. В этот круг входили, главным образом, католические монахи; им и принадлежала определяющая роль в интеллектуальной жизни Европы того времени. Книга стала сакральным символом, а комментирование авторитетов считалось приоритетным способом познания действительности. Этот пиетет перед книгой сохранился и тогда, когда в поле зрения средневековых интеллектуалов стали попадать сочинения арабских и античных философов. Из трактатов Аристотеля долгое время черпали научные сведения, писали комментарии к ним. Существует характерный анекдот о том, что если бы схоласт решил узнать сколько зубов у осла, он предпочел бы искать ответ в трактатах Аристотеля, чем просто заглянуть в пасть длинноухому. Эта книжная культура, так ярко представленная в романе Умберто Эко «Имя розы» [2], почти не интересовалась естествознанием, долгое время не знала эксперимента. Время от времени пробуждались натурфилософские

дискуссии, но в отношении конкретных исследований природы они были бесплодны. Наблюдения над природой часто сводились к простому утилитаризму, сельскохозяйственному или медицинскому. Это, конечно, расширяло представления средневекового человека об окружающем мире, однако, совершенно не влияло на возникновение новых философских концепций. Только с XIII в. появляются мыслители, сосредоточившие свои интеллектуальные усилия на познании природы, постепенно отходя от умозрительных схем ортодоксальной схоластики.

Библия – Священное Писание христианской религии – бесспорно, главная книга европейской культуры, многие сотни лет определявшая человеческое мышление и полностью сформировавшая средневековый менталитет. Поскольку Средневековье было теоцентрически ориентированным, важность библейских текстов обуславливалась верой в то, что они содержат в себе точно зафиксированное Божественное откровение [3, 25]. Не являясь философским текстом в античном смысле этого слова, Библия несла в себе целый спектр не просто мировоззренческих, но именно философских идей. Многие из них были совершенно новыми для греко-римского мышления. Для краткости можно лишь перечислить эти философские идеи: монотеизм, теоцентризм, креационизм, антропоцентризм, провиденциализм, морализм, линейность человеческой истории и пр.

Для нашего исследования интересна интерпретация природы в системе библейского мировоззрения. То, что в литературе называется креационизмом (т. е. творение мира Богом) вытекает из двух фундаментальных положений – монотеизма и теоцентризма. Единый всемогущий Бог создал этот мир. Первые слова Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1) указывают на характер этого творения. В древнееврейском тексте здесь стоит глагол «бара», означающий творение из ничего (*ex nihilo*). Он мог употребляться только как сказуемое субъекта «Элоах» (т. е. Бог). При этом словосочетание «небо и земля» означали в древнееврейском языке вообще все, что есть, все сущее в совокупности. Таким образом, смысл первой

библейской фразы можно передать так: в начале Бог из ничего сотворил все, что есть. Эта мысль перекликается с прологом Евангелия от Иоанна, где говорится следующее: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1:1–3). Слово (Логос), т. е. Сам Бог, и является Творцом любого бытия. В канонических книгах Библии нет прямого текста о творении из ничего, однако, в одной из неканонических книг (Вторая книга Маккавейская) мы читаем буквально следующее: «Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего» (2 Мак 7:28). В философском смысле эта идея была новой и чрезвычайно важной. Мир в христианском понимании именно сотворен Богом, а не «рожден» Им, как это происходит в неоплатонической философии (эманации Единого) и в прочих манифестационистских системах. Многие столетия эта библейская идея будет считаться непогрешимой, а выступления против нее будут караться как ересь.

Другая важная черта библейского мировоззрения – уверенность в реальности окружающей действительности вне человеческого сознания. Библия далека от всякого солипсизма, ей чужда идея иллюзорности мира. Для библейского человека мир реален, он удобен и хорош, он создан специально для него. Вплоть до Декарта реальность этого мира не ставилась под сомнение, и это тоже библейское влияние на философию. Из последнего прямо следует разумность законов природы: Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем 11:21), значит, человек способен эти законы познать. При этом важно познание мира не самого по себе, но как творения Божьего, показывающего всемогущество Творца. Апостол Павел в Послании к римлянам пишет: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20). Эта идея и стала главной *эпистемологической установкой* Средневековья. С этих пор вплоть до Нового времени природа рассматривалась только в ключе креационизма, как благое творение благого Бога.



Эти идеи Библии оказались наиболее важными для становления философии Средних веков. Некоторые из них оказывают свое влияние на мировоззрение по сей день.

Важнейшими естественнонаучными произведениями эпохи святых отцов (III – VIII вв.) являются, на наш взгляд, трактат свт. Василия Великого (330-379) «Беседы на Шестоднев» [4] и трактат Немесия Эмесского «О природе человека» [5]. Оба эти текста написаны по-гречески, первый в конце четвертого века, второй в начале пятого. На обоих трактатах отразились вкусы и пристрастия их авторов. Оба были высокообразованными людьми своего времени, и именно в античном смысле слова. Оба пытались согласовать рациональное знание греко-римского мира с христианским учением. Обоих часто называют христианскими гуманистами.

Василий начинает свое сочинение с указания начала всех вещей. Сразу заявив, что все, что есть, имеет начало в Боге, Василий обличает противоречия эллинских философов, так разно, подчас противоположно друг другу учивших о начале всех вещей. «Эллинские мудрецы, – пишет он, – много рассуждали о природе – и ни одно их учение не осталось твердым и непоколебимым, потому что последующим учением всегда ниспровергалось предшествующее» [4, 176]. Ища разумные причины мира, языческие философы не смогли произнести простых слов: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1). Наибольшее возражение вызывает у Василия положение античной философии о том, что существует некая материя, независимая от Бога и вечно существующая. Этот тезис Василий отвергает, ибо «если материя не сотворена, то она равночестна Богу» [3, 185]. А это значит, что «сущность материи уравнивают они (языческие философы – о. В. С.) с непостижимым Божиим могуществом» [там же]. Данная мысль никак не сочетается с христианским учением о творении мира из ничего. Наличием вечной, несотворенной материи немедленно ограничивается всемогущество Бога, что совершенно неприемлемо в системе тотального теоцентризма. Интересно, что критикуя античные идеи о

первоначально мира, Василий среди прочих античных идей, отвергает и атомизм. Можно предположить, что в этом вопросе он следует за Платоном.

