ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 20
2022

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-212-0266

Выражаем благодарность за помощь в издании книги
АО инжиниринговой компании «АСЭ» (Атомстройэкспорт)

ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сборник работ преподавателей и студентов

Выпуск 20

2022

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019.
Зарегистрировавший орган — Роскомнадзор

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Редакционная коллегия
Главный редактор: **митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий** (Данилов), кандидат богословия, ректор Нижегородской духовной семинарии.
Заместитель главного редактора, составитель: *А.В. Ворохобов*, доктор философских наук и кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе Нижегородской духовной семинарии.

Д. В. Воробьев — доктор философских наук, профессор, НГПУ им. К. Минина; *А. В. Дьяконов* — кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария; *Л. П. Клименко* — доктор филологических наук, профессор, ННГУ им. Н. И. Лобачевского; *иеромонах Лаврентий (Собко)* — кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; *М. В. Медоваров* — кандидат исторических наук, ННГУ им. Н.И. Лобачевского. *О. В. Парилов* — доктор философских наук, профессор, Российский государственный университет правосудия (Москва); *А. А. Пешков* — кандидат богословия, кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; *Е. В. Плисов* — доктор филологических наук, доцент, НГПУ им. К. Минина; *протоиерей Василий Спирин* — магистр философии, секретарь Ученого совета Нижегородской духовной семинарии; *В. М. Строгецкий* — доктор исторических наук, профессор, НГЛУ им. Н. А. Добролюбова.

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 20. Нижний Новгород, 2022. 464 с.

© Нижегородская духовная семинария, 2022
© Типография «Ридо», 2022

ISSN 2686-8857

Научно-богословские статьи и доклады

Библеистика

УДК: 22.08

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова

Аннотация: В статье рассматривается позиция апостола Иакова по вопросу социального неравенства, изложенная в его соборном послании. Апостол Иаков формулирует свое отношение к богатству и бедности на основании пророческих высказываний Ветхого Завета и проповеди Иисуса Христа, преимущественно представленной в Евангелии от Луки. Автор настаивает, что духовное достоинство бедного человека выше достоинства богатого. Поэтому и в церковной общине

бедный христианин должен занимать лучшее положение. Тогда как богатые люди, по причине богатства и проистекающих от него негативных последствий для своего духовного состояния, обречены на погибель, если не покаются. Попытки некоторых толкований смягчить или дезавуировать ригоризм послания приводит к потере его оригинальности и обедняет священное письменное наследие Церкви.
Ключевые слова: Ветхий Завет, Новый Завет, соборное послание, апостол Иаков, социальная справедливость, богатство, бедность, толкование.

Archpriest Alexey Nikolaevich Beletsky,
PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Social Radicalism in the Conciliar Epistle of the Apostle James

Abstract: The article examines the position of the Apostle James on the issue of social inequality, set out in his conciliar epistle. The Apostle James formulates his attitude to wealth and poverty on the basis of prophetic statements of the Old Testament and the preaching of Jesus Christ, presented mainly in the Gospel of Luke. The author categorically insists that the spiritual dignity of a poor person is higher than the dignity of a rich one. Therefore, even in the church community, a poor Christian should occupy a better position. Whereas rich people, because of their wealth and the negative consequences resulting from it for their spiritual state, are doomed to perish if they do not repent. Attempts by some interpretations to soften or disavow the rigor of the epistle leads to the loss of its originality and impoverishes the sacred written heritage of the Church.

Key words: Old Testament, New Testament, Conciliar Epistle, Apostle James, social Justice, Wealth, Poverty, Interpretation.

Соборное послание святого апостола Иакова известно, в первую очередь, своим отрывком о вере и добрых делах. Автор рассуждает о значении добродетели и активной благочестивой жизни, как показателе живой и действенной веры. Уже в древности этот отрывок стал популярным в христианской среде. И в свете него, а также благодаря церковному таинству соборования, послание приобрело спокойную положительную оценку.

В реальности положение соборного послания апостола Иакова в богословской и этической традиции Церкви красноречиво говорит, что оно находится, если не в забвении, то, по крайней мере, в тени других посланий, например, апостолов Павла, Петра и Иоанна. Да, оно не пестрит яркими и разнообразными идеями в области вероучения или практики. Да, оно не многословно. Но нельзя назвать его неоригинальным, а язык некрасноречивым. Если беспристрастно прочитать это послание, то станет очевидным одно главное его свойство — оно не вполне вписывается в устоявшуюся церковную традицию.

Именно поэтому соборное послание Иакова как бы забыто. Его толком не знают ни миряне, ни священники. В богослужебном году ему, как и остальным соборным посланиям, отведено скромное место во время подготовительных недель Великого поста. Причем ни один отрывок не читается на воскресной или субботней службе. Другими словами, оно как бы изъято из области внимания большинства верующих.

Положение послания апостола Иакова вполне объяснимо. В своих мнениях автор занимает крайнюю позицию, что нисколько не было противоречивым в то время, когда христианство только зародилось. Когда в сфере христианской практики еще не сложились осязаемые ориентиры, радикализм мог иметь место и получить оправдание. Апостол Иаков стал выразителем настроения части верующих, склонных к строгости. Именно поэтому это послание неудобно читать. Но именно поэтому его читать интересно.

Теме социального неравенства в соборном послании апостола Иакова уделяется много внимания. По крайней мере, в трех местах автор освещает различные аспекты своего взгляда на этот вопрос (1:9–11; 2:1–9; 5:1–6). Мысль апостола четко движется в русле учения Иисуса Христа, а именно в том дискурсе, который нашел отражение в Евангелии от Луки. Создается впечатление, что апостолы Иаков и Лука в этом вопросе единодушны. Евангелист делает акцент на теме богатства и бедности. Христос в его описании, как и у других синоптиков, однозначно противопоставляет служение Богу служению богатству (Лк. 16:13, Мф. 6:24), утверждает, что трудно богатому войти в Царствие Божие (Лк. 18:24, Мф. 19:23, Мк. 10:23). Однако лишь у Луки Он возвещает «горе» богатым (Лк. 6:24) и предсказывает им адские муки в притче о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31). Царствие Небесное обещается только «нищим духом». Но отсутствие слова «духом» (τω πνευματι) в большинстве авторитетных рукописей Евангелия от Луки больше соответствует смысловому контексту.

В ветхозаветных книгах цикла Премудрости, которые высоко ценит ап. Иаков, также трудно найти прямое одобрение бедности. Похвалы и награды Божией удостаивается скорее благочестие бедного человека, которое ценится больше, чем богатство нечестивца. *«Лучше бедный, ходящий в своей непорочности, нежели тот, кто извращает пути свои, хотя он и богат»* (Прит. 28:6). Очевидно, ап. Иаков чувствовал слабое разграничение между богатством и бедностью в этих книгах, поэтому в данной теме на них не ссылается.

Автор послания с первых же слов обращает внимание своих читателей на духовное достоинство христиан, занимающих разное положение в обществе согласно величине своего материального состояния. *«Да хвалится брат униженный высотою своею, а богатый — унижением своим, потому что он прейдет, как цвет на траве»* (Иак.1:9,10). В отличие от социальных отношений, бедный и униженный член общины, по его мысли, в глазах Божиих более возвышен, чем его богатый и влиятельный собрат. Но и тот, и другой получат духовную пользу и похвалу от Бога,

если осознают значение своего материального состояния для своей духовной судьбы.

По толкованию свв. Илария Арльского, Беды Достопочтенного, Феофилакта Болгарского, Экумения, речь идет о смирении бедного, благодаря чему *«Бог смиренным (униженным) дает благодать»* (Притч. 3:34) и тем самым духовно их возвышает[1]. Никто из перечисленных толкователей не разъясняет, почему богатый должен хвалиться[2]. Можно предположить, что богатому все-таки больший духовный вред наносит его гордыня. Поэтому его похвала основана на отказе от нее и вручении себя в руки Господа[3]. «И в этом парадокс: бедные могут и должны хвалиться своей высотой (то есть Божественным милосердием), а богатые, наоборот, своим унижением (то есть своей полной зависимостью от Бога). При этом необходимо осознавать то, что вера не устраняет и даже не ослабляет противоречия. Искушение, скорее всего, остается, поскольку богатые и бедные находятся в церкви»[4].

Вслед за Христом автор послания придерживается строгого противопоставления небесного и земного, духовного и мирского, ценности которых представляются ему взаимоисключающими. В конце концов, каким бы ни был богатый человек, какие бы возвышенные и благородные цели перед собой не ставил, самое наличие богатства ставит на все его дела и стремления печать несовершенства, постепенно лишает его духовных сил и благодатной жизненной энергии. *«Восходит солнце, [настает] зной, и зноем иссушает траву, цвет ее опадает, исчезает красота вида ее; так увядает и богатый в путях своих»* (1:11). Автор использует образ солнца и высыхающих под его лучами травы и цветов, что характерно для климата Ближнего Востока. Без сомнения, апостол перефразирует высказывание прор. Исайи (40:6–8): *«...Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет на него дуновение Господа: так и народ — трава. Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно»*. Толкователи сходятся во мнении о тленности богатства и быстротечности жизни, которую не спасают и не продлевают земные сокровища. «Иаков убеждает богачей

не полагаться на то, что имеет только видимость, а осознать свою человеческую беспомощность и покорно довериться Богу, Который Один может дать то, что пребывает вовек»[5]. Можно дополнить смысл данных стихов послания тем, что перед лицом Христа и Его судом обречен на гибель богатый христианин или человек, порабощенный страстью стяжательства. Христианское звание в данном случае не защищает богача, и он теряет дар благодати и вечной жизни, полученный в крещении.

Если духовная участь богатого человека печальна, то каким должно быть отношение к нему в Церкви? Ап. Иаков, вероятно, был наслышан, что в христианских общинах имело место заискивание и угодничество перед их богатыми членами со стороны предстоятелей[6]. В этой связи он дает строгое наставление не выделять вниманием членов общины по признаку богатства или бедности (2:1–9). И начинает с призыва «иметь веру в Иисуса Христа нашего Господа славы». Обращает на себя внимание, что наряду с верой в Бога апостол призывает верить в Спасителя и тем самым подтверждает свою веру в Его Божественное достоинство. Так же очевидна связь с ап. Павлом, который в 1 Кор. 2:8 называет Иисуса Христа Господом славы.

Апостол описывает ситуацию, которая, видимо, имела место во многих общинах, когда распределение мест в собрании (συναγογη) ставилось в зависимость от материального достатка. И очень богатый человек с перстнем и сияющей тогой, размещался на «хорошем месте», рядом с епископом или предстоятелем. А бедные люди занимали самые плохие и дальние места для стояния или находились на подставках для ног. Такой метод разделения мест свидетельствует о предвзятости и лицеприятии предстоятелей общин, и, глубже, их несправедливом предварительном суде о внутреннем достоинстве членов общины, их действительной близости к Богу и Христу. Св. Иаков дает оценку таким действиям: *«не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями* — судьями расчетов дурных*?»* (2:4)

В Церкви имеют значение не внешние признаки, а духовное достоинство христианина, богатство благодатных дарований и нравственное

развитие. Благодаря тому, что бедные люди, вследствие стесненных условий своей жизни, оказались более чуткими, искренними и чистыми, именно их Господь Иисус Христос приблизил к Себе, именно им открыл Премудрость Божию, им даровал веру и им поручил благовестие Слова Божия. Тот, кто на земле лишен материального достатка и избытка благ, получил богатство веры. Кто ощущал свою незащищенность и бесправие, тот обрел спасение и Царство Божие. «Христова Благая Весть особенно дорога бедным людям. Она обращена к тем, к которым никто не обращается, и поэтому ей, прежде всего, внимают те, которых мир не ставит и в грош»[7].

В этом контексте раскрывается скрытый смысл выражения «*не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его?*» (Иак. 2:5). Понятно, что Бог обещал Царствие всем любящим Его независимо от каких-либо внешних условностей (национальность, возраст, общественное положение, материальное состояние и прочее). Но если только бедные становятся наследниками Царствия, значит, только они и могут любить Бога.

Если бедный христианин по факту своей униженности является наследником Царства Божия, то, как же можно его презирать в Церкви, которая есть это Царство на земле? Автор послания знал о позорных случаях в жизни некоторых христианских общин, когда богатые члены начинали судебные тяжбы со своими единоверцами и тем самым порочили свое имя христианина. «Пример Иакова актуален во все времена. Сегодня его слова так же важны для нас. Не всегда легко решить, как усадить забредшего на богослужение бродягу. Зато всегда легко допустить, что в церковных делах богатым принадлежит решающий голос. Грех лицеприятия — это грех суждения по несущественным, внешним признакам. Как заметил Иаков, жертвой такого греховного отношения всегда оказываются люди бедные и неимущие»[8]. Поэтому вывод напрашивается сам собой: в Церкви бедные должны иметь преимущество перед богатыми.

Но такой вывод был бы верным, если бы автор окончил свои рассуждения только укорами в адрес богатых. Но нет, далее он говорит

о главной подоплеке всех человеческих отношений. Если внимание к любому члену общины строится на любви, а не лицемерии, то каким бы ни было это внимание, к бедному или к богатому, оно всегда будет положительным: *«Если вы исполняете закон царский, по Писанию: возлюби ближнего твоего, как себя самого, — хорошо делаете. Но если поступаете с лицеприятием, то грех делаете, и перед законом оказываетесь преступниками»* (2:8,9). «Церковь должна быть тем местом, где стерты все различия. Когда люди встречаются в присутствии Царя славы, различия в чинах и заслугах должны исчезать»[9].

Ап. Иаков дает понять, что богатого члена общины надо любить, как и любого христианина. И даже жалеть, как человека несовершенного, удаленного от спасения. Следовательно, что нужно сделать богатому христианину, чтобы быть ближе к Богу? Апостол с пророческим пафосом в жестких выражениях описывает итог любого богатства во время второго пришествия Христа (5:1–6). В ожидании скорого «конца всему» он ясно видит уничтожение любых накоплений и роскоши. Мало того, уничтоженное богатство станет на Суде свидетельством вины его хозяина в том, что оно не было использовано на благо. «Ибо богатство не погибает только в том случае, когда издерживают его на бедных»[10]. Поэтому богатым пока не поздно нужно покаяться (*«плачьте и рыдайте»*) перед наступающим судом (*«о бедствиях ваших, находящих на вас»*).

Особую патетичность обращению ап. Иакова придает ветхозаветный иллюстративный материал. Он обозначает три традиционные составляющие части богатства в понимании древнего мира, которым будет нанесен непоправимый урон в *«день заклания»*. Красивые и дорогие одежды будут *«изъедены молью»* (ср. Ис. 51:8; Иов. 13:28). Драгоценные металлы, неподдающиеся коррозии в обычных условиях, поржавеют, *«и ржавчина их будет свидетельством против вас»* (ср.: Ам. 8:4–7). Хранилища зерна не будут использованы по назначению, но самый урожай, как *«плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа»* (ср. Втор. 24:14,15; Иер. 22:13; Мал. 3:5). В результате от богатства останется

только гниль и огонь, который *«съест плоть»* богача. Но и судьба его самого печальна: как упитанное животное, в конце концов, приносят в жертву, так и богач по истечении роскошной и пресыщенной жизни будет обречен на вечную погибель. «Специально откормленный скот забивают для устройства пира, а те, которые выбрали жизнь в роскоши и наслаждениях, подобны людям, откормившим себя для Судного дня. Их наслаждения приведут к страданиям, их роскошь — к смерти»[11].

Апостол употребляет стиль выражения, характерный в большей мере для книг пророков, которые боролись против социальной несправедливости в богоизбранном народе. Однако очевидна его связь и с Евангелием. И совсем не случайно именно с одним из четырех. «Обращает на себя внимание обобщающая формулировка „богатые“, которым Иаков указывает на опасности богатства. В Израиле существует долгая традиция такого языка: он встречается, например, у пророков (Иер. 9:22), в псалмах (Пс. 48:7–20), в литературе мудрости (Притч. 11:28)... и, наконец, в Новом Завете. Здесь этот язык присутствует преимущественно у Луки»[12].

Вдобавок ко всему автор выступает с безоговорочным утверждением, что любое богатство — это всегда результат удержания части платы наемным рабочим, т. е. обмана и порочной выгоды. Богатство в глазах апостола имеет однозначно греховное происхождение и ничего, кроме вреда, не может принести духовной судьбе своего хозяина. В этом кроется причина нелицеприятных высказываний автора соборного послания в адрес богатых людей, его выводов об их низком духовном достоинстве и удаленности от спасения.

Апофеозом всех рассуждений о богатстве в соборном послании стало убеждение апостола, что *«вы* (богатые — *Б. А.*) *осудили, убили Праведника; Он не противился вам»* (Иак.5:6). Нельзя не догадаться, что автор имеет в виду богатую иудейскую знать, к которой принадлежали первосвященники, князья и старейшины, осудившие на смерть Господа Иисуса Христа. Хотя и высказываются мнения, что св. Иаков использует обобщенный образ богоугодного человека. «Словами *убили Праведника*

апостол, бесспорно, намекает на Христа. Впрочем, прибавлением *не противился вам* он обобщает речь, простирая ее на прочих, потерпевших от иудеев подобное, и, может быть, пророчески говорит о собственном страдании»[13]. С виновниками смерти Мессии апостол отождествляет любого богача, который под действием страсти к богатству способен не только отступить от веры, но и стать богоубийцей.

Ап. Иаков проводит четкое разделение между богоугодной бедностью и, если не богопротивным, то духовно опасным богатством. Он забывает о примерах праведности и святости состоятельных людей из священной истории Израиля. Он строг в своих рассуждениях и настойчив в убеждениях. Вместе с практичностью эти черты вполне соответствуют образу этого праведника в предании Церкви и оставляют своеобразный отпечаток на всех идеях соборного послания.

Однако, что более всего обращает на себя внимание при чтении самого соборного послания апостола Иакова и толкований или интерпретаций к нему, — это нежелание комментаторов видеть или допускать пусть и крайний, но все-таки оригинальный подход в трактовке учения Христа. Никто из экзегетов, древних и современных, православных и инославных, не хочет признать ригоризм св. Иакова. У всех наблюдается тенденция смягчить тон его высказываний, растворить жесткость фраз ссылками на подобные выражения в других местах послания, выявить «духовный и возвышенный смысл» его речевых оборотов, подчас нелицеприятных в буквальном звучании. А ведь чего только стоит его обращение к христианам «прелюбодеи и прелюбодейцы!» (4:4). В настоящее время оно звучало бы: «вы что творите, блудники?!»

Тема социального неравенства в послании апостола Иакова излагается просто, строго и однозначно. Неправильными для духа и смысла послания являются попытки увидеть в речах автора критику лишь духовной гибели, слабости или несовершенства богатых людей, пусть даже и христиан, а не критику самого богатства.

Приведу несколько примеров. «Богачи-себялюбцы употребили богатство в чисто эгоистических целях»[14], то есть, по учению ап. Иакова,

милосердные богачи могут претендовать на милость Божью? Далее, «А. Варне правильно отмечает, что „в самом богатстве греха нет; грех проявляется в том, каким способом приобретается богатство, какой дух породил стремление к богатству в сердце его обладателя и как это богатство используется“. Он очень кстати поднял здесь вопрос об определении качества духа. Иаков полностью согласился бы с этим — способ приобретения, способ использования и дух, который это богатство порождает в сердце его обладателя»[15]. Отрывок говорит сам за себя. Далее, «так, как и хлеб создан, а неумеренность запрещена; и вино создано, а невоздержность не дозволена. Повелевает избегать роскоши, не как чего-то нечистого, а как расслабляющей, вследствие неумеренности, душу. Всякое творение Божие хорошо и ничто не отвергается, будучи принимаемо с благодарностью»[16]. То есть ап. Иаков в принципе не против роскоши? Следующее, блж. Феофилакт Болгарский в качестве резюме учения ап. Иакова о богатстве говорит: «Это обличение и посрамление начальникам иудейским, которые пасли бедных и пресыщались почестями от всех, но сами готовились на заклание римским властям от рук их, и особенно за то, что осудили единственного Праведника — Господа и убили Его»[17]. Другими словами, Суд Божий уготован только иудейским богачам. Существуют и иные комментарии, выражающие по сути тот же самый смысл.