Показав, таким образом, превосходство христианского учения в этом вопросе, «св. Василий дает буквальное и реалистическое толкование библейского рассказа» [6, 107]. При этом в трактате можно постоянно отслеживать те или иные античные влияния на автора. Исследователь замечает: «При толковании Шестоднева св. Василий воспользовался, по-видимому, комментарием Посидония на Платонов «Тимей» (не сохранился); он переводил библейские образы на язык эллинистической космологии» [6, 111]. Это греческое влияние сказывается в сочинениях Василия часто. Влияние Платона заметно в антропологии Василия, влияние Аристотеля – в космологических умозаключениях, ведущих ум от конкретной вещи в мире к ее разумной причине, т. е. к Богу.

Для Василия есть два пути познания: буквальное следование св. писанию и непосредственное созерцание природного мира. Именно первый путь станет чрезвычайно важным для философской культуры Средневековья. Гармонично созданный мир, благой и совершенный, не имеющий ни малейшей примеси зла, непрестанно являет всемогущество и мудрость Творца. Рисуя метафизическую картину мира, воспринимая природу с точки зрения теоцентризма и телеологии, Василий своим трактатом «Беседы на Шестоднев» задает принципы отношения к природе на целое тысячелетие вперед. С этого момента (IV век) вплоть до эпохи Возрождения большинство мыслителей и ученых будут следовать в своем мировидении концепции Василия Великого.

Второй трактат, имевший важное значение в формировании средневекового отношения к природе, – трактат Немесия Эмесского «О природе человека». Автора трактата часто обходят вниманием и богословы, и философы именно потому, что речь в его сочинении идет о психологии, физиологии и даже анатомии человека. Это чрезвычайно необычно для раннего Средневековья; несомненно влияние на Немесия многих античных

философов. Однако, в последнее время, когда интерес к его трактату усилился, Эмесского епископа часто называют христианским гуманистом, сделавшим очень много для распространения в постантичном мире богатейшего греко-римского наследия.

Для нашего исследования значима одна из идей Немесия, а именно идея о четырех стихиях, составляющих видимый мир. Эта эмпедоклова концепция о чистоте четырех элементов, их смешении, противоборстве и единстве полностью перешла из Античности в Средневековье, и роль Немесия здесь нельзя не заметить. Именно он, так часто пребежавший к этой концепции в своем трактате, повлиял и на средневековых, и на возрожденческих мыслителей в вопросе о составе мира и его элементах. «Четыре корня Эмпедокла» заняли в средневековом мировоззрении свое место, чего не скажешь, например, об атомизме. Возможно, что дело здесь именно в обширном влиянии Платона на патристическую мысль и Аристотеля на науку схоластов, а эти великие греческие философы, как мы знаем, отвергали атомизм.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Спириин В., прот. Взыскующие земного града // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. №4 (45) 2018. – с. 4-11.
2. Эко У. Имя розы. Роман. Заметки на полях «Имени розы». Эссе. СПб., 2001.
3. Ворохобов А.В. Основы библейской науки в Православной Церкви // Дамаскин. 2013. № 2 (24). С. 22-30.
4. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология в трех томах. Т. 1. М., 1998.
5. Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996.
6. Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.

**ФЕНОМЕН «НАРОДНЫХ КАНОНИЗАЦИЙ»  
В НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ  
(ПРОТОИЕРЕЙ ГРИГОРИЙ ДОЛБУНОВ)**

Третьяков Илья Сергеевич, иерей. Нижегородская духовная семинария  
tretyakov@nne.ru

Дроздов Алексей Иванович, прот. Нижегородская духовная семинария  
nds@nne.ru

**Аннотация:** В статье рассматривается процесс «народных канонизаций» в Нижегородской области на примере случая протоиерея Григория Долбунова. Показывается, что такого рода «канонизации» зачастую сопряжены с мифологизацией почитаемой личности, а чудеса, связанные с таким почитанием, окрашены нецерковными коннотациями.

**Ключевые слова:** святость, почитание святых, народные канонизации, протоиерей Григорий Долбунов, Нижегородская область.

**THE PHENOMENON OF “SPONTANEOUS CANONIZATIONS” IN THE  
NIZHNY NOVGOROD REGION  
(ARCHPRIEST GREGORY DOLBUNOV)**

Tretyakov Ilya Sergeevich, Priest. Nizhny Novgorod Theological Seminary  
tretyakov@nne.ru

Drozдов Alexey Ivanovich, archpriest. Nizhny Novgorod Theological Seminary  
nds@nne.ru

**Abstract:** The article discusses the process of "popular canonization" in the Nizhny Novgorod region on the example of the case of Archpriest Grigory Dolbunov. It is shown that such “canonizations” are often associated with the mythologization of a revered personality, and the miracles associated with such reverence are colored with magical connotations.

**Key words:** holiness, veneration of saints, spontaneous canonization, Archpriest Gregory Dolbunov, Nizhny Novgorod region.

Феномен «народных канонизаций» в современной Русской Православной Церкви имеет широкое распространение [1]. В истории Церкви почитание угодников Божиих зачастую предваряет их официальную церковную канонизацию, поэтому само по себе данное явление не является чем-то новым и необычным. Однако, как показывается в данной статье, в настоящее время критериями, которые служат для такого рода «канонизаций», часто являются такие положения, которые являются сомнительными с точки зрения сложившегося церковного подхода к определению святости [2]. С одной стороны, в настоящее время все большее распространение получает секулярное понимание святости [3; 4], а с другой стороны, в узких церковных кругах наличествует ее гипертрофированный и отличающийся от традиционного понимания подход, отсылающий к худшим образцам средневековья. В настоящей статье речь пойдет о широко почитаемом в Нижегородской области протоиерее Григории Долбунове (1905-1996).

Источниками сведений являются книги «Любите друг друга» [5], «Я вас не оставлю» [6] и «Великовражский старец протоиерей Григорий Долбунов. Житие. Чудеса. Поучения» [7]. Также в распоряжении автора данной статьи имеется копия журнала для записи благодарностей протоиерею Григорию за его молитвенную помощь. Журнал находился в часовне на его могиле.