В глаза бросается откровенная попытка «прилизать» послание ап. Иакова, очистить его от колких и досадных высказываний. Возникает впечатление, что послание было истолковано «как надо», то есть перетолковано с определенной целью. Возможно, этой целью было желание втиснуть сочинение св. Иакова в стройную идеологическую экзегетическую парадигму. Появление такой парадигмы можно отнести к тому времени, когда христианская вера стала государственной религией, а Церковь — частью государственного аппарата управления.

Легализация Христианства и повышение его государственного статуса привело к массовой христианизации населения. В Церковь влились большие массы людей с разным социальным положением и материальным достатком. Теперь Церковь стала общиной не только отверженных

и обреченных, а и богатых и успешных. Сам император, придворные, сенаторы и чиновники, состоятельные владетели и предприимчивые торговцы сделались членами Церкви. Она приняла всех желающих с надеждой преобразить весь мир и выстроить Царство Божье на земле, насколько это возможно. Церковь начала создавать и развивать свою доктрину, занялась осмыслением различных сторон жизни общества и выработкой оценки тех или иных явлений. И в этом процессе по формированию гармонично выстроенной христианской государственной идеологии послание ап. Иакова, как видится, могло создавать диссонанс. В нем присутствуют негативные высказывания в адрес богатства, оно грозит Божией карой богатым. Но разве такое приятно читать и слушать влиятельному и состоятельному сословию христианского государства?! Поэтому его истолковали в общем доктринальном смысле и, на всякий случай, «задвинули подальше».

А ведь о чем говорит апостол Иаков в действительности? Он в принципе осуждает богатство как явление. То есть количество материальных благ, превышающее потребность, для него является злом, *«дружбой с миром и враждой с Богом»* (см.: 4:4). Он ясно указывает на греховный источник богатства, вследствие чего, самое оно греховно. По его мысли, богатство не может быть обретено иначе, кроме как обманом, кражей, жестокостью и коварством. Как было сказано выше, самое наличие богатства лишает человека животворящей благодати Божией, и Царство Божие, в первую очередь, принадлежит бедным. И такие выводы он делает без всяких уточнений.

В подтверждение этого ригоризма можно привести размышления ап. Иакова по поводу языка и речи, а также его оценку поведения христиан-современников. Для языка он не находит ни одного положительного определения: язык — все сжигающий огонь, мир неправды, неудержимое зло (см.: 3:6–8). При этом сам апостол является служителем Слова. Говоря о проступках членов общины, он руководствуется ревностью по Богу и требует от христиан самоотверженно следовать четкому выбору в дихотомии бытия.

Ригоризм ап. Иакова подкрепляется, главным образом, эсхатологическими ожиданиями. Недаром после рассуждений о тленности богатства следует его уверение в скором конце истории: *«Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня,... укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается»* (Иак.5:7,8). В перспективе близкой парусии нет смысла собирать богатство, а если оно имеется, то с ним следует как можно быстрее расстаться.

В этой связи нужно объяснить намек автора на требование богатым христианам каяться. Во-первых, встает вопрос: стоит ли вообще обращенные к богатым слова *«плачьте и рыдайте о бедствиях ваших»* (5:1) расценивать как призыв к покаянию? Есть мнение, что в этих словах заключено не воззвание к раскаянию, а пророческое возвещение неизбежной гибели[18]. Однако в противовес нужно сказать, что общий контекст рассуждений автора, начиная, по крайней мере, с четвертой главы, содержит призыв к покаянию, который с середины пятой главы заменяется призывом к терпению. К тому же похожие предупреждения Иисуса Христа *«горе вам»* (Мф. 23:13–32; Лк. 6:24–26) тоже не следует рассматривать в качестве окончательного осуждения. «Наоборот: пророческая проповедь такого типа в обоих Заветах направлена на то, чтобы люди оставили греховную жизнь и по-новому искали общения с Богом»[19].

Без всякого сомнения, ап. Иаков призывает богатых людей к покаянию. Но главная идея его призыва состоит не в том, чтобы богачи каялись в своем сребролюбии, жестокости, высокомерии, лжи, воровстве или иных порочных проявлениях своей натуры. Это хотят видеть почти все комментаторы его послания. В христианской цивилизации проблема социальной несправедливости остается, по большому счету, не решенной. Не достаток, а богатство является мечтой или целью многих христиан. Христианские церкви пребывают в зависимости от своих богатых и власть имущих членов. Самые христианские общины могут обладать и обладают обширным имуществом. Богатые и драгоценные украшения стали обыденными аксессуарами христианских храмов.

В целом, христианство благословило богатство как явление богоугодное. Поэтому и общее толкование Нового Завета лояльно к теме богатства, хотя, надо отдать должное, и высказывается в защиту бедности. И самые комментаторы прошлого и настоящего находятся в зависимости от сложившейся веками позиции христианства[20].

Общехристианское отношение к богатству традиционно и оправдано. Но не нужно к этой традиции причислять апостола Иакова и его послание. Оно как раз противоречит такому взгляду. Призыв св. Иакова к покаянию требует полного отказа от богатства, добровольной раздачи имущества и перехода в положение обычного гражданина. Он требует деятельного покаяния в духе св. пророка Иоанна Крестителя и св. евангелиста Луки.

В притче о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31) ключевыми являются слова Авраама, что богач наказан не за грехи, а за комфортную жизнь на земле, а Лазарь утешается не за добродетели, а по причине земной нищеты. И всем известное изречение Христа *«Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! ибо удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие»* (Лук.18:24,25) чаще всего понимается в положительном смысле: богатому человеку трудно, но все-таки возможно войти в Царство. Однако самый примененный Господом образ говорит об обратном. Малые ворота в стенах крепостей, «игольное ушко», устроены так, чтобы через них мог пройти только один человек. Запоздавший торговец или состоятельный путешественник после закрытия больших ворот во избежание опасностей мог войти в город и провести своих животных, но навьюченное имущество протащить на спинах животных явно не удавалось. Поэтому все, что падало на землю доставалось охране. В результате странник, оказываясь в безопасности, терял, если не все, то большую часть своего багажа. И верблюд входил в город через «игольное ушко», но только без поклажи. Таким образом, становится понятной фраза Христа: богатый может войти в Царство Божие только одним способом — отказом от богатства, добровольной бедностью[21].

Такое же радикальное покаяние требует апостол Иаков от богатых. Покаяние должно быть явлено в деле. Потому что, по его стойкому убеждению, и вера должна подтверждаться в делах. *«Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва»* (Иак. 2:26). И покаяние без отказа от богатства = греха не действительно.

Апостол Иаков придерживается крайней и суровой позиции. Как уже было сказано выше, в истории и традиции христианства это не нашло поддержки. Но личность апостола Иакова и его послание от этого не проиграли. Автор выразил настроение, которое всегда имело место и присутствует в Церкви. Воззрение тех людей, которые склонны к подвигу и самопожертвованию, которые не удовлетворяются в духовном порыве простой повседневной благочестивой жизнью. Таковых всегда меньшинство, и чаще всего они вступают в ряды монашествующих. А самое соборное послание, занимая подобающее место в каноне Нового Завета, является жемчужиной христианской письменной традиции. Его оригинальный характер, колоритное и специфическое содержание свидетельствуют о богатстве и разнообразии духовной жизни раннего христианства. В нем были уместны спокойствие и рассудительность апостола Петра, энергия и творчество апостола Павла, возвышенность и отрешенность апостола Иоанна, а также строгость и бескомпромиссность апостола Иакова. Любая попытка перетолковать их послания или навязать им абсолютизированную идеологическую парадигму грозит потерей этого ценного благодатного разнообразия.

Библиография

1. GreekNT Explorer // [Электронный ресурс] / URL: http:// www.grandutils.com (дата обращения 12.04.2022)

2. Mußner F. Der Jakobusbrief // HThK XIII/I, 1987. — S. 134–145.

3. Theological dictionary of the New Testament. Editors: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich / Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley, d. litt., d.d.New, improved version with footnotes. — 1698 p.

4. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2007. — 864 с.

5. Баркли У. Комментарии к Новому Завету. [Электронный ресурс] / URL: // https://bible.by/barclay/45/ (дата обращения 12.04.2022)

6. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. Послание Иакова, 1 и 2 послания Петра, 1,2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды/ Пер. с англ., греч., лат., сир. Под редакцией Дж. Брэя/ Русское издание под редакцией Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. — 352с.

7. Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. II. Современная библеистика. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2007. — 213 с.

8. Ворохобов А. В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2013. Выпуск 22. — С. 212–223.

9. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.

10. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.

11. Иоанн Златоуст, свт. Отрывки толкования на Соборные послания // [Электронный ресурс] / URL: https: //azbyka.ru/ otechnik/ Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1 (дата обращения 12.04.2022)

12. Майер Г. Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. М.: Издательство ББИ, 2012. — 288с.

13. Мотиер Дж. А. Послание Иакова. Серия «Библия говорит сегодня». Санкт-Петербург: Мирт, 2000. — 146 с.

14. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. — 216 с.

Примечания и библиографические ссылки:

1. См.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. Послание Иакова, 1 и 2 послания Петра, 1,2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под редакцией Дж. Брэя / Русское издание под редакцией Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 11–12.
2. Каким образом, по мысли археп. Аверкия (Таушева), «богатый может „хвалиться“ или утешать себя лишь сознанием ничтожности, тленности своего богатства», остается неясным. // Аверкий (Таушев), архиеп.

Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2007. С.515.

3. «Он (богатый) смиряет себя и прославляется только в Боге... Эта мысль принадлежит Ветхому Завету и Иудаизму. Мы не должны видеть в этом ироничное предостережение..., а именно, что богатый человек должен хвастаться своим (неминуемым) падением — пер. автора) — Theological dictionary of the New Testament. Editors: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley, d. litt., d.d. New, improved version with footnotes. P. 343.
4. Майер Г. Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. М.: Издательство ББИ, 2012. С.78.
5. Баркли У. Комментарии к Новому Завету. [Электронный ресурс] / URL: // https://bible.by/barclay/45/ (дата обращения 12.04.2022)
6. «Неизбежная институциализация общины, вызванной к жизни проповедью Евангелия, свершилась, и Иак (2:5) апеллирует к тому, чему были ранее научены ее члены — бедные наследуют Царство Небесное» — Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. II. Современная библеистика. ББИ св. Апостола Андрея. М. 2007. С. 101.
7. Баркли У. Комментарии к Новому Завету. [Электронный ресурс] / URL: // https://bible.by/barclay/45/ (дата обращения 12.04.2022)
8. Мотиер Дж. А. Послание Иакова. Серия «Библия говорит сегодня». Санкт-Петербург: Мирт, 2000. С. 56.
9. Баркли У. Комментарии к Новому Завету. [Электронный ресурс] / URL: // https://bible.by/barclay/45/ (дата обращения 12.04.2022)
10. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. С. 143.
11. Баркли У. Комментарии к Новому Завету. [Электронный ресурс] / URL: // https://bible.by/barclay/45/ (дата обращения 12.04.2022)
12. Майер Г. Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. М.: Издательство ББИ, 2012. С. 224.
13. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. С.143.
14. Баркли У. Комментарии к Новому Завету. [Электронный ресурс] / URL: // https://bible.by/barclay/45/ (дата обращения 12.04.2022)
15. Мотиер Дж. А. Послание Иакова. Серия «Библия говорит сегодня». Санкт-Петербург: Мирт, 2000. С. 116.

16. Иоанн Златоуст, свт. Отрывки толкования на Соборные послания // [Электронный ресурс] / URL: https: //azbyka.ru/ otechnik/ Ioann_Zlatoust/ otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1 (дата обращения 12.04.2022)

17. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. С.144

18. См. Mußner F. Der Jakobusbrief // HThK XIII/I, 1987.

19. Майер Г. Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. М.: Издательство ББИ, 2012. С.226

20. Ворохобов А. В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2013. Выпуск 22. — С. 212–223; Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.

21. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.

Библеистика

УДК 22.015

Иеромонах Лаврентий (Собко Руслан Васильевич),
кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии

Трансформация библейских метафор в контексте позднеантичного эллинистического влияния: животные или демоны?

Аннотация: Данная статья посвящена критическому исследованию греческого и славянского текстов Библии и, в частности, проблеме интерпретации встречающихся в тексте Библии мифических существ. Проблема интерпретации подобных животных имеет два аспекта. Во-первых, авторы Библии не имели чекой таксономический модели для

биологических существ, что создает сложности в идентификации даже условно известных животных, таких, например, как орел или заяц. Вторая причина — наложение языческой эллинистической картины мира на тексты ветхозаветного иудаизма, откуда в тексты авраамической религии проникают греческие представления. Эллинистическая мифологизация библейского текста имеет настолько большую инерцию, что некоторые из этих мифологем остаются даже в современных переводах. Повторное обращение к эллинистическим источникам в эпоху Возрождения привело к бурному развитию демонологии. Именно в виде демонов или чудесных существ эти ветхозаветные образы зафиксировались и в современной популярной культуре.
Ключевые слова: демонология, эллинизм, библейская критика, кит, левиафан, бегемот, бес, единорог, леший, кентавр, сирин.

Hieromonk Lavrenty (Sobko Ruslan Vasilyevich),
PhD in Philosophy, Associate Professor at the
Nizhny Novgorod Theological Seminary

Transformation of Biblical Metaphors in the Context of Late Antique Hellenistic influence: Animals or Demons?

Abstract: This article is devoted to a critical study of the Greek and Slavic texts of the Bible and, in particular, the problem of interpretation of mythical creatures found in the text of the Bible. The problem of interpreting such animals has two aspects. First, the authors of the Bible did not have a clear taxonomic model for biological creatures, which makes it difficult to identify even conventionally known animals, such as, for example, an eagle or a

hare. The second reason is the imposition of the pagan Hellenistic picture of the world on the texts of Old Testament Judaism, from where Greek ideas penetrate the texts of the Abrahamic religion. The Hellenistic mythologization of the biblical text has such great inertia that some of these mythologemes remain even in modern translations. The repeated appeal to Hellenistic sources in the Renaissance led to the rapid development of demonology. It is in the form of demons or miraculous creatures that these Old Testament images have also been fixed in modern popular culture.

Key words: Demonology, Hellenism, biblical Criticism, Whale, Leviathan, Behemoth, Demon, Unicorn, Leshiy, Centaur, Syren.

В настоящее время светские и духовные школы испытывают определенные проблемы, связанные со сменой цивилизационной модели и перестройкой системы образования[1]. Современные школьники и студенты зачастую не понимают уже не только славянский, но и русский текст Библии. Можно с осторожностью сказать, что для некоторых из современных учащихся не только устаревшие слова, но и многие слова относящиеся к эпохе СССР уже воспринимаются как архаизмы. Проблема усугубляется, если кроме филологической интерпретации требуется еще и богословский комментарий[2], например в темных местах, касающихся мифических животных. На страницах Священного Писания можно встретить (в разных переводах) — дракона, единорога, сирену, лешего, василиска, (оно)кентавра и многих других. Рассмотрим некоторые из подобных мест.

Библейское повествование начинается с упоминания, казалось бы, вполне понятного нам животного — кита. (Быт. 1:21)

«И҆ сотворѝ бг҃ъ ки́ты велѝкїѧ»	καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα	*cete grandia*	בְּרָא אֱלֹהִים, אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים

Для современного читателя нет сомнения, что речь здесь идет об обычном млекопитающем, тем более что все знают, что именно кит

проглотил пророка Иону. Однако в критических текстах указывается, что как раз-то кит и не может проглотить человека. Действительно, обращение к более позднему тексту из книги пророка Ионы на языке оригинала вполне подтверждает позицию современных ученых, так как, по мнению составителей библейского текста, тот кто в Славянской Библии назван китом вовсе не кит, а dag gadol — большая рыба (וַיְמַן יְהוָה דָּג גָּדוֹל). Если же мы вернемся к процитированному нами отрывку из книги Бытия, то окажется, что здесь Бог сотворил hattannînim haggədōlîm; (הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים) — больших змеев.

Таксономических слов-определений для библейского змея в еврейском тексте два: ṯannîn и nāḥāš[3]. В тексте Пятикнижия здесь используются оба синонима: сначала посох Моисея — ṯannîn, а затем nāḥāš. Чуть далее этот змей — nāḥāš встречается еще раз в истории с медным змеем. Славянский текст повествует здесь о «змиях умерщвляющих», с некоторыми оговорками с этим соглашаются и синодальные переводчики. Еврейский оригинал дает змеям иное определение: это nāḥāš śārāp̄ — огненный змей[4]. Далее Бог напрямую повелевает Моисею: עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף — сделай себе серафима (огненного змея). Более поздний по времени пророк и поэт Исайя (Ис. 6:2) уже употребляет это слово без дополнительной коннотации, так как считает, что это слово хорошо известно читателю или слушателю.

Следующее библейское существо, которое славянский текст именует змеем, это Левиафан. Даже в Синодальном переводе это библейское животное выглядит достаточно загадочно: «Не умолчу о членах его, о силе и красивой соразмерности их. Кто может открыть верх одежды его, кто подойдёт к двойным челюстям его? Кто может отворить двери лица его? круг зубов его — ужас; крепкие щиты его — великолепие; они скреплены как бы твёрдою печатью... От его чихания показывается свет; глаза у него как ресницы зари; из пасти его выходят пламенники, выскакивают огненные искры; из ноздрей его выходит дым, как из кипящего горшка или котла. Дыхание его раскаляет угли, и из пасти его выходит пламя.... Он кипятит пучину, как котёл, и море претворяет в кипящую

мазь; оставляет за собою светящуюся стезю; бездна кажется сединою» (Иов. 41:4–24).

Описание столь сложного животного не могло не вызвать трудностей у славянского переводчика. Так «двойные челюсти» в славянском Иове стали «персями» — **въ согбе́нїе же пе́рсей є҆гѡ̀ кто̀ вни́детъ**, а сам Левиафан похож на мифического дракона: «**ду́ша́** (дыхание) **же є҆гѡ̀ ꙗ҆́кѡ ѹ҆́глїе... ругáетжеся трýсу ѻ҆гнено́сному** (играет с огненным землетрясением)... **вся́ко же зла́то морско́е под̾ ни́мъ**»... «**та́ртаръ бе́здны ꙗ҆́коже плѣ́нника вмѣни́лъ**» — добавляет таинственности славянский текст. Показательно для нашей темы заканчивается этот отрывок: «**всѐ высо́кое зри́тъ: са́мъ же ца́рь всѣ̑мъ сꙋ́щымъ въ вода́хъ**» – «он царь над всеми **сынами гордости** (син.)». Это последнее слово «гордость» в данном случае тоже библейский термин, необходимы в дальнейшем для нашего исследования.

Славянский переводчик вообще достаточно вольно обращается с Левиафаном: в третьей главе книги Иова он описывает его как «**вели́каго ки́та**», далее же величает змеем — «**И҆звлече́ши ли ѕмі́а ѹ҆́дицею** (поймаешь ли змея на удочку), а у Исайи называет драконом. Змеем он назван и в 103 псалме славянской Псалтири.

Трудность для перевода составляет и соплеменник Левиафана — Бегемот (апокрифы считают их мужем и женой): «**Но ѹ҆́бѡ сѐ, ѕвѣ́рїе ѹ҆ тебѐ, травꙋ̀ ꙗ҆́ки волóве ꙗ҆дя́тъ**» (Иов.40) — описывает Бегемота славянский текст. Переводчик здесь, видимо следуя за Септуагинтой дословно переводит *pluralis majestatis* или *excellentiae* — множественное величества. Бегемот — не что иное, как множественное число от *behema*, которое действительно можно перевести, как «скотина» или «животное». Множественное величества здесь, как и в случае с серафимами, указывает на уникальность и мощь данного существа.

«**Сотворе́нъ порꙋ́ганъ бы́ти а҆́гг҃лы є҆гѡ̀: возше́дъ же на го́рꙋ стреми́ннꙋю, сотворѝ ра́дость четвероно́гимъ въ та́ртарѣ**» — продолжает он, упомянув одновременно ангелов и ад. Интересно, что поругания от ангелов удостаивается и Левиафан: «**порꙋ́гано бы́ти а҆́гг҃лы мои́ми**», чего нет в Синодальном переводе. Показательно, что славянский переводчик

знает слово дракон(т), однако, использует его лишь в одном месте, предпочитая дословный перевод «змий», хотя греческий или латинский текст изобилует «драконами»: **«Въ то́й де́нь наведе́тъ гдⷭ҇ь ме́чь ст҃ый и҆ вели́кїй и҆ крѣ́пкїй на дра́конта ѕмі́а бѣжа́ща, на дра́конта ѕмі́а лука́ваго, и҆ оу҆бїе́тъ дра́конта сꙋ́щаго въ мо́ри.»** (Ис.27:1)

Левиафаны (змеи, драконы, крокодилы)[5] становятся символами Вавилона и Египта, причем последний даже получает собственное имя — Раав (rahaḇ). Еврейское слово רַהַב (эпитет Египта) в зависимости от контекста и огласовок может обозначать как «гордость», «дерзость», так и «шторм», «ураган». «Бог не отвратит гнева Своего; пред Ним падут поборники гордыни. (Иов. 9,13)». **«Са́мъ бо ѿвраща́етъ гнѣ́въ, сляко́шася подъ ни́мъ ки́ти поднебе́снїи»** — неожиданно повествует нам славянский переводчик в этом месте о летающих китах.

Славянские «киты», оказываются латинскими «помощниками Рахав» или синодальными «поборниками гордыни»[6] – Иов. 9:13:

ки́ти поднебе́снїи.	κήτη τὰ ὑπ᾽ οὐρανόν	*auxilia Rahab*	עֹזְרֵי רָהַב	поборники гордыни.

Подобную параллель мы видим и в следующих стихах — Иов. 26:12:

низложе́нъ бы́сть ки́тъ	ἔτρωσε τὸ κῆτος	*percussit Rahab*	מָחַץ רָהַב	сражает его дерзость

«Столпы небес дрожат и ужасаются от грозы Его. — начинает описание непогоды Иов... Силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость»... Славянский текст опять же в этом месте упоминает кита: — **«хи́тростїю є҆гѡ̀ низложе́нъ бы́сть ки́тъ»**.От духа Его — великолепие неба; рука Его образовала быстрого скорпиона. (Иов. 26,11–13): пытается прояснить картину синодальный переводчик.

Упомянутые выше «киты поднебесные», «поборники гордыни» и прочее есть ни что иное, как библейский змей-nāḥāš, а в данном случае

его архетипическая интерпретация — небесная молния, на которую указывает славянский текст под именем кита. Кит становится уже настоящим змеем буквально в следующих стихах: «вере́и же небе́сныѧ оу҆боѧ́шасѧ є҆гѡ̀: повелѣ́нїемъ же оу҆мертвѝ ѕмі́ѧ ѿсту́пника» (евр. נָחָשׁ בָּרִחַ — змей (прямо) бегущий (ср. Ис. 27:1)).

Русско-славянская синонимия «змей-дракон» неверно переведена и в известном 90 псалме: «на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона» — Пс. 90:13[7]:

на а҆́спїда и҆ васілі́ска насту́пиши, и҆ попере́ши льва̀ и҆ ѕмі́ѧ	на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона	ἐπ᾽ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα	*Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem*	עַל־שַׁחַל וָפֶתֶן תִּדְרֹךְ תִּרְמֹס כְּפִיר וְתַנִּין

В данном случае оригинальный еврейский текст предлагает нам следующее разъяснение: греческо-славянского аспида он считает взрослым свирепым львом (שַׁחַל), а присутствующего в русском или славянском тексте льва — львенком-детенышем (כְּפִיר). сноска[8]. Допустимый динамический эквивалент этой фразы мог бы выглядеть так: мимо свирепого льва и кобры будешь (бесстрашно) ступать, львенком же и змеенышем пренебрежешь.

Переводческое решение лев-змей мы находим еще, например, у Иова (4:10–11)[9]:

Си́ла льво́ва, гла́съ же льви́цы, весе́лїе же ѕмїе́въ оу҆гасѐ: мраволе́въ поги́бе	Рев льва и голос рыкающего умолкает, и зубы скимнов сокрушаются; могучий лев погибает.	σθένος λέοντος φωνὴ δὲ λεαίνης γαυρίαμα δὲ δρακόντων ἐσβέσθη μυρμηκολέων ὤλετο παρὰ τὸ	*Rugitus leonis et vox leaenae et dentes catulorum leonum contriti sunt.* *Leo/ Tigris periit*	שַׁאֲגַת אַרְיֵה וְקוֹל שָׁחַל וְשִׁנֵּי כְפִירִים נִתָּעוּ׃ לַיִשׁ אֹבֵד מִבְּלִי־טָרֶף וּבְנֵי לָבִיא יִתְפָּרָדוּ׃

В этом тексте в славянском переводе появляется еще и мраволе́въ[10], которого Vulgata Climentina считает тигром, но он вполне может быть и леопардом[11].

Каким образом змей стал львом, достаточно трудно объяснить[12]. Однако змей может скрывать под своим именем не только льва, но и шакала — Иер. 9:11:

И҆ да́мъ і҆ерⷭ҇ли́мъ въ преселе́нїе и҆ въ жили́ще ѕмїе́мъ и҆.	И сделаю Иерусалим грудою камней, жилищем шакалов	κατοικητήριον δρακόντων	*cubilia draconum cubilia thoum*	וְנָתַתִּי אֶת־יְרוּשָׁלַ֥ם לְגַלִּ֖ים מְעוֹ֣ן תַּנִּ֑ים

В этом случае объяснение проще: еврейское תַּן во множественном וְתַנִּין числе похоже на תַּנִּ֫ינִ֫ים и их действительно можно перепутать.

Шакалы скрываются под видом змеев еще в одном месте — Мих. 1:8:

сотвори́тъ пла́чь а҆́ки ѕмїе́въ и҆ рыда́нїе а҆́ки дще́рей сїри́нскихъ:	ὡς δρακόντων καὶ πένθος ὡς θυγατέρων σειρήνω	*planctum velut thoum et luctum quasi struthionum*	выть, как шакалы, и плакать, как страусы	וְעָרֹ֥ום אֶעֱשֶׂ֖ה מִסְפֵּ֑ד כַּתַּנִּ֔ים וְאֵ֖בֶל כִּבְנ֥וֹת יַעֲנָֽה

Или у Иер. 49:33:

И҆ бꙋ́детъ дво́ръ въ жили́ще ѕмїе́мъ	И будет Асор жилищем шакалов,	καὶ ἔσται ἡ αὐλὴ διατριβὴ στρουθῶν	*habitaculum thoum или habitaculum draconum*	וְהָיְתָה חָצוֹר לִמְעוֹן תַּנִּים

У Михея нам встретился интересный термин — дще́рей сїри́нскихъ, в данном контексте переведенный как страусы. Однако у Ис. 43:20 мы неожиданно встречаем страусов отдельно, а сі́рини обозначают исследуемых нами змеев-шакалов[13]:

сі́рини и҆ дще́ри стрꙋ́ѳовы:	σειρῆνες καὶ θυγατέρες στρουθῶν	*dracones et struthiones*	шакалы и страусы,	תְּכַבְּדֵ֨נִי֙ חַיַּ֣ת הַשָּׂדֶ֔ה תַּנִּ֖ים וּבְנ֣וֹת יַעֲנָֽה

Славянский переводчик (или, возможно, переводчики), иногда знает слово страус, а иногда переводит его общим термином. Иов. 30:29:

Бра́тъ бы́хъ сі́ринамъ, дрꙋ́гъ же пти́чїй	ἀδελφὸς γέγονα σειρήνων ἑταῖρος δὲ στρουθῶν	Я стал братом шакалам и другом страусам	*Frater fui draconum et socius struthionum*	אָ֖ח הָיִ֣יתִי לְתַנִּ֑ים וְרֵ֔עַ לִבְנ֥וֹת יַעֲנָֽה

Неким апогеем библейской интерпретации мифологических животных можно считать перевод текста 34 главы Исайи (Ис. 34:14):

и҆ срѧ́щꙋтсѧ бѣ́си со ѻ҆нокентаѵ̑ры и҆ возопїю́тъ дрꙋ́гъ ко дрꙋ́гꙋ, тꙋ̀ почі́ютъ ѻ҆нокентаѵ́ри, ѡ҆брѣ́тше себѣ̀ поко́ища	И звери пустыни будут встречаться с дикими кошками, и лешие будут перекликаться один с другим; там будет отдыхать ночное привидение и находить себе покой.	καὶ συναντήσουσιν δαιμόνια ὀνοκενταύροις καὶ βοήσουσιν ἕτερος προς τὸν ἕτερον ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὀνοκένταυροι εὗρον γὰρ αὑτοῖς ἀνάπαυσιν	*Et occurrent hyaenae thoibus, et pilosus clamat ad amicum suum; ibi cubat lamia et invenit sibi requie*	וּפָגְשׁ֤וּ צִיִּים֙ אֶת־אִיִּ֔ים וְשָׂעִ֖יר עַל־רֵעֵ֣הוּ יִקְרָ֑א אַךְ־שָׁם֙ הִרְגִּ֣יעָה לִּילִ֔ית וּמָצְאָ֥ה לָ֖הּ מָנֽוֹחַ

В данном тексте мы видим целый комплекс переводческих решений: бѣ́си — оказываются животными צִיִּים (гиенами), а поэтическое параллельное אִיִּים в Вульгате переведено как шакалы. Синодальный переводчик расставляет этих животный в ином порядке, хотя именно гиены являются «кошками», а шакалы «собаками». Славянские (или греческие) ѻ҆нокентаѵ́ри — в первый раз подставленные на месте гиен, во второй раз заменяют собой уже לִילִית, которую блаженный Иероним решил перевести как lamia.

Бѣ́си встречались у Исайи и ранее — Ис. 13:21:

И҆ почі́ютъ та́мѡ ѕвѣ́рїе, и҆ напо́лнѧтсѧ до́мове шꙋ́ма, и҆ почі́ютъ тꙋ̀ сі́рини, и҆ бѣ́си та́мѡ восплѧ́шꙋтъ	Но будут обитать в нем звери пустыни, и домы наполнятся филинами; и страусы поселятся, и косматые будут скакать там	καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἤχου καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται	*sed accubabunt ibi bestiae, et replebunt domus eorum ululae, et habitabunt ibi struthiones, et pilosi saltabunt ibi*	וְרָבְצוּ־שָׁ֣ם צִיִּ֔ים וּמָלְא֥וּ בָתֵּיהֶ֖ם אֹחִ֑ים וְשָׁ֤כְנוּ שָׁם֙ בְּנ֣וֹת יַֽעֲנָ֔ה וּשְׂעִירִ֖ים יְרַקְּדוּ־שָֽׁם

Однако, здесь они вовсе не гиены, а שְׂעִירִים – косматые или волосатые, т. е. скорее всего козлы. Славянский переводчик не распознал филинов — шꙋ́ма, а сі́рини в этом тексте страусы.

Шакалы вместо драконов вполне возможно скрываются и у Неемии (2:13):

И҆ внидо́хъ…ко ᲂу҆́стїю и҆сто́чника смоко́вничнагѡ	προς στόμα πηγῆς	перед источником Драконовым	*ad fontem Draconis*	עֵ֣ין הַתַּנִּ֔ין

הַתַּנִּין עֵין – может быть не драконий источник, а шакалий. Вероятно, шакал имеется виду вместо змея-дракона в неканонической книге Премудрости как характеристика крикливой жены (Сир. 25:18):

Лꙋ́чше жи́ти со льво́мъ и҆ ѕмі́емъ, не́же жи́ти со жено́ю лꙋка́вою	Соглашусь лучше жить со львом и драконом, нежели жить со злою женою	συνοικῆσαι λέοντι καὶ δράκοντι εὐδοκήσω ἢ συνοικῆσαι μετὰ γυναικὸς πονηρᾶς

Подводя итоги статьи, можно сказать, что основой для многочисленных разночтений послужил библейский змей, или, точнее, его архетипический образ одного из существ хаоса — моря или океана, как дракона, позже описанного у Иова как Левиафан. Он же в некоторых контекстах вполне мог бы переводиться словами исполин или чудовище, каковое значение, собственно, и имело изначальное греческое «кит»[14]. Небесный огненный змей-серафим или поднебесный «славянский» кит стал поэтически использоваться для метафоры молнии. В переводческой практике змей стал греческим же драконом или греческой сиреной[15], которая, попав в славянский язык, стала не только ошибочно переведенным шакалом или львом, но и страусом — возможно по созвучию со славянской фольклорной птицей Сирин. Блаженный Иероним добавляет в переводческий бестиарий еще и Ламию, которая, в некотором роде, тоже дракон-змея: сирена и ламия позднее стали в биологии использоваться для обозначения хищных морских рыб.

В заключении приведем еще один отрывок Исайи: И҆ возни́кнꙋтъ во градѣ́хъ и҆́хъ терно́ваѧ древеса̀ и҆ во тверды́нехъ є҆гѡ̀, и҆ бꙋ́дꙋтъ селе́нїѧ сі́ринѡмъ и҆ сели̑ща стрꙋѳїо́нѡмъ:и҆ срѧ́щꙋтсѧ бѣ́си со ѻ҆нокента̑ѵры и҆ возопїю́тъ дрꙋ́гъ ко дрꙋ́гꙋ, тꙋ̀ почі́ютъ ѻ҆нокента́ѵри, ѡ҆брѣ́тше себѣ̀ поко́ища:та́мѡ возгнѣзди́тсѧ є҆́жъ, и҆ сохрани́тъ землѧ̀ дѣ́ти є҆гѡ̀ со ᲂу҆твержде́нїемъ: та́мѡ є҆ле́ни срѣто́шасѧ и҆ ᲂу҆ви́дѣша ли́ца дрꙋ́гъ дрꙋ́га.

«И зарастут дворцы ее колючими растениями, крапивою и репейником — твердыни ее; и будет она жилищем шакалов, пристанищем страусов. И звери пустыни будут встречаться с дикими кошками, и лешие будут перекликаться один с другим; там будет отдыхать ночное привидение и находить себе покой. Там угнездится летучий змей, будет

класть яйца и выводить детей и собирать их под тень свою; там и коршуны будут собираться один к другому» (Ис. 34:13–15).

Как можно видеть, даже названия простых животных в переводе данного отрывка искажены: коршуны становятся оленями, летучий змей — гнездящимся ежом, не говоря уже о «бесах» или «леших» и «онокентаврах», с истолкованием которых так или иначе придется столкнуться читающему этот текст. Славянский текст, несомненно, требует пересоздания и исправления ошибок по аналогии с латинской Новой Вульгатой[16]. Переводческие решения для различных животных требуют кардинального пересмотра.

Библиография

1. Charlesworth J. H. The good and evil serpent: How a universal symbol became christianized. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2009: Anchor Bible reference library.

2. Ebeling E. Ein Fragment aus dem Mythos von der grossen Schlange / Orientalistische Literaturzeitung, 1916. Т. 19. — P. 1–6.

3. Emerton J. A. Psalms 51–100 / Vetus Testamentum, 1992. Т. 42, № 3. — 420 p.

4. Lewis T. J. CT 13.33–34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths // Journal of the American Oriental Society, 1996. Т. 116, № 1. — P.1–28.

5. Newsom, C. A. The book of Job: A contest of moral imaginations. — Oxford; New York, N.Y.: Oxford University Press, 2003.

6. Nova Vulgata: Alphabetical: S — IntraText CT [Электронный ресурс]. http://www.intratext.com/IXT/LAT0669/_FAK.HTM. — (дата обращения: 28.12.2020.

7. Perez I. Critically Endangered Arabian leopards Panthera pardus nimr in Israel: estimating population parameters using molecular scatology Oryx, 2006. Т. 40, № 3. — P. 295–301.

8. Reynolds F. S. Mesopotamian Cosmic Geography // Journal of the American Oriental Society, 2001. Т. 121, № 1. — S. 131.

9. Roling B. Drachen und Sirenen: Die Rationalisierung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten. Boston: BRILL, 2010. V. 42: Mittellateinische Studien und Texte.

10. Scott C. Jones Lions, Serpents, and Lion-Serpents in Job 28:8 and Beyond / Journal of Biblical Literature, 2011. Т. 130, № 4. — P. 663.

11. Strawn B. A. What is stronger than a lion?: Leonine image and metaphor in the Hebrew Bible and the ancient Near East — Fribourg: Academic Press; Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. T. 212: Orbis Biblicus et Orientalis — ISNN. — P. 1015–1850.

12. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

13. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.

14. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.

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

16. РИА Новости в РПЦ рассказали о русификации богослужебных текстов [Электронный ресурс] / РИА Новости. https://ria.ru/20201226/perevod-1591058213.html. (дата обращения: 29.2.2022).

17. Собко Р. В. Перевод богослужебных текстов в социокультурном контексте // Феномен святости в истории русской цивилизации сборник статей по материалам всероссийской научной конференции. Нижний Новгород, 2019. — С. 92–110.

18. Собко Р. В. Sancta Quarantena: чистота и нечистота в текстах Ветхого и Нового Заветов и их последующая интерпретация / Р. В. Собко // Труды Нижегородской Духовной семинарии, 2020. № 18. — С. 173–191

19. Собко Р. В. Глаголы творения в еврейском языке: спецификация смыслового поля // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2019. № 17. — С. 23–33.

Примечания и библиографические ссылки:

1. Собко Р. В. Перевод богослужебных текстов в социокультурном контексте // Феномен святости в истории русской цивилизации сборник статей по материалам всероссийской научной конференции. Нижний Новгород, 2019. С. 92–110; Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34.
2. См., например: Собко Р. В. Sancta Quarantena: чистота и нечистота в текстах Ветхого и Нового Заветов и их последующая интерпретация // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2020. № 18. С. 173–191; Собко Р. В. Глаголы творения в еврейском языке: спецификация смыслового поля // Труды Нижегородской Духовной семинарии, 2019. № 17. С. 23–33; Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии.

Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. С. 7–36; Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура, 2017. № 10. С.87–96.