Григорий Васильевич Долбунов родился 13 декабря 1905 г. в селе Наруксово Нижегородской губернии в семье крестьян. Женился в 1924 году на дочери бедного крестьянина Наталье Степановне Пестовой. Семья Долбуновых пережила разруху, раскулачивание, коллективизацию. У Григория и Натальи родилось одиннадцать детей. Григорий Васильевич работал в разных местах Нижнего Новгорода и Дзержинска: был лесником, объезчиком, рабочим на заводе. С 1956 года – псаломщик Карповской церкви. В 1957 году митрополитом Горьковским и Арзамасским Корнилием рукоположен в диакона, затем – в священника. Служил на разных приходах

Горьковской епархии: в Карповской церкви, в храме в честь Казанской иконы Божией Матери села Рожново Борского района, и в селе Великий Враг Кстовского района. Скончался на второй день Пасхи 15 апреля 1996 года. При жизни к протоиерею Григорию за духовным советом обращались многие священнослужители того времени и прихожане храмов Горьковской епархии.

На месте упокоения протоиерея Григория на прихрамовой территории церкви в честь Рождества Богородицы в пос. Гнилицы (Автозаводский район Нижнего Новгорода) построена часовня. Часовня является местом паломничества людей, почитающих память протоиерея Григория. Особенно большой наплыв почитателей наблюдается в дни рождения, тезоименитства и кончины отца-протоиерея.

Из рассматриваемых в рамках статьи случаев народной канонизации, почитание протоиерея Григория самое масштабное. Среди почитателей высказывается мнение о допустимости и даже необходимости его скорейшей официальной канонизации. Основанием для канонизации, по их мнению, являются чудеса, совершенные по молитвам о. Григория при обращении к нему как на месте его упокоения, так и в иных местах. Также подчеркивается связь протоиерея Григория с иными подвижниками, которых почитают в народе.

Книга «Любите друг друга» представляет собой сведения, собранные из разных источников: воспоминания семьи, знакомых, духовных чад, а также записи о чудесах. Приводится обширная переписка протоиерея Григория и записи его проповедей.

Предисловие к книге написано священником Александром Долбуновым, внуком протоиерея Григория. В редакционный совет издания входит протоиерей Николай Долбунов, сын протоиерея Григория. В предисловии выделена мысль, что «Церковная власть лишь свидетельствовала о святости, и святыми праведниками становились не постановлениями земной власти, а милостью и благодатью Божиею» [5, 1]. Целью написания книги автор предисловия указывает необходимость

засвидетельствовать чудеса, совершенные по молитвам прот. Григория: «Многие из них (духовных детей – ИТ), получив чудесную помощь по молитвам о. Григория уже после его блаженной кончины, сочли необходимым засвидетельствовать об этом» [5, 9].

Согласно повествованию, упомянутые выше Михаил Сметанин и Иван Шорохов являлись духовными наставниками протоиерея Григория. Без ложной скромности Михаил Сметанин называл протоиерея Григория «семьдесят первым апостолом» [5, 9]. В сонном видении о. Григорию открылось, что старец Михаил «стоял рядом с покойным патриархом, как взрослый человек – с малым отроком» [5, 1]. Получив таким образом весть о благой посмертной участи Михаила Сметанина «Батюшка (о. Григорий – ИТ) составил ему тропарь». Текст так называемого «тропаря блаженному Михаилу Нижегородскому» приведен в книге. Этот же текст располагается на могиле Михаила Сметанина в Игумнове.

Отдельно приведен акафист, который воспевает протоиерея Григория Долбунова как «предивного Чудотворца» По мнению автора-составителя акафист явлен удивительным образом: «Однажды после посещения могилки б. Григория юная десятилетняя отроковица написала Акафист в течении часа». Данное событие не подтверждается указанием личности отроковицы или фотокопией оригинала текста, который написала отроковица. Указана лишь дата – 3.12.98 – день ангела протоиерея Григория. Несмотря на отсутствие какого-либо подтверждения, появление акафиста объявляется «безусловным чудом, так как написать текст глубокого содержания <...> человеку юного возраста – это ли не диво дивное!»

Интересным является тот факт, что в упомянутом издании в Кондаке 13 и в молитве, помещенной после «акафиста» нетипографским способом (предположительно вручную) заклеены обращения к протоиерею Григорию, содержащие слова «святый» и «праведный», характерные для канонизированных святых. Таким образом в первоначальном варианте строчки звучат следующим образом: «О предивный и преизрядный угодниче

Христов отче святой Григорие», «Святой праведный отче Григорие, моли Бога о нас». Публикация такого акафиста является явным нарушением церковной дисциплины. Вероятно, что редакционная коллегия посчитала появление такого «акафиста» допустимым, поскольку «святыми праведниками становились не постановлениями земной власти, а милостью и благодатью Божиею».

Отдельно хочется остановиться на воспоминаниях духовных чад. Так на стр. 26 приводятся следующий случай о «помощи» протоиерея Григория неизвестной женщине: «Через четыре месяца после рождения второго ребёнка я узнала, что беременна. Срок 6-7 недель. Пришла к о. Григорию вся в слезах, знаю, что аборт не сделаю, а рожать не хочу, тяжело со всех сторон. Он посадил меня на стул перед иконой Божией Матери и стал молиться. Долго молился батюшка, а я сидела, как ватная, в полуобмороке, и всё тихо плакала. Потом он мне сказал: «Матерь Божия решит твою судьбу. Молись перед Её иконою, клади по сорок поклонов утром, в обед и вечером с молитвой «Богородице, Дево, радуйся». Я сразу успокоилась и трое суток молилась почти непрестанно – и моя беременность исчезла сама собою, как будто её и не было».

На наш взгляд приведенный совет нельзя признать адекватным, поскольку физические нагрузки в виде 120 земных поклонов в день для беременной женщины не могут закончиться иначе, чем выкидышем. Исходя из данного свидетельства получается, что выполнение благословения, якобы данного протоиереем Григорием, спровоцировало преждевременное прерывание беременности.

На стр. 47 рассказывается, как по молитвам протоиерея Григория удалось даже изменить Божие предопределение.

Из ряда случаев, описанных в книге, приходится сделать вывод, что протоиерей Григорий верил в сны и толковал их: «Затем батюшка рассказал о своем сне, будто нашел он саквояж с серебром: “Какая-то скорбь, видно, меня ожидает”» [5, 128].



Анализируя тексты источников, напрашивается вывод, что авторы буквально ищут знамений и чудес, стараясь любые недоумения и случайности интерпретировать в чудесную сторону.

Подводя итог, можно указать на следующие моменты:

1. Все жизнеописания прот. Григория Долбунова выпущены без благословения правящего архиерея.

2. Реальные факты биографии в рассмотренных источниках скудны, но, однако, это восполняется недостоверными сведениями из непроверенных источников. «При проверке заявленных фактов зачастую выясняется их несоответствие реальным историческим событиям. В связи с этим возникает вопрос и об адекватности описанного духовного опыта подвижников» [8, 270].

3. Жизнеописания прот. Григория Долбунова делают акцент на чуде, воспринимаемые, преимущественно, в магическом ключе. Обилие описанных чудес заставляет усомниться в правдивости повествования. По мнению председателя комиссии по канонизации святых Нижегородской епархии архимандрита Тихона (Затёкин) в случае с протоиереем Григорием Долбуновым излишняя настойчивость в отношении признания чудес недопустима и может считаться способом давления на комиссию [9].

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Третьяков И.С., священник, Ураков С.А., священник. Примеры народных канонизаций в Нижегородской епархии в начале XXI века // Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – с. 261-273.

2. Калаганов А.А., священник, Красновперов Д.В., священник. Образ святости на примере жизни святителя Афанасия (Сахарова) // Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской

научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – с. 101-108.

3. Сухомлин С.Н., священник, Исаев Д.П., протоиерей. Стив Джобс – секулярный пророк современности // Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – с. 255-261.

4. Ворохобов, А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. – Нижний Новгород, 2012. 10 (10) – С. 25-35.

5. Смирнова М.Н. Отец Григорий. Любите друг друга. – под редакцией Долбунова Н.Г., прот. – Нижний Новгород: Церковь Рождества Богородицы, 2002. 274 с.

6. Я вас не оставлю.... Нижегородский старец протоиерей Григорий Долбунов / [ред.-сост.: Н. В. Красникова, Г. Н. Красников]. Нижний Новгород: Книги, 2008. 287 с.

7. Смирнова М.Н. Великовражский старец протоиерей Григорий Долбунов. Житие. Чудеса. Поучения – Нижний Новгород: Лепта-Пресс, 2003. – 265 с.

8. Третьяков И.С., священник, Ураков С.А., священник. Примеры народных канонизаций в Нижегородской епархии в начале XXI века // Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – с. 261-273.

9. Канонизация: за и против. Интервью архимандрита Тихона (Затёкина) для газеты Ведомости Нижегородской епархии // URL: <http://nne.ru/kanonizatsiia-za-i-protiv/> (дата обращения 2019. 4 сент.)

УДК 27

## ОСТОЯТЕЛЬСТВА ОСНОВАНИЯ ВЫКСУНСКОГО ИВЕРСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

Уланов Михаил Владимирович, иерей,

Нижегородская духовная семинария

ulanov-nn@yandex.ru

Дождев Вячеслав Евгеньевич,

Нижегородская духовная семинария

szo@nne.ru

**Аннотация:** В статье рассматриваются обстоятельства основания Выксунского Иверского женского монастыря. Особое внимание уделяется трудам по устройению монастыря святого Варнавы Гефсиманского.

**Ключевые слова:** Выксунский Иверский женский монастырь, монашество, Выкса, святой Варнава Гефсиманский.

## THE ESTABLISHMENTS OF THE FOUNDATION OF THE IVERSKY WOMEN'S MONASTERY IN VYKSA

Ulanov Mikhail Vladimirovich, Priest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

ulanov-nn@yandex.ru

Dozhdev Vyacheslav Evgenievich,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

szo@nne.ru

**Abstract:** The article discusses the circumstances of the foundation of the Iversky Monastery in Vyksa. Particular attention is paid to the work on the construction of the monastery of St. Barnabas Gethsemane.

**Keywords:** Vyksa Iversky Women's Monastery, monasticism, Vyksa, St. Barnabas Gethsemane.

О величине утраты, понесенной Церковью вследствие закрытия и последующего разрушения Иверского женского монастыря, можно говорить, лишь полностью осознавая важность и значимость обители, на протяжении

полувека являвшейся духовным центром округа. В связи с этим возникает необходимость обзора истории создания обители.

Основателем и устроителем Иверского женского монастыря является преподобный Варнава, подвижник Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры. Василий Меркулов, так звали преподобного Варнаву до монашеского пострига, родился 24 января 1831 года, в семье крепостных крестьян села Прудищи Веневского уезда Тульской губернии. Вскоре семья перешла во владение нового помещика Скуратова и была перевезена в село Наро-фоминское, Верейского уезда Московской губернии. В возрасте 26 лет, получив отпускную грамоту на свободное проживание, Василий поступил в Троице-Сергиеву Лавру и был определен в число послушников Гефсиманского скита, где находился под руководством духовно опытных старцев – монаха Даниила, около двадцати лет подвизавшегося в уединённой келии, вблизи Гефсиманского

скита и схимонаха Григория, подвижника Троице-Сергиевой лавры. Схимонах Григорий во время своей предсмертной болезни возложил на Василия подвиг старчества, открыв Божию волю о необходимости создания им общины в местности, заражённой расколом, что должно было способствовать возвращению раскольников-безпоповцев в лоно Православной Церкви. Старец поведал Василию, что об этом печётся сама Царица Небесная. Она и укажет ему место для основания обители, которая будет освящена в честь Неё. После кончины схимонаха Григория, старец Даниил убеждал Василия покориться Божией воли и исполнить возложенное завещание почившего наставника [1, 4-26].