3. См.: Charlesworth J. H. The good and evil serpent: How a universal symbol became christianized. Charlesworth. New Haven, Conn; London: Yale University Press, 2009: Anchor Bible reference library.
4. Ebeling E. Ein Fragment aus dem Mythos von der grossen Schlange // Orientalistische Literaturzeitung, 1916. T. 19. S. 1–6.
5. Reynolds F. S. Mesopotamian Cosmic Geography // Journal of the American Oriental Society, 2001. T. 121, № 1. С. 131.
6. Emerton J. A. Psalms 51–100 // Vetus Testamentum, 1992. T. 42, № 3. С. 420.
7. Newsom C. A. The book of Job: A contest of moral imaginations. Oxford; New York, N.Y.: Oxford University Press, 2003.
8. Lewis T. J. CT 13.33–34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths // Journal of the American Oriental Society. 1996. T. 116, № 1. P. 28.
9. Scott C. Jones Lions, Serpents, and Lion-Serpents in Job 28:8 and Beyond // Journal of Biblical Literature. 2011. T. 130, № 4. P. 663.
10. В современной лексике в т. ч. у греков это насекомое — муравьиный лев.
11. Perez I. Critically Endangered Arabian leopards Panthera pardus nimr in Israel: estimating population parameters using molecular scatology // Oryx. 2006. T. 40, № 3. P. 295–301.
12. См.: Strawn B. A. What is stronger than a lion?: Leonine image and metaphor in the Hebrew Bible and the ancient Near East. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. T. 212: Orbis Biblicus et Orientalis, ISSN 1015–1850.
13. Roling B. Drachen und Sirenen: Die Rationalisierung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten. Leiden; Boston: BRILL, 2010. V. 42: Mittellateinische Studien und Texte. 816 S. См. Иллиаду Гомера о сухопутном ките: Так говоря, пред Афиною шествовал царь черновласый к валу тому насыпному Геракла, подобного богу, в поле, который герою троянские мужи с Афиной Древле воздвигли, чтоб он от огромного кита спасался
14. Из Новой Вульгаты сирен полностью убрали: Nova Vulgata: Alphabetical: S — IntraText CT // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.intratext.com/IXT/LAT0669/_FAK.HTM. — (дата обращения: 28.12.2020).
15. О чем в похожем ключе недавно высказался святейший патриарх Кирилл: РИА Новости В РПЦ рассказали о русификации богослужебных текстов // [Электронный ресурс] / РИА Новости: https://ria.ru/20201226/perevod-1591058213.html. (Дата доступа: 29.12.2020).

Библеистика

УДК 22.06

Сергей Николаевич Горбунов,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

К вопросу об автокоммуникации в процессе интерпретации библейского текста

Аннотация: В статье рассматриваются теоретические аспекты процесса коммуникации. Анализируется известная схема данного процесса, представленная Р. О. Якобсоном, и показываются идеи ряда ученых, высказавшихся в отношении ее доработки. Особое внимание уделяется положениям Ю. М. Лотмана, который развил теорию читательского восприятия текста и разработал практическую методику анализа художественного текста. Понимание особенностей процесса автокоммуникации в контексте

восприятия художественного текста может быть полезным для экзегетов в интерпретации библейских текстов.
Ключевые слова: автокоммуникация, теория коммуникации, читательский отклик, современная экзегетика, Ю. М. Лотман, Р. О. Якобсон, Библия.

Sergey Nickolaevitch Gorbunov,
Th.M., Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

On the Question of Autocommunication in the Process of Interpretion of the biblical Text

Abstract: The article deals with the theoretical aspects of the process of communication. The famous pattern of this process, presented by R. O. Yakobson, is analyzed in the article. The ideas of other scholars who developed and improved the concept of the pattern are depicted as well. An essential attention is given to the theoretical principles of Y. M. Lotman, who introduced the practical methodology of artistic text analysis. These principles can be employed by exegetes for the Bible interpretation.
Key words: Intrapersonal Communication, Theory of Communication, reader Response, modern Exegetics, Y. M. Lotman, R. O. Yakobson, Bible.

Нет необходимости доказывать, что современной герменевтике и экзегетике Священного Писания требуются данные современной науки[1]. В настоящее время библеист призывается стать специалистом в очень широкой области знания. Парадокс ситуации заключается в том, что современным филологическим и лингвистическим методам достаточно редко уделяется внимание в отечественных трудах по герменевтике и экзегетике[2]. Известный библеист Андрей Десницкий отметил, что многие современные исследователи в области лингвистики

не продвинулись дальше стандартных университетских лекций, а работы Бенвениста и Якобсона остаются далекими и ненужными[3].

В данной статье будет обращено внимание на специфические вопросы теории коммуникации, связанные с проблемой понимания текста, которые были высказаны известными отечественными учеными XX века. Главное внимание мы уделим рассуждениям Ю. М. Лотмана, основателя Московско-Тартуской семиотической школы, который разработал практическую структурно-семиотическую концепцию интерпретации художественного текста. В рамках данной концепции уделяется большое внимание вопросу о степени адекватности мира, созданного языком (концепция структурализма), миру, существующему вне связи с языком, лежащего за его пределами[4]. На наш взгляд, идеи, описанные в данной статье, актуальны для современной герменевтики и экзегетики Священного Писания[5], развивающихся в рамках антропологической и когнитивной парадигмы.

Как известно, в теории коммуникации процесс передачи сообщения от адресанта адресату обусловлен рядом составляющих. Традиционно данный процесс описывается схемой (Рис. 1), введенной в научный оборот Р. О. Якобсоном[6].

Рис. 1 (Схема Р. О. Якобсона)

Адресант	Контекст Сообщение ..... Контакт Код	Адресат

Согласно схеме, чтобы достичь полного взаимопонимания, адресант и адресат должны находиться в одной и той же культурной (контекст), языковой (сообщение), психологической (контакт) и семиотической (код) среде. В современной философской герменевтике все подобные особенности описываются через понятие герменевтического круга, которое вошло как обязательный элемент в современные учебники по библеистике[7].

В отечественной экзегетике об особенностях данной схемы сообщает А. С. Десницкий[8], и ее необходимо учитывать в контексте историко-филологического метода современной библеистики. Очевидно, что разбираемая схема будет отражать наименее проблемный вариант для интерпретации в случае единства языка и культурного фона адресанта и адресата сообщения, и наиболее сложный вариант, когда сообщение переводится на иностранный язык и репрезентируется знаками другой культуры. Последнее замечание составляет фундаментальную методологическую проблему для экзегетических исследований. По мысли Х. Гадамера, прояснение всех подобных условий, в контексте которых реализуется понимание текста, можно считать главной задачей герменевтики[9].

Р. О. Якобсон многократно комментировал идею данной схемы в различных статьях. Ученый отмечал, что наука о языке «исследует строение речевых сообщений и лежащий в их основе код»[10]. Данные сообщения должны анализироваться с учетом всех относящихся к ним факторов. Р. О. Якобсон писал: «Мы изучаем характер контакта между этими двумя участниками речевого акта; мы стремимся выявить код, общий для адресанта и адресата; мы пытаемся найти характерные общие черты, а также различия между операциями кодирования, осуществляемыми адресантом, и способностью декодирования, присущей адресату. Наконец, мы пытаемся определить место, занимаемое данным сообщением в контексте окружающих сообщений, которые либо принадлежат к тому же самому акту коммуникации, либо связывают вспоминаемое прошлое с предполагаемым будущим, и мы задаемся основополагающим вопросом об отношении данного сообщения к универсуму дискурса»[11].

Несмотря на тот факт, что язык является первичным средством коммуникации, а речевые сообщения играют доминирующую роль, необходимо учитывать весь возможный комплекс средств коммуникации и речевые сообщения, относящиеся к фоновой информации и выполняющие вторичную роль. Структурные и функциональные особенности сообщения, передаваемого от адресанта к адресату, оказываются включенными в иерархию целого комплекса средств коммуникации.

Говоря о сообщениях как о комбинации знаков, Р. О. Якобсон логично рассуждает о семиотическом функционировании передаваемого сообщения. Другими словами, любой уровень коммуникации предполагает обмен сообщениями и «не может мыслиться в отрыве от семиотического уровня (Рис.1 – код), который в свою очередь отводит главенствующую роль языку»[12].

Связь сообщения (текста) с семиотическим пространством можно проиллюстрировать евангельским сюжетом о встрече Спасителя с женщиной-самарянкой. Из текста Евангелия видно, что Христос, просит воды, но остается в рамках иудейской традиции, потому что в процессе коммуникации (в рамках иудейской семиотики) Он не использует никакого особого обращения к женщине. Саму женщину смутила не категоричность просьбы «дай Мне пить» (Ин 4:7), но обращение иудея к неиудейке, что представляет собой другой семиотический знак. Можно согласиться с А. С. Десницким, что в данном контексте при переводе на другие языки возникает экзегетическая проблема понимания категории вежливости в исходном тексте[13]. На наш взгляд, семиотический анализ подводит к тому, что дилемма вежливости-невежливости в данном случае не актуальна, так как для иудеев и самарян факт «необщения» с течением времени перешел в разряд обыденности и нейтральности.

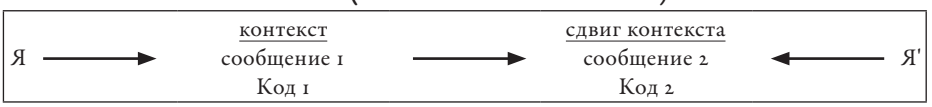
Интересный пример дан в статье Р. О. Якобсона «О лингвистических аспектах перевода», где автор критикует пессимистическую мысль Б. Рассела, о невозможности понять значение слова «сыр», если не иметь нелингвистического знакомства с данным продуктом. Р. О. Якобсон утверждает, что значения слов являются лингвистическим и семиотическим фактом. Адресат не всегда имеет возможность нелингвистического опыта знакомства с референтом действительности, однако это не мешает процессу понимания значения высказываний. Здесь ученый с оптимизмом отмечает: «Мы никогда не пробовали ни амброзии, ни нектара и обладаем только лингвистическим знанием слов «амброзия», «нектар», а также слова «боги» – названия мифических потребителей этих продуктов; однако мы понимаем эти слова и знаем, в каком контексте они

обычно употребляются»[14]. Несомненно, что присущий автору высказывания оптимизм, необходимо учитывать и в библейских исследованиях.

Заслугой Р. О. Якобсона является прежде всего тот факт, что модель речевого акта, представленная отмеченной схемой, описывает органическую связь между культурой и коммуникацией. Как следствие, ученый в своих работах показывает, что при изучении фактов культуры можно закономерно пользоваться моделями, понятиями и терминами из теории коммуникации. Как пишет Ю. М. Лотман, модель Р. О. Якобсона позволила, таким образом, «связать обширный круг проблем языка, искусства и – шире — культуры с теорией коммуникативных систем»[15].

Ю. М. Лотман подробно проанализировал представленную Р. О. Якобсоном схему акта коммуникации и внес некоторые дополнения. С точки зрения этого ученого, модель коммуникации на более глубоком уровне должна непременно включать два канала: «Я (адресант) — Он (адресат)» и «Я — Я»[16]. Первый канал отражен в типовой схеме (см. Рис. 1) и подразумевает, что некое сообщение до начала коммуникации известно «мне» и неизвестно «ему». Что касается второго канала, то он описывает случай, когда субъект передает сообщение себе самому. Ю. М. Лотман пишет: «Случай, когда субъект передает сообщение самому себе, то есть тому, кому оно уже и так известно, представляется парадоксальным. Однако на самом деле он не так уж редок и в общей системе культуры играет немалую роль»[17]. Автор приводит многочисленные примеры такой автокоммуникации: поэт читает свои стихи, озвучивая написанный текст, перечитывание дневниковых записей с целью понять свои чувства и т. п. Во всех подобных случаях известная информация творчески переосмысливается и переходит на новый уровень — ранг сообщения повышается. Модель коммуникации в этом канале трансформируется, что автор передает следующей схемой:

Рис. 2 (Схема Ю. М. Лотмана)



В канале коммуникации «Я — Он» переменными оказываются адресант и адресат, а постоянными — сообщение с содержащейся в нем информацией. В канале «Я — Я» носитель информации остается неизменным, а переменной составляющей становится сообщение, которое переформулируется и приобретает новый смысл. Адресант, передавая сообщение себе, внутренне перестраивает свою сущность, поскольку «сущность личности в семиотике культуры можно трактовать как индивидуальный набор социально значимых кодов»[18]. В данном случае личность подпадает под воздействие совокупности внешних кодов, которые оказываются внешними факторами, сдвигающими ситуацию контекста. Ю. М. Лотман приводит многочисленные примеры из литературных произведений, когда внешние факторы активировали внутренний диалог личности: стук колес[19], качание корабля, ритмическая музыка и т. п.[20].

Стоит отметить, что идея о существовании особого канала автокоммуникации высказывалась не только Ю. М. Лотманом. Так в работах Л. С. Выготского, которые наиболее востребованы в педагогической науке и психологии, подобный процесс автокоммуникации описывается как внутренняя речь[21], о чем в своих работах упоминал сам Ю. М. Лотман. На механизм автокоммуникации обращал внимание и Р. О. Якобсон. Хотя в своей схеме он этого не отразил, но подразумевал, как важный компонент процесса коммуникации. Данный процесс классифицируется им как интраперсональная коммуникация. Эта коммуникация, по его мнению, «формирует, программирует и завершает наше высказывание и в общем виде управляет внутренней и внешней стороной нашего речевого поведения, равно как и нашей молчаливой реакцией на какие-либо сообщения»[22]. О «молчаливой реакции» этот ученый рассуждает в свете идей основоположника семиотики Ч. Пирса, который уделял большое

внимание анализу молчаливых диалогов человека с самим собой, как «если бы это был кто-то другой»[23].

В статье «Чтение как труд и творчество», ставшей хрестоматийной для преподавателей литературы, отечественный философ В. Ф. Асмус также затронул данную проблему, показав, что творческий результат чтения — это плод сложной внутренней работы читателя как личности[24]. Можно сказать, что подлинное читательское творчество фактически начинается с процесса перечитывания текста. Аспект творчества как длительности, способствующей развитию воображения, подробно затронут в философской герменевтике П. Рикёра[25].

Похожие мысли, но уже напрямую связанные с библейской герменевтикой, излагает Э. Тисельтон. Одним из эпитетов для характеристики процесса читательского восприятия текста для него является «чтение как строительство»[26]. Э. Тисельтон — современный автор, который в цитируемом нами труде прослеживает основную линию эволюции философской герменевтики, повлиявшей на библейскую экзегетику. Если в рамках традиционного подхода существовала тенденция говорить, что «у текста может быть только один смысл»[27], то в постмодернистской концепции смыслов получается большое количество. Анализ читательского отклика показывает, что каждый читатель реагирует на текст по-своему. Э. Тисельтон показывает, что некоторые исследователи подошли к той точке зрения, когда значимость самого текста ставится под сомнение, потому что «читательский отклик не возникает как реакция на смысл; он и есть смысл». Очевидно, что подобный тезис приводит к идее неограниченности количества смыслов и большой доле субъективизма. Э. Тисельнон в этой связи показывает, что для избежания субъективизма необходим определенный механизм контроля интерпретаций[28]. По этой причине читательский отклик наиболее подходит к текстам проповеди (эйсегеза), церковным гимнам и т. п., но не к комментариям на библейский текст[29].

В одной из своих статей отечественный библеист Дмитрий Барицкий обратил внимание на разработку похожей проблемы в трудах

М. М. Бахтина. Герменевтика М. М. Бахтина связана с идеей, что текст по своей природе субъектен, и в силу этого читатель и автор находятся в особых диалогических отношениях. Со стороны читателя толкование текста опосредовано особым пониманием контекста: в диалогическом движении понимания читатель вырабатывает толкование, приводящее к новому контексту, который в дальнейшем приведет к появлению нового толкования[30], и потом все повторится на новом витке. Процесс интерпретации текста носит комплексный характер, характеризующийся двумя важными особенностями. Первая относится к творческому аспекту читателя и его таланту вести читательский диалог, что свидетельствует о высокой доле субъективизма. Вторая особенность относится к линеарному уровню текста, который через структурно-содержательные составляющие является объектом строго научного анализа. Д. Барицкий отмечает, что это позволяет рассматривать толкование текста «не только как дело сугубо научное, но и как вдохновенное творчество»[31].

Из вышесказанного можно констатировать, что Ю. М. Лотман не является исключительным автором идеи автокоммуникации, однако он удачно смог внедрить сложнейшее теоретическое положение в практическую методологию. Именно практическую реализацию всех теоретических построений в работах ученого отмечают исследователи его творчества[32]. Представленная Ю. М. Лотманом схема была плодотворно использована в процессе анализа художественных текстов. Понимание особенностей функционирования канала «Я — Я» позволяет лучше охарактеризовать процесс поэтического творчества. Возникающее между первоначальным сообщением и воздействующим на него кодом взаимодействие приводит к тенденции истолковывать семантические элементы текста в новом значении. Однако появляющиеся вторичные значения не приводят к утрате общеязыковых семантических связей в тексте сообщения, но обуславливают смысловую трансформацию текста, ограничивая крайности субъективизма. Важно, что кроме смысловой трансформации семантические связи становятся более свободными и ассоциативными. Автор пишет, что «текст в канале «Я — Я» имеет

тенденцию обрастать индивидуальными значениями и получает функцию организатора беспорядочных ассоциаций, накапливающихся в сознании личности. Он перестраивает ту личность, которая включена в процесс автокоммуникации»[33].

Следует учитывать, что реальный текст в процессе коммуникации может передаваться сразу по двум каналам. Если в отношении поэтических текстов это — предсказуемая особенность в силу явного присутствия элемента поэтического творчества, то в отношении обычных письменных текстов все оказывается намного сложнее, так как автокоммуникативный характер коммуникации может маскироваться. Так, например, молитва — общение с Богом, но присущий элемент автокоммуникации в ней не осознается[34].

Ю. М. Лотман поясняет, что в процессе передачи текстового сообщения важна установка воспринимающей стороны: адресат (читатель) сообщения должен сам решить, что ему передано — код или сообщение. В данном случае можно говорить о двух аспектах текста: способе функционирования и свойстве интерпретации на основе привнесенных кодов. Ученый объясняет: «Функционально текст используется не как сообщение, а как код, когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений к уже имеющимся, а трансформирует самоосмысление порождающей тексты личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений»[35].

Поводя итог вышеизложенным положениям, можно сделать следующие обобщения:

1. Процесс автокоммуникации при чтении и интерпретации текста оказывается включенным в большой комплекс условий общего процесса коммуникации. В рамках антропологической парадигмы современной герменевтики необходимо учитывать, что читательское восприятие текста обусловлено как сложностью и глубиной личности реципиента сообщения, так и многогранностью исторических факторов. Взаимосвязь личностно-исторических

компонентов позволяет реконструировать модель среды процесса коммуникации и оценить возможности читательского горизонта;

2. Философская герменевтика имеет тенденцию утверждать множественность смыслов текста на основе анализа читательского восприятия, причем изначальный смысл текста в своей полноте принципиально недоступен. Стоит предположить, что для экзегетов Священного Писания смысл библейского текста объективно существует, речь должна вестись об условиях, подводящих к этому смыслу;

3. Субъективизм читательского восприятия в процессе анализа текста ограничивается особенностями самого текста, функционирующего одновременно в семантическом, концептуальном и семиотическом пространствах, элементы которых обуславливают понимание отдельных частей текста;

4. Автокоммуникация как субъективный процесс относится к активному читательскому творчеству, что в процессе личного восприятия Слова Божьего позволяет увидеть новые коннотации и глубже понять священный текст. Логично предположить, что сравнительный анализ результатов личного читательского восприятия и комментариев отцов Церкви может задать новую перспективу на пути осмысления текстов Священного Писания.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе. М.: РБО, 2008.

2. Августин, блаженный. Христианская наука или основания священной герменевтики. СПб.: ООО СПИФ «Библиополис», 2006. — 511 с.

3. Амфилохий (Радович), митрополит Черногорско-Приморский. История толкования Ветхого Завета / Пер. с серб. Н. В. Ивкиной. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. — 264 с.

4. Асмус В. Ф. Чтение как труд и творчество // Вопросы теории и истории эстетики. М.: Издательство «Искусство», 1968. –С.55–68.

5. Барицкий Д., свящ. Герменевтическая теория М. М. Бахтина // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). — С. 244–263.

6. Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. — С. 145–164.

7. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. — С. 68–74.

8. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.

9. 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.

10. Выготский Л. С. Мышление и речь. Психологические исследования. Москва — Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. — 326 с.

11. Гадамер Х.-Г. 13 Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

12. Горбунов С. Н. Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. — С. 1–14.

13. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 413 с.

14. Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 554 с.

15. Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. — 432 с.

16. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: «Искусство — СПБ», 2010. — 704 с.

17. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. — 464 с.

18. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. — 695 с.

19. Салимова Л. М. Ю. М. Лотман и лингвокультурология: точки соприкосновения. Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 7 (37). Тамбов: Издательство «Грамота», 2014. С. 180–183.

20. Тисельтон Э. Герменевтика / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. — 430 с.

21. Юревич Д. В., прот. Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб: Издательство СПбПДА, 2016. — 196 с.

22. Якобсон Р. О. О лингвистических аспектах перевода // Избранные работы. М.: Прогресс, 1985. — С. 361–368.

23. Якобсон Р. О. Язык в отношении к другим системам коммуникации // Избранные работы. М.: «Прогресс», 1985. –С. 319–330.

24. Jacobson R. Linguistics and Poetics // Style in Language. Edited by Thomas A. Sebeok. New York — London: "The Technology Press", 1960. — P. 350–377.

Примечания и библиографические ссылки:

1. Амфилохий (Радович), митрополит Черногорско-Приморский. История толкования Ветхого Завета / Пер. с серб. Н. В. Ивкиной. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 221.

2. См.: Горбунов С. Н. Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 1–14.

3. Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 26.

4. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: «Искусство — СПБ», 2010. С. 12.

5. Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. С. 145–164; Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 68–74; Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. С. 7–36; 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.

6. Jacobson R. Linguistics and Poetics // Style in Language. Edited by Thomas A. Sebeok. New York — London: "The Technology Press", 1960. С. 353.

7. Юревич Д. В., прот. Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб: Издательство СПбПДА, 2016. С. 140.

8. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 35–42.

9. Гадамер Х.-Г. 13 Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

10. Якобсон Р. О. Язык в отношении к другим системам коммуникации // Избранные работы. М.: «Прогресс», 1985. С. 319.
11. Якобсон Р. О. Язык в отношении к другим системам коммуникации. С. 319.
12. Якобсон Р. О. Язык в отношении к другим системам коммуникации // Избранные работы. С. 320–321.
13. Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 380.
14. Якобсон Р. О. О лингвистических аспектах перевода // Избранные работы. С. 361.
15. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 23.
16. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство. С. 24.
17. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство. С. 24.
18. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство. С. 26.
19. Из биографии Иосифа Бродского известен факт, что он, будучи молодым поэтом, долго не мог понять стихи Анны Ахматовой, хотя и знал почти все наизусть. Понимание пришло внезапно в вечерней электричке под стук колес и полутемные отражения лиц в дверном стекле.
20. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство. С. 26.
21. Выготский Л. С. Мышление и речь. Психологические исследования. Москва — Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. 285.
22. Якобсон Р. О. Язык в отношении к другим системам коммуникации // Избранные работы. С. 320.
23. Якобсон Р. О. Язык в отношении к другим системам коммуникации // Избранные работы. С. 320.
24. Асмус В. Ф. Чтение как труд и творчество // Вопросы теории и истории эстетики. М.: Издательство «Искусство», 1968. С.55–68.
25. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 316.
26. Тисельтон Э. Герменевтика / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 331.
27. У бл. Августина — «истинный смысл». См.: Августин, блаженный. Христианская наука или основания священной герменевтики. СПб.: ООО СПИФ «Библиополис», 2006. С. 43.
28. Тисельтон Э. Герменевтика / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 336.
29. Тисельтон Э. Герменевтика / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 339.

30. Барицкий Д., свящ. Герменевтическая теория М. М. Бахтина // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 256.

31. Барицкий Д., свящ. Герменевтическая теория М. М. Бахтина // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С.261.

32. Салимова Л. М. Ю. М. Лотман и лингвокультурология: точки соприкосновения. Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 7 (37). Тамбов: Издательство «Грамота», 2014. С. 180.

33. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство. С. 35.

34. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство. С. 35.

35. Лотман Ю. М. Текст как смыслопорождающее устройство. С. 37–38.

Библеистика

УДК 22

Протоиерей Александр Николаевич Зуев,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Антропологическое учение о законе и мудрости человека в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова

Аннотация: Содержание книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова характеризуется духовно-нравственным и этически-назидательным аспектами. Важное значение в этой учительной книге занимает антропологическая проблематика учения о законе и мудрости для человека. Антропологический идеал подчеркивается понятием «мудрец». Мудрец –человек, ведущий добродетельный образ жизни и исполняющий Божий Закон не формальным образом, но в духе и страхе Господнем. Отдельное внимание уделяется учению о страхе

Господнем, который есть «конец всякой человеческой мудрости» и «начало Премудрости Божией» (Сир. 1:11–28).
Ключевые слова: Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, страх Господень, мудрость, человек, Премудрость Божия, антропология, заповеди, Закон Божий, благочестие, добродетель.

Archpriest Alexander Nikolaevich Zuev,
PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Anthropological Doctrine of the Law and Wisdom of Man in the Book of Wisdom of Jesus, Son of Sirach

Abstract: The content of the book of the Wisdom of Jesus, the son of Sirach is characterized by spiritual and moral and ethical and edifying aspects. The anthropological problems of the doctrine of law and wisdom for man are of great importance in this instructive book. The anthropological ideal is emphasized by the concept of "sage". A sage is a person who leads a virtuous life and fulfills God's Law not in a formal way, but in the spirit and fear of the Lord. Special attention is paid to the doctrine of the fear of the Lord, which is "the end of all human wisdom" and "the beginning of the wisdom of God" (Sir. 1:11–28).
Key words: The Book of Wisdom of Jesus, son of Sirach, the Fear of the Lord, Wisdom, Man, Wisdom of God, Anthropology, Commandments, Law of God, Piety, Virtue.

Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, несмотря на свой «неканонический» статус, занимает особое место в корпусе Ветхозаветных книг Священного Писания. Содержание учительной книги пронизано, с одной стороны, богословскими темами, такими как учение о Боге Творце и Промыслителе, а, с другой стороны, этическими наставлениями,

имеющими практический и нравственно-назидательный характер[1]. Одной их важных тем книги является учение о законе и мудрости для человека. Писатель не обходит стороной и антропологический аспект, в основе которого лежит идея, что мудрость человека проявляется в его вере в Господа и смирении перед Ним[2].

В Сир. 1:11–28 раскрывается учение о страхе Господнем, в чем проявляется особая богословская глубина книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Этот аспект учения сильно напоминает контекст книги Притчей Соломона, где тема страха Божия имеет центральное значение. Страх Господень является неотъемлемой составляющей духовной и благочестивой жизни человека. «Страх Господень — слава и честь, и веселие, и венец радости. Страх Господень усладит сердце и даст веселие и радость и долгоденствие. Боящемуся Господа благо будет напоследок, и в день смерти своей он получит благословение. Страх Господень — дар от Господа и поставляет на стезях любви» (Сир. 1:11–13). Лишь тот, кто имеет страх Божий, и доверяет всю свою жизнь Творцу, может вести благочестивый образ жизни, основой которого является премудрость. Страх Божий позволяет верно выстраивать взаимоотношения человека и Творца. Лишь тот человек, который может сформировать верные взаимоотношения с Господом, способен взаимодействовать с прочими людьми. Соответственно, именно такой человек может быть назван «мудрым». Страх Господень рассматривается здесь как основной источник премудрости. В контексте Ветхозаветного богословия Премудрость понимается как одно из главных свойств Бога. Своей Премудростью Господь наставляет человека на путь духовно-нравственной жизни. С другой стороны, это понятие имеет антропологическое значение, так как является источником выработки в человеке верного отношения к Творцу[3].

С понятием «премудрость» тесно связано понятие «страха Господнего», под которым в общем смысле необходимо понимать глубокое почитание человеком Бога за то, Кем Он является. Страх Господень проявляется в доверии и повиновении Ему, поклонении

и служении. Свт. Василий Великий отмечает, что, когда в душу человека входит Премудрость, тогда душа «очищается страхом Божиим» и встает на путь борьбы с грехом[4]. Страх Господень — это основа премудрости и духовной чистоты человека, так как человеческое сердце очищается от «всякого порока и нечестивого действия»[5]. Свт. Василий Великий прибегает к образу пригвожденного человека, который удерживается посредством сильной физической боли. Аналогично этому, верующий, который пригвождается «Страхом Господним» не способен «и глаз употреблять, на что не должно, и рук простирать на дела непозволенные...»[6]. Получается, что путь к духовной жизни, в основе которого лежит премудрость, возможен через очищение сердца от страстей. Люди, не имеющие «страха Господня», лишены Премудрости, ведут греховный образ жизни, не думая о возможных духовных последствиях. Причем, как отмечает свт. Василий Великий «страх Господень» не просто является основой премудрости, но Премудрость «внушает» его человеку. Таким образом, страх Господень воспринимается как источник подлинного ведения, то есть подлинной премудрости. В обширном спектре знаний, которыми обладает человек, именно богопочитанию, в основе которого лежит страх Божий, должен отдаваться приоритет. В этом и состоит Премудрость человека, источником которой является Премудрый Господь[7].

В Сир. 1:13 под словами «боящемуся Господа благо будет напоследок», по мысли прот. А. Рождественского, следует понимать, что страх Божий является условием долголетия жизни человека. Содержание книги дает наглядно понять, что ведущие греховный и порочный образ жизни, отворачивающиеся от Бога, как правило, сокращают себе жизненные лета. Действительно, безрелигиозные люди ведут нечестивую жизнь, могут быть замешаны в различных конфликтах, подвергаться пагубному воздействию алкоголя, наркотиков и прочих страстей. С одной стороны, страх Господень является тем стержнем, который препятствует человеку следовать этому гедонистическому пути, пагубно влияющем как на его духовное, так и на его физическое состояние. С другой стороны, как отмечает иер. Г. Егоров, «если будешь иметь страх Господень, то будут

у тебя внуцы, т. е. Господь наградит тебя долголетием, ты доживешь до счастья видеть чада чад твоих и утешаться ими на старости лет»[8]. Здесь заключена мысль о благом воздействии на человека страха Господня. Страх Господень — основа жизни, путь к ней. Соответственно, страх Господень дает надежду человеку на долголетие и избавление от всевозможных бедствий и невзгод. Здесь прослеживается следующая цепочка: страх Господень является основой и источником премудрости, а премудрость (как истинная разумность человека) ведет человеческую личность к истинной и благополучной жизни и является залогом долголетия, удаляя от тех мест, «где не наблюдается разум». Разум и премудрость отсутствуют там, где есть люди, не имеющие мудрость и, следовательно, не ведущие благочестивый образ жизни. Удаляясь от таковых людей, которые могут ввести неокрепшую душу в соблазн, человек будет вести спокойную жизнь в единстве с Богом. Контакты с нечестивыми никогда не будут оказывать благотворное влияние на духовное состояние человека, а также могут сократить дни его жизни на земле[9].

Таким образом, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова показывает, что человек, имеющий страх Господень и ведущий благочестивый образ жизни, получает безопасность. Безопасность духовная связана с безопасностью физической. Страх Божий заставляет человека удаляться от тех факторов, которые могут пагубно повлиять на его жизнь. Зло, пороки и страстные влечения не настигнут такого человека. Даже при наличии страха Господнего человек может подвергаться физическим недугам, но в них не будет зла, которое отделяет его от любви Божией. С другой стороны, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова ясно дает понять, что, человек, живущий в страхе Божием, обретает дар долголетия.

Еще одна важная антропологическая тема прослеживается в следующих стихах: «Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. Если хочешь, соблюдешь заповеди и сохранишь благоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, простреш руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему» (Сир. 15:14–17). В предшествующем контексте

утверждалось то, что грешникам недоступно обретение мудрости, ее благ и даров. Однако, согласно комментарию прот. А. Рождественского, грешник мог бы в качестве контраргумента сказать о том, что не он является виновным в своей судьбе, утверждая то, что таким он был создан Богом. Именно поэтому, Иисус, сын Сирахов пишет: «Не говори: „ради Господа я отступил“; ибо, что Он ненавидит, того ты не должен делать. Не говори: „Он ввел меня в заблуждение“, ибо Он не имеет надобности в муже грешном» (Сир. 15:11–12). В этих словах содержится важное учение о теодицее, направленное на разрешение вопроса о соотношении между благим и всемогущим Богом и наличием зла в этом мире[10]. Проблема наличия греха в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова связана с антропологическим учением. Бог не принимает никакого греха, соответственно, Он не может быть его источником. Автор книги показывает, что грех не имеет онтологического статуса, но есть следствие злоупотребления свободой воли человека[11]. Страх Господень имеет свою динамику и свои градации, как и познание человеком Бога. Проникаясь этим состоянием, подвижник награждается Божественными благодатными дарами, обретает мудрость. Человек, искренне уверовавши в Бога, никогда не будет стоять на месте, будет идти по пути борьбы с грехом и возрастания в добродетельном житии, будет укреплять свое сердце в страхе Господнем и возрастать в познании Творца.

Страх Божий проявляется в боязни совершить грех, преступить закон Творца, нарушить заповедь. Эта боязнь и есть критерий той мудрости, о которой так часто говорится в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир.1:6, Сир. 1:11, Сир. 1:13, Сир.1:16, Сир. 1:27 и проч.). Человек, желающий обрести страх Господень, должен стремиться к обретению мудрости, к богопознанию. Он должен отвлечься от своих эгоистических мотивов, прагматических целей, отдать всего себя Богу, благоговейно почитая Его. Таким образом, познавая Творца, человек боится оскорбить Божественное Величие своими грехами и пороками.

Следовательно, если человеческое естество будет подчинено требованиям и законам Премудрости и страху Божию, то такой человек,

имеющий свободную волю и свободу выбора, будет нести сознательную ответственность за все свои деяния. Мудрый человек избегает греха, порока и страсти, и укореняется во всякой добродетели[12].

Антропологический аспект богословия книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова тесным образом связан с учением о домостроительстве Божием, о котором Сирах говорит, как о еще более важном для человека. Вся ветхозаветная история пронизана промыслительной деятельностью Творца. В этой истории Премудрость Божия нашла свое явное проявление в Законе Моисеевом, который был дан богоизбранному народу на Синае. Соблюдение этого Закона сопряжено со страхом Божиим (Сир. 24:25–26). В Сир. 24:27–29 подчеркивается, что Закон Моисеев пронизан Премудростью аналогично тому, как «многоводные реки полны водой во время разлива»[13].

В Сир. 24:30–31 затрагивается гносеологическая проблематика. Человек не способен всецело познать Премудрость Божию, так как она «неисследима» до конца. «Первый человек не достиг полного познания ее; не исследует ее также и последний» (Сир. 24:30). Здесь говорится о том, что мудрость, как основа духовной и добродетельной жизни, должна быть заслужена усердным трудом со стороны человека. Важно иметь решительную внутреннюю готовность следовать Божественному закону, внять всем сердцем Божественному Откровению, а также стремиться к знанию. Соблюдая данные условия, человек укореняется в страхе Божием и, следовательно, располагает свое сердце и свой разум, как видно из контекста, к познанию Творца. Страх Господень это одновременно и познание Бога. Оба феномена взаимосвязаны, а истинный подвижник должен стремиться к ним как к наиважнейшей ценности в своей жизни.

Праведный гнев всякого истинного мудреца должен быть направлен против гордости. Эта истина явственно следует из следующих слов: «Гордость ненавистна и Господу, и людям и преступна против обоих» (Сир. 10:7). Примечательно, что среди страстей Иисус, сын Сирахов делает особый акцент на гордости и высокомерии как источниках всех остальных человеческих грехов и пороков. Жизнь в страхе Господнем как

основа премудрости несовместима с гордостью, которая противна как Богу, так и другому человеку. Напротив, истинный мудрец будет всячески побуждать себя к очищению своего сердца от греховной скверны[14].

Большая часть содержания книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова отведена нравственным наставлениям читателю. Нравственно-этический аспект занимает особое место в богословии учительной книги Ветхого Завета. Речь идет о том, каким образом должен действовать поистине мудрый человек в самых разных обстоятельствах своей жизни: в радости и унынии, в телесном здравии и при физических недугах, в нищете и финансовой обеспеченности. Иисус, сын Сирахов дает многочисленные наставления о том, как человек должен общаться с близкими, родными, друзьями. Как необходимо относиться к врагам и противникам. Затрагиваются и вопросы семейной этики, касающиеся взаимоотношений супругов и отношений родителей и детей[15].

Отдельный раздел книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова отведен учению о терпении при различных испытаниях (Сир. 2:1–18). Автор наставляет читателя в том, что во всех ситуациях необходимо быть терпеливыми, так как этим качеством проявляется особая «стойкость в благочестии»[16]. С самых первых строк 2 главы говорится о том, что каждый человек, служащий Творцу, неизбежно будет сталкиваться с искушениями. Автор предстает здесь как любящий отец, обращающийся к своему сыну. Подобные обращения можно встретить во многих других книгах Ветхого Завета (Притч. 1:8, Еккл. 12:12 и т. д.). Любой человек, встающий на путь нравственной жизни и служения Господу, должен достойно подготовиться к предстоящим трудностям, соблазнам и искушениям.

Итак, важное место в богословии книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова занимает учение о человеке. В основе истинной мудрости человека лежит его вера в Бога и абсолютная покорность Ему. Отдельное внимание отводится теме страха Господня, который есть «конец всякой человеческой мудрости» и «начало Премудрости Божией» (Сир. 1:11–28). Основу антропологического идеала составляет исполнение Закона

Божия и добродетельная жизнь. В книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова Премудрость находит свое выражение как в индивидуальном, так и соборном начале. С одной стороны, мудрость проявляется в вере конкретного человека в Бога, смирении перед Ним и страхе Божием. С другой стороны, как верно отмечает И. А. Хангиреев, «премудрость, пребывавшая „по всей земле и во всяком народе и племени“ (Сир. 24. 6–7), „укоренилась“ в народе Божием и имеет особую власть в Иерусалиме, „в наследственном уделе Господа“»[17]. Мудрец является неотъемлемой частью богоизбранного народа. В новозаветное время таким уделом стала Церковь Христова.

Все наставления Сираха сводятся к главной идее книги — вся жизнь человека должна быть теоцентричной, то есть проявляться в верности Творцу, соблюдении Его заповедей и терпении искушений.

Поскольку человеческое естество подчинено Божественной воле, выраженной в Его Заповедях, то человек имеет свободу выбора и сам несет ответственность за свои поступки.

Библиография

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Издательский совет РПЦ, 1998. — 2547 с.

2. Августин, блаж. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Империум Пресс, 2005. — 347 с.

3. Баренбойм П. Д. Философия права Пятикнижия. М.: Издательство «ЛУМ», 2012. — 209 с.

4. Василий Великий, свт. На начало Книги Притчей (Притч. 1, 1–5) / Василий Великий, святитель. Избранные творения. М., 2008. — 172 с.

5. Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М.: ББИ, 2007. — 389 с.

6. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361.

7. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13.

8. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34.

9. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.

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

11. Егоров Г., иер. Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. М.: Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет 2005. — 223 с.

12. Иоанн Златоуст, свт. Обозрение книг Ветхого Завета // Творения: в 12 тт. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 1900. Т. 6. Кн. 2. — С. 608–691.

13. Иоанн Златоуст, свт. Остатки из толкования на Притчи Соломона / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 3. — 546 с.

14. Ириней (Орда), еп. Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета. Киев, 1871. — 244 с.

15. Кирилл Александрийский, свт. Поучения огласительные. М.: Благовест, 2010. — 352 с.

16. Ковалевич А. А. Ветхозаветное учение о Премудрости Божией в соотнесении с новозаветной логологией // Христианское чтение. СПб., 2019. № 3. — С. 140–151.

17. Лопухин А. П. Толковая Библия. М.: Омега — Л, 2021. — 965 с.

18. Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии ко всем книгам Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 12 томах. М.: Книговек, 2011. Том IV. — 612 с.

19. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. — 385 с.

20. Мень А., прот. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова // Исагогика. Ветхий Завет. М.: Жизнь с Богом, 2021. — 643 с.

21. Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. Словарь библейских образов. СПб.: Библия для всех., 2005. — 307 с.

22. Ребизов О. Г. Учительные книги Ветхого Завета и «литература мудрых» Древнего Ближнего Востока: канд. дисс. — СПб.: СПбДА, 2008. — 220 с.

23. Рождественский А., прот. О книге премудрости Иисуса сына Сирахова и ее писателе // Христианское чтение. СПб., 1911. № 11. — 415 с.

24. Скобелев А. А., Хангиреев И. А. Введение в учительные книги Ветхого Завета. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. — 367 с.

25. Хангиреев И. А. Книга Иисуса, Сына Сирахова // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2014. Т. XXI. — С. 731–733.

26. Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. М.: Издательство ББИ, 2008. — 537 с.

27. Шульц С. Ветхий Завет говорит. М.: Духовное возрождение, 2000. –248 с.

28. Щудро И. Учение о браке по учительным книгам Ветхого Завета: Дипл. соч. Сергиев Посад: МДС, 2006. — 156 с.

29. Якимов И. С. О происхождении книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова // Христианское чтение. СПб., 1887. № 9,10.– 345 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361; Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34; Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. С. 7–36; Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура, 2017. № 10. С.87–96.
2. Хангиреев И. А. Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2014. Т. XXI. С. 732.
3. Рождественский А., прот. О книге премудрости Иисуса сына Сирахова и ее писателе // Христианское чтение. СПб., 1911. № 11. С. 665.
4. Василий Великий, свт. На начало Книги Притчей (Притч. 1, 1–5) / Василий Великий, святитель. Избранные творения. М., 2008. С. 117.
5. Якимов И. С., проф. О происхождении книги Притчей Соломоновых // Христианское чтение. М.,1887. № 1–2. С. 19.
6. Василий Великий, свт. На начало Книги Притчей (Притч. 1, 1–5) / Василий Великий, святитель. Избранные творения. М., 2008. С. 131.
7. Хангиреев И. А. Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2014. Т. XXI. С. 733.
8. Егоров Г., иер. Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. М.: Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет 2005. С. 121.
9. Хангиреев И. А. Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2014. Т. XXI. С. 733.
10. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 20.
11. Рождественский А., прот. О книге премудрости Иисуса сына Сирахова и ее писателе // Христианское чтение. СПб., 1911. № 11. С. 669.

12. Егоров Г., иер. Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. М.: Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет 2005. С. 123.
13. Рождественский А., прот. О книге премудрости Иисуса сына Сирахова и ее писателе // Христианское чтение. СПб., 1911. № 11. С. 382.
14. Там же. С. 392.
15. Там же. С. 389.
16. Там же. С. 23.
17. Хангиреев И. А. Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2014. Т. XXI. С. 732.

Библеистика

УДК 22

Александр Анатольевич Вождаев,
магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии,
Александр Владимирович Ворохобов,
доктор философских наук, профессор Нижегородской духовной семинарии

Состав и методология библейской критики

Аннотация: В статье исследуются состав и методология библейской критики как науки. Демонстрируется, что библейская критическая наука включает в себя следующие основные разделы: текстология, историческая критика, литературная критика, критика источников, критика форм, критика традиций, критика редакций. Совокупное и последовательное использование составляющих этих разделов позволяет выявить неточности библейского текста, его происхождение, датировку, место написания и так далее.

Ключевые слова: библейская критика, Библия, священный текст, библеистика, текстология, историческая критика, литературная критика, критика источников, критика форм, критика традиций, критика редакций.

Alexander Anatolyevich Vozhdaev,
Master of Theology, post-graduate Student at the St. Petersburg Theological Academy,
Alexander Vladimirovich Vorokhobov,
Doctor of Philosophy, Professor at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Composition and Methodology of Biblical Criticism

Abstract: The article examines the composition and methodology of biblical criticism as a science. It is demonstrated that biblical critical science includes the following main sections: textual criticism, historical criticism, literary criticism, source criticism, form criticism, tradition criticism, editorial criticism. The cumulative and consistent use of the components of these sections reveals the inaccuracies of the biblical text, its origin, dating, place of writing, and so on.

Key words: biblical Criticism, Bible, sacred Text, biblical Studies, textual Criticism, historical Criticism, literary Criticism, Criticism of Sources, Criticism of Forms, Criticism of Tradition, Criticism of Editions.

До настоящего времени библейские автографы, то есть оригинальные рукописные тексты, написанные авторами Священного Писания, не дошли. Однако церковная традиция сохранила различные рукописи и множество других источников, например, цитаты из Библии в творениях святых отцов. В течение истории христианской Церкви появились разные переводы Библии, которыми пользуются до сих пор.

Восточная и западная церковные традиции используют свои переводы библейских текстов. В XV–XVI вв. в период эпохи Ренессанса из-за появления книгопечатания рукописная традиция приходит в упадок. В связи с печатанием Библии во многом не только для церковного использования, но и для научного исследования, издатели сталкиваются с текстологическими проблемами. В тексте Священного Писания обнаруживаются разночтения, ошибки, вставки, искажения. Все это, по справедливому замечанию иерея А. Андреева, приводит к тому, что «создается благодатная почва для появления текстологии как одной из специальных дисциплин академической библеистики»[1].

Текстология занимается изучением текста, процессом его передачи, выявлением искажений или изменений, и, самое главное, восстановлением первоначального оригинального текста. Текстуальная критика, исследуя рукопись с разночтениями, отдает предпочтение тексту, который имеет более сложное прочтение, так как более ясные прочтения являются переписками, рассматривает самые краткие по объему рукописи, считая, что они более древние. Кроме того, проводит лингвистический анализ, где сравнивает изучаемый текст с другими литературными произведениями, выявляет и устраняет ошибки, разночтения, вставки, которые попали в текст по тем или иным причинам, а также рассматривает древние рецензии. Главной целью текстологии является максимальное приближение критического текста к автографу. Такой текст можно назвать реконструкцией. Приступая к изучению той или иной рукописи, текстологу необходимо знать язык изучаемого им текста, а также хорошо представлять исторический контекст, в котором зарождался этот текст[2]. Текстолога можно уподобить лечащему врачу, который сначала осматривает пациента, а затем ставит диагноз. Также и текстолог, прежде того, как он начнет исправлять ошибки и искажения текста, ему нужно знать о том какие бывают повреждения в тексте и связанные с этим проблемы. По словам Э. Това, «своими исследованиями текстологи вносят крупный вклад в экзегетику»[3]. Только с учетом всего вышесказанного специалист может приступить к своей работе. В библейской критической

науке текстология является важным разделом по изучению Священного Писания. Поэтому, прежде чем говорить о библейской текстологии, важно показать ее становление как научной дисциплины.

Текстология, ставшая плодом западноевропейской науки, имеет свое начало в Древней Греции. Развитие ее тесно связано с литературными произведениями древнегреческого писателя Гомера. Гомеровы поэмы «Илиада» и «Одиссея» после их написания часто публично читали и цитировали, поэтому порой приходилось местами изменять текст, чтобы подстраивать его под разное время и обстоятельства. Со временем возникло множество редакций гомеровских поэм. Как отмечает Б. М. Мецгер, «в эллинистическую эпоху стал развиваться более научный критический подход к тексту Гомера»[4]. Критичное исследование поэм проводилось в Александрийской библиотеке. Целью такого критичного изучения являлось получение более точного редакционного текста автора. Известно, что этим занимался ученый-библиотекарь Зенодот Ефеский, который, сравнивая многочисленные редакции, восстанавливал их в оригинале. Он провел свой текстологический анализ, а именно: убрал из текста «Илиады» и «Одиссеи» те места, которые посчитал не аутентичными, отметил некоторые стихи поэм, происхождение которых считал сомнительным, а также внес изменения в уже существующий порядок стихов. Кроме того, александрийский библиотекарь Аристофан из Византия, являвшийся одним из выдающихся специалистов в области греческой античности, изобрел в греческом языке знаки ударения и диакритические знаки. «В своей редакции «Илиады» и «Одиссеи» Аристофан использовал широкий набор критических символов для выражения своей оценки состояния текста»,[5] – отмечает Б. М. Мецгер. Ученик Аристофана Аристарх издал несколько критических редакций гомеровских поэм. Таким образом, в античном мире текстуальная критика уже существовала.

Во II веке н.э. первый текстологический подход к Священному Писанию Нового Завета был предпринят еретиками, которые были отлучены римским папой Виктором. Некий торговец Феодот решил

довести до совершенства методологию толкования Священного Писания. Он и его сподвижники критически исследовали священные тексты. При изучении библейского текста они опирались на математику, логику, эмпирические науки, а также отвергали аллегорический метод толкования, за что в свою очередь были подвержены критике. Наиболее подробные сведения об этой первой попытке критического анализа отсутствуют.

Спустя несколько десятилетий работу по текстологическому исследованию Ветхого Завета предпринял ученый богослов Ориген Александрийский. Плодом его трудов стали так называемые «Гексаплы», где в шести столбцах он привел все ему известные переводы Ветхого Завета. Также определенные попытки Ориген предпринял по изучению текста Нового Завета. В настоящее время нельзя определенно сказать, было ли у Оригена намерение опубликовать критически исправленный текст Нового Завета.

Следующим, кто серьезно подошел к текстуальной проблематике библейского текста, был блаж. Иероним Стридонский. Блаж. Иероним «один из крупнейших экзегетов святоотеческого периода»[6]. Он, в отличие от Оригена, в своем подходе к текстам Священного Писания оказался более компетентным. Он довольно хорошо разбирался в проблеме рукописной традиции и понимал какие ошибки, неточности или искажения могут возникнуть у переписчика при работе над текстом. Когда римский папа Дамас I поручил ему привести в порядок разрозненные переводы библейских текстов на латинском языке, Иероним сообщил папе, предварительно уже проделав порученное ему дело, что в основе своей работы он использовал древнегреческие тексты. Помимо этого, блаж. Иероним сообщает, что в определенных переводах греческих кодексов в заключительной шестнадцатой главе Маркова Евангелия есть обширная вставка. Также известно его письмо к двум монахам из г. Тулузы, которым он разъяснял непонятные им места из Библии. Из всего вышесказанного можно заключить, что блаж. Иероним был хорошо осведомлен в проблемах, касающихся текстологии Священного Писания.

Не менее выдающимся текстологом своего времени являлся блаж. Августин. В диалоге против Пелагия он очень тонко обращает внимание на то, что цитата 27:9 в Евангелии от Матфея не принадлежит пророку Иеремии по той причине, что не во всех древних греческих текстах указывается именно Иеремия. Кроме того, блаж. Августин при рассмотрении древних рукописей склоняется к сложному прочтению, а также предпочитает пользоваться теми вариантами рукописей Св. Писания, которые находятся в обиходе главных Церквей.

В эпоху Ренессанса, как уже было отмечено в первом параграфе данной главы, возникает интерес к классическим языкам. К этому времени западные ученые уже овладевают знанием греческого языка. Поэтому данный язык послужил основой для исправления латинской Вульгаты бл. Иеронима. Ученые-текстологи, проводя тщательную работу над текстом Библии, в свою очередь ссылались на древнегреческие тексты, цитаты Священного Писания из святоотеческого наследия и ранние переводы. Также необходимо отметить, что на научный подход в текстологии Нового Завета повлиял французский ученый Ришар Симон в последней четверти XVII века. Известно, что Ришар Симон довольно критично подошел к тексту Священного Писания, рассматривая его как литературное произведение. А также французский священник «опубликовал, начиная с 1678 года ряд книг, в которых реализовал рационалистический подход к Библии»[7]. Поскольку научные методы текстологии были заложены уже в XVII веке, то в уже XVIII столетии текстология становится наиболее крупным разделом библейской критической науки. Вполне естественно, что для эпохи Возрождения и последующего Нового времени главной частью Священного Писания был Новый Завет. К нему было обращено больше внимания, и изучение его носило всеобщий характер.

В настоящее время существует несколько критических изданий текста Нового Завета. Самое известное издание — Nestle-Aland. Издание названо по именам крупнейших ученых XIX–XX вв. Эберхарда Нестле и Курта Аланда. В своей работе над текстом Нового Завета ученые указали все самые главные разночтения. Число критических изданий

Ветхого Завета гораздо меньше, чем Нового Завета. Самое известное издание Ветхого Завета носит название «Biblia Hebraica Stuttgartensia», где также есть указания на разночтения. Причина, по которой новозаветных критических изданий больше чем ветхозаветных состоит в том, что новозаветные тексты писались в один эпохальный период, едиными по духу и времени авторами, на одном и том же континенте, и языке, поэтому дошедшие до настоящего времени самые древние рукописи Нового Завета имеют с автографом сравнительно не большой временной разрыв. Ветхозаветные же тексты писались на протяжении долгого времени, причем разными авторами на разных континентах и в разное время, соответственно, и разница во времени между оригинальным текстом и копиями весьма существенная. Процесс формирования ветхозаветных книг был весьма длительным. Канон Ветхого Завета складывается только после возвращения евреев из Вавилонского плена, примерно в V–IV вв. до н.э. и завершается в I веке н.э. По замечанию Ю. Н. Аржанова, ветхозаветный текст формировался на протяжении целого тысячелетия[8]. Поэтому всякого рода ошибок и искажений в Ветхом Завете больше, что для текстологов составляет определенную трудность в работе над этим текстом.

Текстуальная критика, зародившаяся еще в античный период, наводит на закономерный вопрос, какими собственно причинами вызвано ее появление? Появление вызвано тем, что при переписывании писцом текста, в него вкрадывались разного рода ошибки, искажения, неточности, поздние вставки и т. д. Поэтому появляется необходимость получения более или менее критического текста, который сколько-нибудь соответствовал бы автографу. Причины возникновения ошибок делятся на непреднамеренные и преднамеренные изменения переписчиком текста.

Одной из распространенных причин возникновения ошибок в тексте является астигматизм. Переписчик, имевший дефект зрения, что в древности было распространённым явлением, при работе над текстом мог не различить схожие буквы. Усугублялось это еще тем, если предыдущий писарь неаккуратно работал с текстом. Или, например, при

переписывании переписчик мог возвратиться не к той строке, с которой начал, а к другой. Также по своей невнимательности писец мог копировать дважды одно слово или несколько слов. При работе с унциальным письмом нередко такие греческие буквы как сигма, тэта, эпсилон и омикрон путались и смешивались по причине своей схожести и неаккуратного написания. Кроме того, подобного рода трудности возникали с буквами тау, гамма, пи. Важно отметить, что данного рода ошибки являются особенностью унциального письма, которое просуществовало вплоть до IX столетия.

Следующей распространенной ошибкой при работе над текстом являлось неправильное слуховое восприятие писца. Переписывая текст под диктовку, переписчик мог неправильно записать то или иное слово, так как некоторые слова имеют одно и тоже произношение, при этом написание разное. Уже к моменту появления христианства какие-то гласные буквы и дифтонги греческого алфавита утрачивают свое звучание и произношение их стало одинаковым. Например, гласная *e* и дифтонг *ai* стали давать одинаковый звук.

Еще одной причиной ошибок является плохая память переписчика. Писарь мог неточно запомнить сказанное ему и записать в неправильном порядке, или же переставить буквы в слове, вследствие чего появлялось совсем иное слово. Так, например, греческое слово «ελαβον» в Евангелии от Марка по ошибке переписчика было запечатлено как «εβαλον». Такого рода ошибки приводят к тому, что искажается смысл предложения.

В рукописной традиции при переписывании того или иного текста было принято какие-то слова, комментарии или пометки оставлять на полях. Последующие писцы, работая с текстом, не знали, что делать с этими заметками, поэтому часто их включали непосредственно в сам текст. Из-за этого текст изменялся и наполнялся иным смыслом. Перечисленные варианты ошибок при переписывании рукописи относятся к непреднамеренным изменениям.

Иногда образованные переписчики могли представлять для текста больше опасности, чем необразованные. Это вызвано тем, что они,

видя искажения и ошибки, исправляли их, и это приводило к тому, что вносились новые неточности. Некоторые из таких писцов стремились завершить то или иное предложение фразой или словом, которое, по их мнению, было недописано предыдущим переписчиком. Кроме того, писцы устраняли географические и исторические трудности, встречающиеся в тексте. Так, например, когда в ранних евангельских рукописях встречаются цитаты из пророческих книг, они обозначаются, например, «как написано у пророка Захарии», переписчики же, испытывая трудности, упрощали эти цитаты, и они выглядели так: «как написано у пророка».

Другая проблема, возникавшая перед писцом, характеризуется тем, что часто перед ним встречался по-разному изложенный один и тот же отрывок сразу в нескольких рукописях. Иногда в таких случаях переписчики просто объединяли все варианты. Такое объединение в науке называется конфляцией. Помимо этого, изменения в текстах вводились и по богословским соображениям. Известно, что Климент Александрийский, Евсевий Кесарийский, Тертуллиан и другие христианские писатели первых веков обвиняли еретиков в том, что они специально по своим соображениям искажали библейские тексты. Так, еретик Маркион, живший во II веке, убрал из имеющихся у него рукописей Евангелия от Луки упоминания о том, что Иисус Христос произошел от иудеев[9]. Переписчиками зачастую в текст вводились разного рода дополнительные подробности. Например, послания апостола Павла раньше не имели общего названия, так как не были еще объединены в один корпус, а разрозненные варианты рукописей имели краткие названия, поэтому переписчики усложнили и дали более обширные наименования посланиям ап. Павла. Перечисленные виды ошибок относятся к преднамеренным изменениям.

Таким образом, текстология является составной и неотъемлемой частью библейской критики. Она помогает избегать ошибочных прочтений того или иного священного текста и стремится реконструировать текст оригинала. Важно заметить, что текстуальная критика тесно связана критикой литературной. Если текстология фокусирует свое

внимание на изучении определенной рукописи и процессе ее передачи, то литературный анализ обращает свое внимание на то, как и в каких условиях появились библейские тексты, на их датировку, авторство, структуру, аутентичность и происхождение текста как произведение литературного жанра[10]. Библейское откровение, как известно, имеет два источника: божественный и человеческий, поэтому Слово Божие передано посредством различных литературных видов или жанров. Прот. А. Мень отмечает, что в состав современной библейской литературной критики входит изучение:

- Литературных жанров и родов;
- Композиционных особенностей священных книг;
- Лингвистических вопросов, связанных с библейским текстом;
- Поэтики Священного Писания;
- Влияния древневосточной и античной литературы на Библию;
- Вопросов библейского структурализма[11].

Священное Писание уникально, и в отличие от прочих литературных памятников древнего мира характеризуется соработничеством Бога и человека, то есть синергией, в ходе чего и требует к себе особого исследования и внимания. В Библии содержится более семидесяти книг, поэтому она обладает богатыми литературными жанрами. Каждая книга имеет свой особый статус в общем корпусе книг, свой стиль, свои особенности и конечно свой особый жанр. Изучая библейские тексты и сопоставляя их с другими литературными памятниками, исследователь определяет к какому виду жанра относится та или иная книга Библии. Вызвано это тем, что каждый жанр имеет свой подход, будь это гимн или рассказ, эпическая поэзия или притча, они не могут быть истолкованы в одном и том же ключе. Литературные жанры зарождались и развивались постепенно, на протяжении всего человеческого развития, его письменности и культуры. «Это были официальные летописи, панегирики царям, плачи, мифы, сатиры, лирическая поэзия, молитвы, сказки, философские трактаты, афоризмы, деловые документы»[12]. Все жанры имеют свои особенности и законы, которым следуют писцы. В Библии

можно привести следующие виды жанров: генеалогии, поэтический эпос, законы, фрагменты летописей, эпические повествования, псалмы, гимны, молитвы, мидраши, пророческие проповеди, писания мудрецов, писания апокалиптического характера и др. Как известно, есть канонические библейские книги, то есть признанные Церковью, а есть апокрифы, поэтому исследователю необходимо определить какая из библейских книг является действительно вышедшей из-под пера автора, а какая нет, определить в каком веке появилась данная книга, насколько она является подлинной, а также жанр книги, что тоже во многом определяет понимание смысла священных книг.