Началом устройства обители послужило знакомство послушника Василия с жителем села Выксы – Дмитрием Пивоваровым. Дмитрий был сыном православных родителей, но, живя среди раскольников, он и сам совратился в раскол. Однако укоры совести и многие сомнения относительно старообрядчества не давали покоя Дмитрию. В 1862 году он отправился в Троице-Сергиеву Лавру. Оттуда он зашел в Гефсиманский скит и посетил

послушника Василия, проведя с ним несколько бесед, после которых Дмитрий раскаялся в своих заблуждениях, касавшихся увлечения старообрядчеством, и вернулся в Выксу, приняв на себя, по совету послушника Василия, подвиг юродства, с целью обличения людских пороков, а главное – заблуждений старообрядчества. В дом жителей села Выксы – мастерового Егора Васильевича и его супруги Натальи Яковлевны Кокиных, отличавшихся странноприимством, призрением бедных и особенной заботой о вдовицах и девицах, склонных к монашеской жизни и уединению, часто приходил Дмитрий Пивоваров, беседуя с ними о монастырях и жизни святых. В результате таких бесед, у Кокиных возникла мысль об устройении вблизи села Выксы женской обители. Дмитрий с радостью воспринял благое намерение Кокиных и посоветовал обратиться за советом к послушнику Василию. Василий, узнав о благочестивом желании местных жителей и вспомнив завет своих наставников, одобрил предложение Кокиных, посоветовав обратиться с данной просьбой к митрополиту Московскому

Филарету (Дроздову). Наталия Яковлевна Кокина и Екатерина Петровна Бордачева с будущей настоятельницей обители Неонилой Честновой испросили у митрополита Филарета благословение на создание обители, на что Владыка ответил: «Благословляю создаться обители, а монаха – устроителя, который кроется за вами, благословляю созидать и руководить ею всегда» [2, 25-33].

В 1863 году, спустя полгода после встречи с Кокиными, Василий решил отправиться в село Выксу, с целью выбора места для будущей обители. Перед самым отъездом в Выксу, Василию было чудесное знамение, подтверждающее богоугодность предпринимаемого дела и благополучное его окончание. «Когда я был совсем готов отправиться в путь, – рассказывал послушник Василий, – совершенно неожиданно вошли в мою келью две женщины, обе в чёрном одеянии. Помолившись на святые иконы, одна из них подала мне несколько серебряных монет и сказала: «Ты отправишься в

путь! С Богом! Вот тебе на это дело». Затем женщины быстро вышли, так что я не успел спросить не только кто они, но даже их имён» [1, 100]. По приезде в село Выксу, Василий вместе с местными жителями стал подыскивать место для постройки Богадельни. На расстоянии одной версты (1.06 км) от Выксы Василий избрал место для обители. После тёплой молитвы к Богу он благословил избранное место, ископав там крест, а на месте алтаря будущего храма водрузил ветвь дерева [1, 100].

Ещё задолго до начала постройки обители, в этой местности неоднократно видели горящие свечи и слышали колокольный звон. Известен рассказ одной благочестивой женщины, шедшей ранним утром в храм села Выксы и ставшей очевидцем чудного видения. «Когда я

проходила мимо места, где ныне находится обитель, – рассказывала женщина, – предо мною вдруг предстала величественная и благоговейная Женщина в чёрном одеянии и кротко спросила: «Куда ты идёшь?». «Иду, – отвечала я, – к утрени в Выксу». Таинственная Женщина сказала: «Зачем туда? Пойдём в монастырь». Не успев спросить, в какой монастырь мне нужно идти, и случайно взглянув на правую сторону, я увидела там чудную обитель и молча последовала за Незнакомкою. Мы прошли монастырскую ограду. За оградой Она меня ввела прекрасный храм и оттуда повела в пещеры этого же храма, где я всему видимому удивлялась. Выйдя из храма, я услышала звон на Выксе к утрени, и в это мгновение монастырь, а с ним и чудная Незнакомка мгновенно от меня скрылись» [1, 97].

Повествуя о начале устройства обители нельзя не упомянуть об одном немаловажном событии, также подтверждающим богоугодность её основания. Во второй половине ноября 1863 года, по окрестным селениям Выксы носили чудотворную икону Оранской Божией Матери. Ожидалось прибытие иконы и в Выксу. В связи с этим послушник Василий просил Кокиных пригласить иноков, сопровождающих икону на место будущего устройства обители и отслужить молебен с водосвятием для его освящения. Но ещё прежде просьбы Кокиных, иеромонаху Иову, сопровождавшему

чудотворную икону, было знаменательное видение. Он видел Крестный ход с иконой Оранской Божией Матери в сопровождении девиц-черноризиц, а также молебен с молитвой на создание храма. При пении тропаря Владимирской Божией Матери, в котором вместо слов «...славнейший град Москва...», было пропето «...святая обитель Иверская...», он видел, как «монахини стали быстро класть кирпичи в здание, и мгновенно вырос большой пятиглавый собор, около которого на деревьях пело множество чудных по красоте райских птиц». Наутро, по приезде в Выксу, иеромонах Иов с Оранской иконой Божией Матери отправился в лес, к хижине юродивого Дмитрия Пивоварова, который с благоговением встретил образ и попросил пройти на место, избранное послушником Василием для будущей обители, где и был совершён молебен [1, 102].

Жителями села Выксы Бордачёвым и Кокиным был арендован участок в пять десятин (5,45Га) у графа Шепелева, который впоследствии был приобретён в собственность. Первыми благотворителями обители стали жители села Выксы Кокины, Бордачёвы и Липовы, которые пожертвовали лес и железо для постройки здания богадельни, строительство которого было начато весной 1864 года. К осени того же года был готов двухэтажный, деревянный корпус богадельни, крытый железной кровлей и увенчанный крестом. Внутри здания находились 12 келий и трапезная, служившая также и молитвенной комнатой. Около богадельного дома был построен флигель, где располагалась кухня [1, 104; 3, 34].

Близость торгово-промышленного села Выксы смущала Василия. Сомнения о правоте выбора места колебали его. Но вскоре он стал очевидцем чудесного видения, рассеявшего его сомнения. Над зданием построенной богадельни Василий увидел яркую и обширную светлую полосу, переливавшуюся радужными цветами, что являлось знамением богоизбранности этого места.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Георгий (Тертышников), архим. Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
2. Кельцев С.А. Обитель на Выксе и её устроитель преподобный Варнава. М., 2001.
3. Верхнее Поволжье. Памятники истории, архитектуры, градостроительства. Горький, 1990.

**УДК 22**

## **БАЗОВЫЕ ПРИНЦИПЫ БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ КАРЛА БАРТА И ПАУЛЯ ТИЛЛИХА**

Ураков Сергей Анатольевич, иерей,

Нижегородская духовная семинария

[urakov-sergej@mail.ru](mailto:urakov-sergej@mail.ru)

Мякинин Александр Евгеньевич, протоиерей,

Нижегородская духовная семинария

[pro-myakinin@yandex.ru](mailto:pro-myakinin@yandex.ru)

**Аннотация:** В статье исследуются общие герменевтические принципы отношения к сакральным библейским текстам в творчестве К. Барта и П. Тиллиха. В статье демонстрируется новаторский характер их герменевтики, сочетающий в себе либеральные и классические протестантские подходы.

**Ключевые слова:** Карл Барт, Пауль Тиллих, герменевтика, Библия.

## **THE BASIC PRINCIPLES OF BIBLICAL HERMENEUTICS IN THE WORKS OF KARL BARTH AND PAUL TILLICH**

Urakov Sergey A., Priest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

[urakov-sergej@mail.ru](mailto:urakov-sergej@mail.ru)

Myakinin Alexander E., Archpriest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

[pro-myakinin@yandex.ru](mailto:pro-myakinin@yandex.ru)

**Abstract:** The article explores the general hermeneutical principles of attitude to sacred biblical texts in the works of K. Barth and P. Tillich. The article



demonstrates the innovative nature of their hermeneutics, combining liberal and classical Protestant approaches.

**Keywords:** Karl Barth, Paul Tillich, Hermeneutics, Bible.

Теологическая герменевтика в настоящее время является одной из наиболее дискуссионных отраслей протестантской академической науки на Западе [1; 2]. Протест против низведения «либеральными» теологами Священного Писания на уровень памятника древней письменности, который является объектом научно-критических методов исследования, и против того, что «либеральные» теологи потеряли, по мнению Барта, пророческую сущность библейского откровения [3, 17-55; 4, 42-47] (что могло означать секуляризацию теологии), лежал в основе выступления швейцарского пастора против традиции, сложившейся на теологических факультетах германских университетов в начале XX века. Для Барта Евангелие – это не текст, подлежащий научной критике, но слово, руководящее жизнью, не что-то абстрактное, «но в высшей степени конкретное, не ни к чему не обязывающее, но строго обязывающее, не статичное, но динамичное откровение о Боге, мире и человеке» [5, 933]. Но, как мы уже писали, Барт говорил, что Библия также человеческий документ.

По утверждениям различных авторов, «Церковная догматика» нашего героя основывается на Священном Писании. Догматика Барта ведёт читателя к Священному Писанию, которое он в связи с разъяснением Барта понимает по-новому. К. Барт рассматривает сакральный текст как свидетельство. Теолог считает, что библейский текст никогда не может быть отделен от Откровения Бога, но, одновременно, он никогда не может идентифицироваться с Откровением. В этом смысле К. Барт предтеча ставшей популярной в конце XX века спиритуальной герменевтики [6], хотя, и без ее фидеистических крайностей [7].

Барт, в отличие от Тиллиха, постоянно приводит свидетельство Библии. По его словам, теология не может и не имеет права усваивать какую-либо догму, не сверив её со Священным Писанием. И нет худшей ереси, чем та

«ортодоксия», которая принимает какие-либо символические построения не на основе Священного Писания, а на основе древности, распространённости или известности [8, 41].

Позицию Тиллиха по этому вопросу раскрывают его мысли из «Систематической теологии», в которой он писал: «Если источником систематической теологии назвать «Слово Божие» (или «акт откровения»), то тогда следует подчеркнуть, что «Слово Божие» не ограничивается запечатленными в книге словами и что акт откровения – это не то «вдохновение», которое черпается из «книги откровений» (даже если книга эта и является документом окончательного «Слова Божия», осуществлением и критерием всех откровений). Библейская весть охватывает собой нечто большее (и одновременно меньшее), чем библейские книги. А если так, то у систематической теологии есть и дополнительные источники помимо Библии. И, тем не менее, Библия является базовым источником систематической теологии потому, что она представляет собой изначальный документ о тех событиях, которые легли в основание христианской церкви. Употребляя слово «документ» применительно к Библии, мы должны исключить из него юридические коннотации. Библия – это не юридически воспринятое, сформулированное и скрепленное печатью свидетельство о божественных «деяниях», на основе которого можно заявлять те или иные «претензии». Документальность Библии тождественна тому факту, что она содержит в себе изначальные свидетельства тех, кто соучаствовал в событиях откровения» [9, 40].

Для лучшего понимания отношений Карла Барта и Пауля Тиллиха к Священному Писанию интересно их восприятие программы «демифологизации» Священного Писания, предпринятой Р. Бультманом.

Свои тезисы о демифологизации Евангелия Бультман, друг и соратник Барта двадцатых и начала тридцатых годов, выдвинул ещё в 1941 году, но только после окончания Второй мировой войны началась настоящая дискуссия. Речь шла о элементарной достоверности христианского

благовестия. Подразумевалась не устранение, но интерпретация мифических элементов в Евангелии. Бультман, как считал Пауль Тиллих, соединял сильнейший радикализм в исторической критике (идуший далее Гарнака и Трёлча) со страстным представительством бартианской теологии.

Действительно, отношение Бультмана к либеральной теологии было уважительным. Он признавал влияние этой теологии на своё развитие и находил в ней положительные черты. Как пишет Х. Фриз: «Бультман не упускал возможности выразить свою благодарность либеральной теологии» [10, 300].

Бультман в научной интерпретации библейского текста следовал историко-критическому методу, который он усвоил из либеральной теологии. Бультман хотел сделать библейское слово настолько понятным для современного человека, что он мог бы услышать его как обращение Бога [11]. Но здесь для Бультмана возникало противоречие: наше мировоззрение определено наукой и техникой, а мировоззрение Библии – мифично. Мифические же речи Библии сформированы из элементов, происходящих из мифологии позднеиудейских апокалипсисов и гностических мифов. Но ещё важнее для развития критики Бультмана был тот факт, что у современного человека совсем другое самосознание: он не воспринимает себя как «дуалистическое существо» которое открыто воздействию сверхнатуральных сил, но как закрытое существо, приписывающее себе свои мысли, желания и своё восприятие.