Кроме этого, в состав библейской критики входит исторический анализ. Историческая критика заключается в том, чтобы рассмотреть священную библейскую историю в контексте всей мировой истории. Кроме того, историк опирается на археологические данные и уже существующие альтернативные письменные источники. Подобная критика имела место уже в святоотеческую эпоху, правда говорить об исторической критике как о завершенной науке приходится только в настоящее время. В данный раздел библейской критики входят следующие вопросы: в какое конкретное историческое время была написана та или иная книга Священного Писания, определить время самой ранней ее рукописи и самой поздней, выявить насколько правдиво соотносится история, описываемая в книге с историческими событиями, действительно ли излагаемые события произошли так как их описывают священные тексты, и существуют ли внешние источники, которые могут подтвердить утверждения библейской книги. В случае если историк отвечает на заданные вопросы, то получает вполне реальную картину. Нужно сказать, что изначально критика Библии зарождалась именно для того, чтобы попытаться восстановить священную библейскую историю. Критики-историки, настроенные рационально изучать Священное Писание, пытались исключить из него все те факты, которые, по их мнению, не могли происходить в действительности. Например, чудеса, описанные в Ветхом Завете и чудеса совершенные Иисусом Христом в Новом Завете. Однако,

как известно, чудеса и научный подход взаимоисключают друг друга, к тому же тексты по своему содержанию могут быть поэтическими, образными, пророческими, это могут быть молитвы, псалмы, плачи, притчи и т. д., то есть не обязательно исторические.

Помимо прочего, в археологической науке существует отдельное направление, которое утверждает, что библейская история должна восприниматься настолько объективной, насколько это подтверждается самой археологией. Данное направление именуется «минимализмом». Однако сторонники данного направления также не объективны, так как нельзя опровергать все то, что не подтверждено археологией, в противном случае фактов о древней истории будет очень мало. Исторический анализ является весьма важной составляющей в критическом подходе к Библии. Но еще в XX веке он воспринимался как аргумент против авторитета Священного Писания. Однако если священный текст, излагающий, то или иное повествование не может являться исторически достоверным, это еще не говорит о том, что авторитет Писания подорван, потому что текст может иметь разное содержание, не всегда историческое. К тому же следует помнить, что главной задачей библейских авторов было не столько дать конкретные имена, даты, географические места и т. д., сколько передать сами события, наполненные религиозным смыслом. Ведь цель библейского повествования в отличие от прочих письменных памятников заключается в том, чтобы возвестить народам самое главное — Слово Божие, и именно на это и делали акцент священные авторы.

В современной библейской критике существует два основных направления относительно исторического развития еврейского народа. Первая так называемая «эволюционная школа», основателем которой является Ю. Велльгаузен. Эта школа стремиться рассматривать историю древнееврейского народа без учета влияния на него окружающих его народов. Другими словами, еврейский народ изымается из исторического контекста. Предполагается, что народ развивался самостоятельно, переживая все религиозные стадии (анимизм, фетишизм, политеизм) и только после этого пришел к идее единобожия. Данная школа утверждает, что,

изучая библейские тексты, в частности исторические книги, подобную эволюцию религиозной идеи найти вполне вероятно.

Принципиально важной ошибкой эволюционной школы является то, что она отвергла историческую действительность[13]. Исследуя библейскую историю, нельзя не заметить, что определённое культурное и религиозное влияние на еврейский народ имеет место быть. Поэтому, когда археологические работы, в частности в Палестине подтвердили наличие в религиозной истории евреев инородных элементов Вавилона и Египта, то возникла вторая школа — «панвавилонская». Она утверждает, что древнееврейский народ «составляет часть общесемитской семьи». И так как на ближнем Востоке главными гегемонами являлись Вавилонская империя и Египетское царство, то Палестина, располагающаяся между ними, находилась под культурным и религиозным влиянием то одного государства, то другого. Это наложило на нее определённый отпечаток. Поэтому, исходя из данной исторической реалии, учеными-библеистами были сделаны следующие выводы: 1) Духовные ценности древних евреев имеют на себе сильное отражение вавилонской религиозной культуры; 2) Доказывается самостоятельность и оригинальность еврейских воззрений, в частности идея монотеизма, является характерной чертой израильского народа. Сам Д. С. Пасманик является сторонником социологического анализа истории древнееврейского народа. Он говорит, что библейские критики очень часто не обращают внимания на историческую действительность евреев, «лишая себя, тем самым, очень важных вспомогательных средств для исследования Библии»[14].

Еще одним элементом критического подхода к Священному Писанию является анализ источников. Анализ источников — это выявление источников, материалов, на которые опирался священный автор, когда писал свою книгу. Конечно, Библия содержит и такие книги, автор которых не ссылается на что-либо, например, Пятикнижие Моисея. Однако некоторые библейские книги, особенно содержащие исторические справки, могут иметь определенные источники. Это ясно видно уже при прочтении Евангелия от Луки, где автор в первой же главе говорит

о том, что перед тем, как сесть за написание Благой вести, он провел исследование. Использование иных источников достаточно хорошо видно в книгах Царств. Таковыми источниками явились «летописи царей» и «книга Праведного», которые не дошли до настоящего времени.

Критика источников в первую очередь началась с критики Пятикнижия, так как данный корпус книг неоднороден по своему составу, и именно к нему критиками было обращено больше всего вопросов. То, что Пятикнижие не есть целиком труд одного лишь только Моисея, было замечено уже в XII веке еврейским ученым Ибн-Эзрой. Основание для таких домыслов лежит в самом Пятикнижии, а именно в книге Второзакония описывается смерть первого еврейского законодателя. Однако в христианском мире до XVIII столетия этот вопрос не являлся столь значимым. Только в начале и середине того же века два библеиста Х.Б Виттер и Ж. Астрюк независимо друг от друга высказали мнения, что в основе Пятикнижия лежат несколько источников. Подобное заключение они сделали исходя из того, как в тексте употребляется имя Бога. Первый источник принято называть «Элохист», а второй «Яхвист». Спустя некоторое время ученые обнаружили еще два самостоятельных источника: Второзаконие и Священнический кодекс. Сейчас теория четырех источников известна под названием «документальной гипотезы», автором которой является немецкий библеист XIX века Ю. Велльгаузен.

Что касается источников Нового Завета, библеисты полагают, что синоптические Евангелия имели друг на друга влияние в качестве источников. В частности, британский текстолог Б. Х. Стритер в первой четверти XX века выдвинул гипотезу, согласно которой Евангелие от Марка составлено первым, и оно же легло в основу для написания Евангелий двух других синоптиков, однако, Матфей и Лука, безусловно, имели и свои материалы, которые не отражены у Марка. Стоит заметить, что это не единственная теория относительно евангельских источников, другая гипотеза, хотя и менее известная, гласит, что сначала появилось Евангелие от Матфея. На фоне всей проблематики источников, очевидно одно: любая предложенная теория может быть заменена другой, так

как доподлинно выяснить аутентичные источники тех или иных книг Священного Писания невозможно.

На рубеже XIX–XX вв. появилось еще одно направление в библейской критике. Это направление называется «анализ традиций». Можно сказать, что данное направление возникло как некая реакция немецкого протестантского библеиста Г. Гункеля на документальную гипотезу вышеупомянутого Ю. Велльгаузена, где, по мнению последнего автор Пятикнижия просто собирал источники и соединял их. Однако речь идет не об источниках, а о традициях, которые, в свою очередь, не только закрепляются в письменных формах, а, как правило, сохраняются в народной памяти. Поэтому сказания об Аврааме, его потомков и последующих связанных с ними событий передавались на протяжении многих лет из уст в уста, пока это окончательно не было зафиксировано в Пятикнижии. Так вот цель анализа традиций состоит в том, чтобы найти и дать объяснение изменениям, которые происходили внутри традиции. Ведь изучая традиции и реконструируя их, исследователь может заглянуть и в какой-то мере восстановить прошлое народа, его мысль, идеи. Стоит отметить, что анализ традиций, в первую очередь, всецело применялся по отношению к Ветхому Завету, и только в некоторой степени к Новому Завету.

В начале XX столетия в библейской науке возникает еще одно направление — критика форм. По словам М. Эриксона, «критика формы во многих отношениях стала логическим результатом критического отношения к источникам, когда библеисты начали искать долитературные или устные источники записанных материалов»[15]. Основатель данного направления — немецкий протестантский библеист Г. Гункель. Главная задача анализа форм в том, чтобы сравнить одинаковые между собой по форме тексты. Здесь всегда обращается внимание на внутреннее строение текста. Найти взаимосвязь между письменными источниками Священных текстов и народным устными преданием, вычленить это предание из контекста источников. Кроме того, критика форм стремится выявить историческое развитие народного предания. Все существующие

традиции всегда имеют форму. Поэтому чтобы узнать что-либо о той или иной традиции необходимо провести анализ форм этих традиций. Библия в своей целостности написана не в одинаковой форме, поэтому разные ее книги имеют разную форму: законоположительные отличаются от учительных, пророческие от исторических, псалмы от плачей, песней и т. д. Стоит заметить, что впервые такой критический подход был использован по отношению к псалмам. Например, протестантский богослов М. Дибелиус в четвероевангелии выделяет ряд литературных форм:

- История — повествования о совершенных чудесах Иисусом Христом;
- Миф — события сверхъестественного происхождения (напр., преображение И. Христа);
- Парадигма — краткие фрагменты с яркими высказываниями Иисуса Христа;
- Призыв — проповедь;
- Биография — описание жизни Иисуса Христа[16].

Критика форм наиболее близка к критике литературной, и в настоящее время является вполне актуальным направлением в библейской критической науке.

Наконец, последнее, что будет рассмотрено в этом параграфе в качестве еще одной составляющей библейской критики, это — анализ или критика редакций. Данный метод критики появился после окончания Второй мировой войны, однако предполагается, что ранее этот метод тоже применялся, но окончательно он оформился только во второй половине XX века. Причем впервые этот метод был применен к евангельскому тексту. С самого появления библейская критика стремилась реконструировать реальную историческую действительность, и это привело к тому, что появилась возможность узнать, а как, собственно, на историческом фоне формировался сам текст. Критика редакций стремится узнать, как составитель библейской книги выбирал для своего повествования материал, каким образом этот материал редактировался

и по какому принципу был включен в книгу. Подобная критика библейского произведения помогает понять богословие, идею и первоначальную мысль составителя книги. Такое направление как критика редакций получило свое основание, в первую очередь, в работах таких ученых как Г. Концельман, Г. Борнкамм, В. Марксен. Именно благодаря В. Марксену данный метод критики стал именоваться редакционным. Считается, что данное направление является перспективным.

Изначально библейская критика стремилась рассмотреть Священное Писание с помощью научных средств, так как обнаружилось, что священные тексты имеют искажения. Необходимо было с помощью научных механизмов восстановить первоначальный текст Библии, при этом, цели опровергнуть его подлинность не было. По справедливому замечанию прот. В. Добротворского, «дело критики мало-по-малу принимает совершенно другой оборот и получает иной вид и характер, когда прямо отвергается подлинность книги и заподозривается достоверность ее содержания»[17]. С течением времени, скептично настроенные исследователи начали ставить под сомнение богодухновенность Библии и использовать критический метод для ее опровержения. Поэтому вскоре библейский критический анализ в радикальном его направлении сам стал подвергаться критике. Ответной реакцией на такую критику стал возникший в США фундаментализм в конце XIX начале XX вв. И хотя фундаментализм существует во многих христианских деноминациях, предполагающих буквальное понимание своих догматов, однако, изначально он зародился в протестантской среде. В настоящее время в христианском фундаментализме преобладает идея буквального прочтения Священного Писания, то есть каждое его слово — непреложная истина. Однако если обратиться к раннехристианской традиции толкования Писания, можно увидеть, что св. отцы далеко не всегда использовали этот метод. На самом деле, фундаментализм является противоположной крайностью радикального подхода к Священному Писанию.

Таким образом, рассмотрев состав и методологию библейской критики, можно увидеть на каких основных принципах основывается

эта наука. Все вышерассмотренные методы библейского критического анализа вырабатывались на протяжении длительного времени в разных богословских школах и направлениях. Многие из этих методов являются и поныне актуальными для библеистики, так как и в настоящее время с библейскими текстами ведется активная работа, а новые открытия обнаруживают новые задачи.

Библиография

1. Андреев А., свящ. Предпосылки возникновения академической библеистики // Церковь и время. М.: Изд-во Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, 2014. — С. 65–95.
2. Аржанов Ю. Н. Библейская критика. [Электронный рескрс] / http://www.bogoslov.ru/es/text/554100.html (Дата обращения: 12.11.2021)
3. Вайнгрин Д. Введение в текстологию Ветхого Завета. — М.: Изд-во Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. — 110 с.
4. Ворохобов А. В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2013. Выпуск 22. — С. 212–223.
5. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.
6. Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной церкви // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2(24). — С. 22–30.
7. 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.
8. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.
9. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура, 2017. № 10. — С.87–96.
10. Гайслер Н. Л. Библейская критика // Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Изд-во Библия для всех, 2004. — С. 127–135.

11. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 413 с.

12. Добротворский В. И., прот. Критический метод в исследовании о книгах Священного Писания // Православное обозрение. Том III. М.: Изд-во Университетская типография, 1883. — С. 3–21.

13. Мень А., прот. Исагогика. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2000. — 631 с.

14. Мень А., прот. Иероним // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. — С. 485–489.

15. Мень А., прот. Литературная критика // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. II. — С. 132.

16. Мень А., прот. Маркион // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. II. — С. 178–180.

17. Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. — 405 с.

18. Пасманик Д. С. Научные основы библейской критики // Православное обозрение. Том I. СПб.: Изд-во Вестник Европы. Журнал Науки-политики-литературы, 1912. — С. 91–112.

19. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: Изд-во Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. — 424 с.

20. Эриксон М. Е. Христианское богословие. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургский университет, 1999. — 860 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Андреев А., свящ. Предпосылки возникновения академической библеистики // Церковь и время. М.: Изд-во Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, 2014. С. 75; Ср.: Ворохобов А. В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2013. Выпуск 22. С. 212–223; Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34; Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. С. 7–36; Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура, 2017. № 10. С.87–96.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; Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной церкви // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2(24). С. 22–30.

2. См.: Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М.: Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 2002. С. 13.
3. Тов. Э. Текстология Ветхого Завета. М.: Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 2001. С. 277.
4. Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. С. 144.
5. Там же. С. 145.
6. Мень. А., прот. Иероним // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. С. 485.
7. Гайслер Н. Л. Библейская критика // Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Изд-во Библия для всех, 2004. С. 127.
8. См.: Аржанов Ю. Н. Библейская критика. [Электронный рескрс] / http://www.bogoslov.ru/es/text/554100.html (дата обращения: 12.11.2021)
9. См.: Мень. А., прот. Маркион // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. II. С. 179.
10. См: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 2001. С. 297.
11. См.: Мень. А., прот. Литературная критика // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. II. С. 132.
12. Мень А., прот. Исагогика. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2000. С. 50.
13. См.: Пасманик Д. С. Научные основы библейской критики // Православное обозрение. СПб.: Изд-во Вестник Европы. Журнал Науки-политики-литературы, 1912. Т. I. С. 160.
14. Пасманик Д. С. Научные основы библейской критики // Православное обозрение. СПб.: Изд-во Вестник Европы. Журнал Науки-политики-литературы, 1912. Т. I. С. 161.
15. Эриксон М. Е. Христианское богословие. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургский университет, 1999. С. 66.
16. См.: Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегезу. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 129.
17. Добротворский В. И., прот. Критический метод в исследовании о книгах Священного Писания // Православное обозрение. М.: Изд-во Университетская типография, 1883. Т. III. С. 9.

Библеистика

УДК 22

Протоиерей Василий Константинович Спирин,
магистр философии, преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
Александр Анатольевич Вождаев,
магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии

Основные направления развития библейской критики в XVII–XX вв.

Аннотация: В статье показывается, что, в связи с наступившей в Европе эпохой Просвещения с ее скептическим подходом к религии, а также в связи с деистическими взглядами некоторых богословов и философов, отношение к священному тексту Библии изменилось. Критика Библии отчасти приобретает отрицательный характер. Стремление истолковать Библию

в исключительно рациональном ключе и субъективные мотивы некоторых библеистов в некоторых случаях приводят к отказу от традиционных догм христианства, а также к частичному, а иногда и к полному отрицанию сверхъестественного компонента Священного Писания. Тем не менее, со своей изначальной задачей — восстановления первоначального текста Священного Писания, установления авторства и времени книг, библейская критика вполне справилась. Кроме того, определённые успехи были достигнуты и в области библейской герменевтики. Искусство толкования Библии вышло на новый уровень во многом благодаря таким ученым, как Ф. Шлейермахер, К. Шмидт, Р. Бультман, Э. Кеземан. В XX веке на библейскую герменевтику повлияла философская герменевтика в лице своих главных представителей — М. Хайдеггера и Г. Гадамера, а также те направления и школы, которые возникли в связи с герменевтической проблематикой.
Ключевые слова: Библия, Священное Писание, библейская критика, герменевтика, библеистика.

Archpriest Vasily Konstantinovich Spirin,
Master of Philosophy, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Alexander Anatolyevich Vozhdaev,
Master of Theology, post-graduate Student at the St. Petersburg Theological Academy

The main Directions of Development of biblical Criticism in the XVII–XX Centuries

Abstract: The article shows that, in connection with the Enlightenment in Europe with its skeptical attitude towards religion, as well as in connection with the deistic views of some theologians and philosophers, the attitude towards the sacred

text of the Bible has changed. Criticism of the Bible becomes partly negative. The desire to interpret the Bible in an exclusively rational way and the subjective motives of some biblical scholars in some cases lead to the rejection of the traditional dogmas of Christianity, as well as to a partial, and sometimes even complete denial of the supernatural component of the Holy Scriptures. Nevertheless, with its original task of restoring the original text of the Holy Scriptures, establishing the authorship and time of the books, biblical criticism has completely coped. In addition, some progress has been made in the field of biblical hermeneutics. The art of interpreting the Bible has reached a new level largely thanks to such scientists as F. Schleiermacher, K. Schmidt, R. Bultmann, E. Kaesemann. In the 20th century, biblical hermeneutics was influenced by philosophical hermeneutics in the person of its main representatives — M. Heidegger and G. Gadamer, as well as those directions and schools that arose in connection with hermeneutic problems.

Key words: Bible, Holy Scripture, biblical Criticism, Hermeneutics, biblical Studies.

Библейская критика — это совокупность научных приемов, помогающих исследовать текст Библии в разных его аспектах. Самыми большими ее разделами являются критика текстуальная, историческая, литературная и историко-литературная. Современная библейская критика в значительной мере инспирирована Реформацией XVI в. и связанными с ней культурным, теологическим и философским дискурсами. Реформация спровоцировала существенные изменения в религиозном мировоззрении средневекового человека, переосмыслив, в частности, прежние подходы к пониманию и толкованию Священного Писания, привнеся новое осмысление Библии, исходя из тезиса «solo Scriptura».