Т. П. Лифинцева так описывает мнения разных сторон: «Барт риторически спрашивает: «Не исказим ли мы, не изувечим ли мы Новозаветную Весть, если под лозунгом «экзистенциалистской интерпретации» или «демифологизации» выбросим из нее то, что для самой вестии является самым главным и насущным: событие Христа как таковое, то событие, которое обосновывает, обуславливает и направляет все прочее?». На это Бультман возражал, что выбор между неаутентичным и аутентичным существованием – это не рациональный выбор, а Откровение» [12, 178].

Программа «демифологизации» Р. Бультмана, делавшая попытку привести библейский текст в соответствие с представлениями современного человека, не была принята ни Бартом, ни Тиллихом. Однако это неприятие открывает их разный подход к пониманию Священного Писания. Отрицание Барта абсолютно – для него новозаветное откровение в принципе не может быть мифом. Отрицание Тиллиха носит иной характер – в его понимании библейский рассказ является символом, что, в представлении немецкого профессора, является более приемлемым для Церкви и современного человека.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. Нижний Новгород, 2015. С. 19-45.
2. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып.11. С. 7-36.
3. Ворохобов А.В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Диссертация... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2009.
4. Ворохобов А.В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Диссертация... док. филос. наук. Нижний Новгород, 2018.
5. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV. Teil 3. Hälfte 2. Die Lehre von der Versöhnung. Zürich: Zollikon, 1959.
6. Ворохобов А.В. Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2015. Вып.13. С. 7-30.

7. Ворохобов А. В. Основные герменевтические принципы теологии Карла Барта // Вестник МГОУ. №4 Серия «Философские науки». М.: изд. МГОУ, 2009. С. 26-31.
8. Barth K. Einführung in die evangelische Theologie. München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, 1968.
9. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
10. Fries H. Rudolf Bultmann // Klassiker der Theologie. Bd. 2 / hrsg. Heinrich Fries, Georg Kretschmar. München: Verlag C. H. Beck, 1983.
11. Ворохобов А. В. Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бульмана // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2014. Вып.12. С. 7-22.
12. Лифинцева Т. П. Бульман и Тиллих: «демифологизация» и рецепция идей Хайдеггера // Вопросы философии. 2009. № 5.

**УДК 1 (091)**

## **НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК РЕНЕССАНСА В ПОНИМАНИИ**

### **ЯКОБА БУРКХАРДТА**

Хамидулин Артем Маратович,

Нижегородская духовная семинария

[captain.nemo.2012@yandex.ru](mailto:captain.nemo.2012@yandex.ru)

Ворохобов Александр Владимирович,

Нижегородская духовная семинария

[vorokhobov@yandex.ru](mailto:vorokhobov@yandex.ru)

**Аннотация:** Среди общей массы пониманий Ренессанса и его мировоззрения ярко выделяется теория Якоба Буркхардта о новом человеке. Данная концепция дала возможность посмотреть на Ренессанс по-новому: в эпохе заметили не только рождение гуманизма как серьезного философского течения, но и увидели здесь особого нового человека с новым «гуманным» взглядом на мир.

**Ключевые слова:** Якоб Буркхардт, Ренессанс, антропология, человек.

# THE NEW MAN OF THE RENAISSANCE IN THE UNDERSTANDING OF JACOB BURCKHARDT

Khamidulin Artem M.,

Nizhny Novgorod theological Seminary

[captain.nemo.2012@yandex.ru](mailto:captain.nemo.2012@yandex.ru)

Vorohobov Alexander V.,

Nizhny Novgorod theological Seminary

[vorokhobov@yandex.ru](mailto:vorokhobov@yandex.ru)

**Abstract:** Among the General mass of understanding of the Renaissance and its worldview, Jacob Burckhardt's theory of the new man stands out. This concept made it possible to look at the Renaissance in a new way: in the era, we noticed not only the birth of humanism as a serious philosophical trend, but also saw a special new person with a new "humane" view of the world.

**Keywords:** Jacob Burckhardt, Renaissance, Anthropology, Man.

Во второй половине XIX века на Западе европейскую мысль всколыхнули два гения: Фридрих Ницше и Якоб Буркхардт. Их теории относительно человека в определенной степени соперничали друг с другом. Если швейцарец возрадовал европейцев концепцией рождения нового человека и открытия им мира, то немец взбудоражил умы критикой ничтожного человека, призывами Сверхчеловека и философией мертвого бога. Филолог и историк были философами. В поисках нового человека оба обратили свое внимание на Ренессанс.

Буркхардт изучал Ренессанс особенно подробно [1]. Буркхардт называет главную причину Возрождения четко – это итальянский народный дух. Он оказал большое влияние на Западную жизнь. Буркхардт в анализе культуры в Италии в Ренессансе выявляет новый тип человека, который при сложившихся политических, исторических, культурных и социологических условиях был явлен перед лицом Европы. Именно в Италии, именно в это время человек осознает свою индивидуальность, познает себя и окружающий мир. Этот мир принадлежит новому человеку. Почему именно в Италии

сложились такие условия для формирования новой личности? Есть несколько причин для такого громкого мнения.

Рассмотрим его концепцию подробнее. Рождение субъективного – вот первый тезис. Увеличивается роль субъективного перед общественным. Буркхардт разделяет мнение о том, что в Средние века преобладал социум, индивид же был похоронен, спрятан, не проявлял своих черт на фоне всеобщего. Личности Ренессанса в Италии – тираны, злодеи, деспоты, поэты, новые идеалы в литературе и истории. По причине политической раздробленности власть постоянно менялась, новые правители должны были проявлять новые качества. Крайняя форма индивидуализма по мнению Буркхардта – космополитизм, присущий политическим и идеологическим беглецам. Люди искали покоя, гармоничности своего бытия [2, 104]. Возникает *l'uomo universale* – «разносторонний человек» – человек, работающий во многих сферах духовного. Действие тирании заставляет сплотиться общество, которое отличается от средневекового тем, что «все волеизъявления и действия итальянцев руководствуются нравственной предпосылкой, которая прочему Западу оставалась еще неизвестной» [там же, 109]. Буркхардт рассматривает понятие славы, как зародившееся в это время, со всеми его крайностями, среди которых тщеславие, насмешка, внешний пафос, острая критика, злая сатира общества и власти. Важно отметить, что погоня за славой и насмешка над этим могла принимать самые ужасные формы, в том числе и богохульство. Новый человек снимает для себя многие ограничения.

Возрождение Античности – второй тезис. Самая главная мысль может быть выражена так: Античность стала большим стимулом к изменению людей, к изменениям в их жизни, однако, восстановление Античности как чего-то идеального и реального маловероятно по той причине, что это было лишь имитацией и игрой.

В итальянской столице начинают искать места, имеющие отношения к Древнему Риму: дворцы, дома, стены с древней росписью.

Реконструировались и устраивались различные церемонии, имеющие отношение к любимой эпохе. Литература античной эпохи ценится на вес золота. Папа Лев X в Риме наслаждался античностью как современностью. Интересно, что, по мнению Буркхардта, Античность идеализировала и обожествляла толпа, а отдельные индивиды типа Пико Мирандолла призывали развивать современные знания. Воздействие Античности на интеллектуалов выразилось в рождении и развитии гуманизма.

Гуманизация образования – прямое свидетельство воздействия Античности. Само понимание образования как всеобщего явления родилось во Флоренции в XV веке. Развитие риторики позволило развиваться жанру светской речи. Влияние Античности в области религиозного нашло такое выражение как увлечение древними именами, теперь получаемыми при крещении. Рост образованной массы населения позволяет развиваться индивидуализму у гуманистов. Самое яркое выражение увлеченностью античным – подражание поэзии, стилю письма древних, осуществляемом на латыни. Собственно, гуманисты обвинялись народной молвой по Буркхардту в неверии, распутстве и злобе. Ученый выдвигает три причины, породившие таких людей: «роскошная изнеженность», нестабильные бытовые условия, смущающая Античность [там же, 153-155]. Он указывает на догматичность понимания гуманистами Античности, об ограниченности их понимания древнего. Гуманист – человек крайностей, который сегодня живет в богатстве, а завтра быть выкинутым на двор недовольным деспотом. Его образованность – его дар и рок. Свобода была девизом любого из них [там же, 190].

Новое отношение к миру и человеку – последний тезис. Буркхардт описывает итальянский народ как наиболее прогрессивный в плане всеобщего устремления к знаниям и открытиям. Интересно, что Буркхардт считает итальянцев открывателями нового вида удовольствия [там же, 206] – созерцания мира и искусства целенаправленно в поисках удовлетворения эстетических потребностей. Человек начинает уделять своим чувствам в



отношении мира больше внимания, он воспекает их, как Петрарка при подъеме на гору Венту близ Авиньона. Меняется зрение человека, на что и как он смотрит. Новый итальянец желает видеть вокруг себя прекрасное, поэтому может проводить заседания папского суда под открытым воздухом [там же, 221]. Таким образом, человек «открывает мир». Следующий этап рождения нового человека, по мнению Буркхардта: «рождение человека» [там же]. Эпоха открывает в человеке индивидуализм. Человек начинает работать над собой, над своей личностью, над своей индивидуальностью. Интересно, что здесь Буркхардт сомневается в собственной гипотезе, которая видится ему более интуитивно, чем рационально.

В формировании нового человека принимают большое участие своим творчеством поэты XIV века. Развитие жанра поэзии сонета позволило появиться на свет гению Данте, в творчестве которого «ум и душа совершают здесь внезапно мощный рывок к познанию своей сокровеннейшей жизни» [там же, 217]. Следом идут Петрарка и Боккаччо с не менее выразительной страстностью и нежностью описания человеческого внутреннего мира. Дальнейшие рассуждения Буркхардта строятся так: причины отсутствия драмы в арсенале поэтов, комедия как наиболее распространенный жанр, эпос как форма, вобравшая в себя элементы драматического. В качестве итога автор снова выдвигает гипотезу об оригинальности итальянцев как народа [там же, 219].

Большое распространение биографического жанра, где внимание уделяется наличию «славы». Открытие человека, своей индивидуальности позволило заметить и личности других индивидов, позволило осуществлять анализ и их деятельности, не приукрашая и не оправдывая. Далее, итальянец начинает мыслить категорией обособленной общности – он может описывать и анализировать действия целых народов. Важная особенность итальянского нового человека, по мнению Буркхардта – это объективные и конструктивные рассуждения об ужасном или прекрасном. Итальянец схватывает характерные черты мгновенно и описывает увиденное точно и

ярко. Еще один элемент, который относится ученым к его теории: «сочувствующее и соучастное описание движение человеческой жизни» [там же, 241]. Это и карикатуры на жизнь людей, это изображение быта крестьян, это стихотворения, рисующие образы путешествий и охоты. На протяжении всей главы красной нитью проходит мысль о том, что все проявления индивидуального, свойственные культуре Италии, мало развиваются в изобразительном творчестве.

Итак, основные черты, по которым Буркхардт выявляет нового человека можно сгруппировать по трем темам: новое понимание человека и его свойств, определенная роль античного в рождении нового, обращение человеческого внимания на земное [3, 7]. Соответственно данные факторы породили современного человека, который и стал указывать на разницу между Средневековьем и Новым временем.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ**

1. Володарский В.М. Якоб Буркхардт. Жизнь и творчество // Я. Буркхардт. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. М., 1996. С. 521-540.
2. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Интрада, 2001. 441 с.
3. Зарецкий Ю. П. История европейского индивида от Мишле и Буркхардта до Фуко и Гриблатта. М.: ГУ ВШЭ, 2005. 44 с.

**Научное издание**

Сборник статей по материалам ежегодной  
научно-богословской конференции

**«ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНАЯ НАУКА: ТРАДИЦИИ, НОВАЦИИ,  
АКТУАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ»**

Нижегородская духовная семинария

1 февраля 2020 года

**ВЫПУСК II**

Сборник постатейно размещен в научной электронной библиотеке [elibrary.ru](http://elibrary.ru) и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного цитирования) по договору № 254-02/2019К от 22 февраля 2019 г.

Нижегородская духовная семинария, г. Нижний Новгород,

2020 г.