Реформация и эпоха Возрождения положили начало критическому анализу библейского текста. Библейская критика изначально стремилась к тому, чтобы реконструировать оригинальные тексты Священного

Писания, что было обусловлено проблематикой, связанной с рукописной традицией. Это являлось исходным замыслом зарождавшейся науки. Со временем, библейская критика местами приобрела негативный оттенок, поскольку некоторые богословы в своих исследованиях библейского текста исходили из философских и деистических предпосылок. Результатом этого явилось крайне скептическое и отрицательное отношение к Библии. Под сомнение ставились главные положения христианства. Однако, несмотря на это, библейская критика как объективная наука, достигшая определенных успехов в библейской истории, исагогике, археологии, герменевтике и т. д., внесла существенный вклад в библеистику. Кроме того, библейская критика демонстрирует то, что, как литературный памятник, Священное Писание христиан является не только трансляцией Божественной воли, но и результатом духовно-творческой деятельности человека.

«Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих», — сказал Господь Иисус Христос. (Мф.4:4). Это слово Святая Церковь ежедневно читает за богослужением. Интерес к Священному Писанию всегда был, есть и будет. Тема библейской критики тесно связана с проблематикой изучения священного текста и поэтому актуальна в настоящее время, если, конечно, ее рассматривать не как инструмент, с помощью которого подрывается авторитет Библии, а как систему средств, помогающих изучить Библию в различных ее аспектах[1].

Развитие библейской критики в XVII в.

Научное исследование Священного Писания началось вскоре после Реформации. Постепенно стали появляться различные богословские школы и направления, целью которых было изучение Библии во всех ее аспектах. Однако в XVII веке до появления этих школ за изучение и комментирование священных текстов брались отдельные ученые и философы. Ими выдвигались различные теории и гипотезы относительно происхождения и толкования разных книг Библии. Конечно, нельзя утверждать, что до XVII века Священное Писание не рассматривалось

критически, ведь известно, что уже в XVI веке немецкий богослов А. Карлштатд обратил внимание на то, что Моисей не является автором всей Торы. Его современник католический ученый Андрей Мазий высказывал аналогичные мысли. Но с XVII века начинается рациональная критика священных текстов, поэтому этот период принято называть эпохой «рациональной критики». Появлению рациональной критики способствовало развитие критики текстуальной. Последняя являлась своего рода переходным этапом для рациональной критики. «Развитие текстуальной критики как бы дает санкцию на свободное обращение со священным текстом, и тут же остается один шаг до ничем не сдерживаемого пересмотра не только текстуальных ошибок, но и истории, и событий, описываемых в Библии»[2].

Одним из первых философов XVII столетия, кто попытался рационалистически подойти к текстам Священного Писания, был английский мыслитель Томас Гоббс (1588–1679гг). В 1651 году он опубликовал труд под названием «Левиафан», где в главе «О христианском государстве» рассуждал о том, что первоначальные авторы книг Священного Писания доподлинно неизвестны. Кроме того, Гоббс отмечал, что факт установления авторства не может быть произведен человеческим разумом, ибо «разум служит для выявления истины умозаключения, а не факта»[3]. Поэтому, чтобы определить, кто является автором той или иной книги Библии, нужно выявлять это из самих книг Священного Писания.

Далее автор «Левиафана» пишет о том, что, несмотря на то, что Пятикнижие называется Моисеевым, это не может служить утверждением того, что его автор именно Моисей. При этом он ссылается на цитату из Второзакония, где говорится о смерти еврейского вождя. И хотя церковная традиция приписывает авторство Пятикнижия Моисею, все же, на самом деле, по мнению Т. Гоббса, он не писал все пять книг. Английский философ убежден, что Моисей не является автором корпуса Пятикнижия, так как сам корпус написан после смерти Моисея. Однако книга Закона, упоминаемая в некоторых главах Второзакония, безусловно, принадлежит перу Моисея.

Помимо Пятикнижия Т. Гоббс дает комментарии к таким книгам, как книга Иисуса Навина, книга Судей, книга Руфи, книги Царств, Ездры, Неемии, Есфири, Иова, Псалтырь, Притчи, Екклесиаст, Песнь песней, а также книги пророков. В частности, о книгах Царств Т. Гоббс говорит, что они были написаны после возвращения из вавилонского плена. Комментируя книгу Иова, философ признает, что Иов — это историческая личность, однако сама книга, по его мнению, не историческая, а теоретический трактат. Трактат на тему, почему люди, живущие неправедно всегда находятся в достатке, а люди, живущие праведно притесняемы и часто обделены. Сама книга не дает сделать вывод о том, когда именно она была составлена.

Т. Гоббс отмечает, что большая часть Ветхого Завета является анонимным произведением, и установить, кто является его автором, не имеется возможности[4]. Ясно, что Ветхий Завет в его нынешней форме был собран и завершен после возвращения евреев из вавилонского плена священником Ездрой. Интересным представляется высказывание английского философа относительно книг Священного Писания: «Канонической делает книгу не автор, а авторитет Церкви»[5]. Исходя из этого, он развивает мысль о том, что те или иные книги, в частности Ветхого Завета, были признаны как каноничные изначально ветхозаветными священниками (например, Ездрой и Неемией), а затем уже христианской Церковью. Относительно Нового Завета Т. Гоббс высказывается менее критически, чем к книгам Ветхого Завета.

Несмотря на свое критическое отношение к определенным местам Священного Писания, Т. Гоббс отмечал, что в целом Библия не противоречит человеческому разуму, хотя и имеет элементы, выходящие за рамки естественного разума, так называемые сверхъестественные. Если и имеются в Библии на первый взгляд противоречивые положения, то это, по мнению английского философа, является плодом неправильного толкования Слова Божия. Тем не менее, богословские размышления Т. Гоббса не нашли поддержки со стороны как католических, так и протестантских ученых. Римско-католическая церковь, написанный Т. Гоббсом труд «Левиафан», внесла в индекс запрещенных книг.

Следующим философом, который стремился подойти к библейским текстам с научной точки зрения, был голландский ученый-материалист Бенедикт Спиноза. По словам Е. В. Мисецкого, «изданный в 1670 году анонимно «Богословско-политический трактат» Б. Спинозы (1632–1677) стал основополагающим трудом в области исторической критики Библии и библейской герменевтики»[6]. По замечанию того же Е. В. Мисецкого, значение еврейского ученого для библейской критики имеет актуальность и в настоящее время[7].

Б. Спиноза, приступая к текстам также Ветхого Завета, как и предыдущий философ, исходя из своих мировоззренческих установок, стремился дать критическую оценку ветхозаветной истории и истории развития священных текстов. В своем труде он затронул широкий спектр вопросов относительно библейского учения: о пророчествах, об избранности еврейского народа, о религии, чудесах, священных текстах и их толковании. Но в данном параграфе будут рассмотрены только основные аспекты его богословско-политического труда.

Религия, в частности, Б. Спинозой рассматривалась в качестве вспомогательного компонента в нравственном возрастании людей, она помогает человеку вести нравственный образ жизни[8]. Критика Б. Спинозы носит исторический характер потому, что он стремился исследовать, в первую очередь, историю развития текстов, а также религиозную атмосферу, в которой ветхозаветные авторы создавали свои священные произведения. Кроме того, Б. Спиноза отмечал, что к Священному Писанию необходимо применить научный анализ. Поскольку для него библейское повествование носило всего лишь статус исторического документа, Писание боговдохновенным авторитетом он не считал. Священное Писание, по мнению философа, есть только лишь описание обычной истории, ее персонажей и тех мудрых мыслей, которыми может руководствоваться каждый человек.

Свой «Богословско-политический трактат» Б. Спиноза начинает с рассуждения о том, что древние евреи не смогли сохранить и передать своим потомкам подлинную историю Священного Писания. Поэтому

история Писания носит ошибочный характер, она несовершенна, искажена. Пишет о том, что в целом Священное Писание христиан и иудеев не содержит в себе каких-то возвышенных идей, а излагает историю еврейского народа. Ученый выражает свое недоумение относительно того, что адепты Библии видят в ней сокровенные тайны, которые, по их словам, нельзя выразить обычным человеческим языком. Писание, по мнению Спинозы, требует от человека только повиновения и осуждает со стороны людей непокорство. Очевидно, что подобные взгляды философа обусловлены его отношением к Священному Писанию только как к историческому документу, не имеющему характера боговдохновенности, и который необходимо исследовать критически, как и другой любой исторический памятник. Затрагивая тему толкования Священного Писания, Б. Спиноза пишет, что христиане, желающие жить в соответствии со Словом Божиим, на самом деле противоречат ему, так как многие богословы толкуют Библию по-разному, и, выдавая свои богословские идеи за Слово Божие, стремятся к тому, чтобы остальные люди разделяли их взгляды. Целью богословов, отмечает Б. Спиноза, зачастую является подкрепление своих выдумок и идей Священным Писанием[9]. Беспокоятся эти богословы только о том, чтобы их авторитет не был подорван и им не указали бы на их ошибки, а не о том, что они исказили истинное библейское учение. Если бы этими людьми действительно двигало чувство веры, у них не было бы так много разногласий и богословских прений. Вероятно, говоря о богословах, Б. Спиноза подразумевает протестантские деноминации, которые ко времени жизни философа были широко распространены в Европе.

Далее, вслед за Т. Гоббсом, Б. Спиноза также обращает внимание на противоречия, содержащие в корпусе Пятикнижия. В частности, на смерть Моисея, и другие нестыковки этого корпуса. Признавая историчность Моисея, Б. Спиноза, тем не менее, отвергает его авторство. Он пишет, что «Пятикнижие было написано не Моисеем, но другим, кто жил много веков спустя после Моисея»[10]. Автором первых пяти книг

Библии, а также и других книг Ветхого Завета называет священника Ездру. Б. Спиноза считает, что Моисей был автором только книги войн Господних, книги Завета и книги Закона Божия. Корпус Пятикнижия, по мнению ученого, это позднейшая редактура.

После критики Пятикнижия философ-пантеист переходит к книге Иисуса Навина. Подобно предыдущему корпусу книг, он обращает внимание на точно такие же места и в книге Иисуса Навина. Указывает на то, что в каких-то главах речь о главном персонаже книги идет в третьем лице, описывается его смерть, а также события, произошедшие после его смерти. По заключению Б. Спинозы, книга Иисуса Навина также была написана спустя много столетий после смерти самого Иисуса. Кроме того, философ предлагает обратить внимание на то, что содержание Пятикнижия и книги Иисуса Навина находятся в тесной связи. Отсюда он делает вывод, что эти две большие части Ветхого Завета были составлены одним человеком, которого Б. Спиноза именует Ездрой. Тот же Ездра, по замечанию автора «Богословско-политического трактата», является редактором книг Царств и Судей. Основываясь на анализе языка (а древнееврейский язык он знал блестяще), и на логике, Спиноза пытался показать, что в Священном Писании есть много событий, которые надо толковать не так, как их толкуют католические и иудейские богословы.

В своем труде Б. Спиноза отмечает, что составителем всех перечисленных книг был Ездра, и имеет на то веские основания или как он выражается «солидные данные». Во-первых, Спиноза подчеркивает, что Ездра описывает библейскую историю до царя Иехонии, который на протяжении всей своей жизни обедал за царским столом, и раньше Ездры этот царь жить не мог. Во-вторых, в Священном Писании не упоминается ни о ком, кто бы занимался приведением в порядок священных текстов Библии, за исключением Ездры. Нидерландский ученый явно подметил, что Священное Писание Ветхого Завета носит компилятивный характер. Ветхий Завет состоит из разных древних списков, сочинений, хроник, летописей, и оригиналы этих источников до настоящего времени не дошли, точно также как неизвестны и их авторы. Кроме указанных

книг, Б. Спиноза обращался к исследованию пророческих книг Исайи и Иеремии. Относительно них он также высказывал сомнения.

Литературные источники Священного Писания до времени жизни Б. Спинозы не дошли, как отмечает сам философ. В самом Священном Писании, пишет он, наблюдается множество ошибок, неточностей, разночтений[11]. На заявление христиан о том, что Библия не имеет каких-либо погрешностей, в своем труде он пишет следующее: «они утверждают, что Бог в силу какого-то особенного предусмотрения сохранил неповрежденной всю Библию. Различные же чтения, по их словам, суть знаки глубочайших тайн»[12]. Нужно сказать, что Б. Спиноза за свое свободомыслие был отлучен из еврейской общины, хотя официально отлучение с нидерландского ученого было снято в 1927 году.

Таким образом, рассмотрев двух, пожалуй, самых видных философов-критиков Библии XVII столетия, можно заключить, что они, по сути, приступали к одним и тем же темам и комментировали одни и те же книги Священного Писания. Однако из вышесказанного видно, что Б. Спиноза в отличие от Т. Гоббса дал более критическую оценку Библии. Хотя западня Церковь и скептично относилась к доводам философов-критиков, однако, их труды действительно в дальнейшем были приняты во внимание библейской наукой.

Еще одним представителем библейской критики и критики религиозного мировоззрения в целом является французский философ XVII столетия, писатель, публицист Пьер Бейль (1647–1706). По словам И. В. Фролова, П. Бейль является одним из самых ранних представителей французского Просвещения[13]. Французский критик был убежден, что научное знание и религия несовместимы, хотя к религии относился терпимо. По мнению П. Бейля, христианское учение не является самобытным, а только лишь разновидностью языческой мифологии. Проблемы этики некорректно связывать с религиозным мировоззрением, этика составляет предмет только лишь естественного разума. В основе его критических воззрений лежал скептицизм, который основывался на философии Р. Декарта и М. Монтеня.

П. Бейль является критиком, который охватывает широкие области знаний. «Своим критическим умом, унаследованным у Монтеня, Бейль обновляет все проблемы морали, экзегезы и теологии. Он нападет на все: на догму, авторитет, тоталитарный дух рационалистических систем»[14]. Самой знаменитой работой французского философа является «Исторический и критический словарь» в 2-х томах, опубликованный в самом конце XVII века. Именно благодаря этой работе П. Бейль положил некий фундамент для развития французского материализма и атеизма XVIII столетия. Данный труд П. Бейля являлся своего рода бестселлером своей эпохи. В своем критическом словаре философ, указывая на различие христианских концепций, пришел к выводу о том, что поскольку концепции являются противоречивыми, каждый человек имеет право исповедовать христианство в той форме, которая ему ближе. Интересно отметить, что хотя сам П. Бейль не придерживался атеистических установок, однако, в научно-атеистических кругах его труды были весьма популярны. В частности, он писал, что нравственное общество возможно построить и без религиозного вмешательства. Кроме религиозной нравственности, есть и естественные механизмы нравственности: боязнь позора, выгода и т. п.

Что касается непосредственно библейской критики, то в первом томе своего словаря П. Бейль дает характеристики и высказывает сове отношение к некоторым библейским персонажам, таким как Авимелех, Ева, Илия, Иона, Каин и Давид. Во втором томе его словаря есть «Философский комментарий на слова „Заставь их войти“».

В частности, рассуждая о нарушении заповеди Евой, П. Бейль отмечает, что дьявол, искусивший первого человека, заключил с ним самый выгодный в его жизни договор, от которого зависело будущее и судьба всего последующего рода человеческого. По мнению философа, первые люди, которым Бог дал семя для того, чтобы развивался род человеческий, не справились с этой задачей. Адам и Ева без каких-либо признаков сопротивления сдали свои позиции. То порученное Богом первым людям хранение человечества, они не сберегли, будто бы речь шла не о самой

драгоценной вещи, а о каком-то пустяке[15]. Также П. Бейль отмечает, что некий его современник высказал мысль о том, что ангелы света не должны были допускать такого нечестного противостояния между неопытным человеком и дьяволом[16]. В рассуждениях французского философа наблюдается чисто светский подход к проблематике грехопадения первых людей. Как видно, богословской проблемы грехопадения П. Бейль здесь не видит.

Кроме названных философов-критиков можно упомянуть о католическом ученом, священнике Ришаре Симоне (1638–1712) из Франции. В последней четверти XVII столетия он опубликовал ряд критических историй Ветхого и Нового Заветов, комментарии к ним, а также издал французский перевод Библии. Католический ученый также подверг сомнению авторство Моисея относительно Торы. За его слишком рациональные воззрения на Священное Писание Р. Симон был исключен из ордена ораторианцев, на которые еще в свое время указывал его современник, богослов Жак Бенинь Боссюэ. Среди прочих трудов Р. Симона, самыми известными являются «Критическая история Ветхого Завета» и «Критическая история переводов Нового Завета».

Подводя итог, можно заключить, что библейская критика XVII века привнесла иные перспективы в прочтение Библии. С этого периода восприятие библейского текста некоторыми ее исследователями становится более критическим, чем это было в предшествующие века. Упомянутые философы-критики и их воззрения на Священное Писание дали почву для критического исследования Библии в последующие столетия.

Развитие библейской критики в XVIII–XIX вв.

История библейской критики XVIII и XIX вв. характеризуется усилением негативного компонента. Два эти периода характеризуются наличием разных богословских направлений, школ, гипотез и теорий относительно разных аспектов Священного Писания. Еще одна особенность состоит в том, что теперь критически к Священному Писанию подходят не только отдельные философы, ученые, люди индифферентные к Церкви, но и сами представители церковных структур.

Научные труды или статьи по теме библейской критики по-разному называют сторонников библейской критики в XVIII веке. Но, скорее всего, какой-то неожиданной революции все же не было, а было продолжение того, что было начато рационалистами в XVII столетии.

Начало библейской критики XVIII столетия можно связать с именем немецкого протестантского богослова, историка Церкви и так называемого «основоположника библейской критики» Иоганна Соломона Землера (1725–1791). Научные работы И. С. Землера внесли существенный вклад в развитие экзегезы Священного Писания. Поскольку И. С. Землер занимался текстуальной критикой, он один из первых кто выработал общие принципы герменевтики. В своей работе «Либеральная интерпретация Нового Завета» 1767 года, И. С. Землер поделил все известные ему новозаветные рукописи на три группы: западную, восточную и александрийскую. Немецкий богослов не принимал аллегорический метод толкования Священного Писания, и считал, что остальные три уровня понимания Писания, исторический, топологический и анагогический, не совершенны. В своем труде под названием «Трактат о свободном исследовании канона» он отмечает, что происхождение библейских текстов и канона Писания можно объяснить только лишь историческим фактором, без учета божественного воздействия[17]. Подобные взгляды оказали определенное влияние на формирование историко-критического метода.

Применительно к самому Священному Писанию взгляды И. С. Землера были в достаточной степени критические. Ряд ветхозаветных книг, в частности, Песнь Песней, Руфь, Ездры, Неимии, Есфири он не считал богодухновенными. Кроме того, он утверждал, что книга Псалтирь не содержит в себе каких-либо пророчеств об Иисусе Христе. Касаемо Нового Завета, немецкий богослов подверг сомнению авторство послания Павла к Евреям, первое послание Петра и книгу Апокалипсис.

Существует еще ряд ученых, которые прямо или опосредованно своими научными трудами повлияли на становление библейской критики как науки. Это Мэтью Тиндал, Томас Морган, Иоганн Михаэлис.

И. Михаэлис, например, исследуя Священное Писание, привлекал небиблейские источники, в частности, источники на арабском языке. Высказывал сомнения относительно богодухновенности Библии и принятых Церковью критериев авторства тех или иных священных авторов. Тем не менее, своими работами И. Михаэлис повлиял на развитие филологических исследований Священного Писания[18]. Важно отметить, что многие исследователи библейского текста XVIII века придерживались деистических воззрений, что также отразилось на их трудах.

В 1753 году французский врач Жан Астрюк (1684–1766) опубликовал богословское сочинение, в котором излагалась гипотеза, согласно которой Моисей для написания Пятикнижия использовал два различных источника. Это видно из того, что в книге Бытие имя Божие употребляется как «Иегова» и «Элогим». Данная гипотеза впоследствии стала именоваться «документальной». Нужно сказать, что позднее она получила широкое распространение. Несколько позже данная гипотеза легла в основу исследования уже не только книги Бытие, но и всего Пятикнижия, а также книг исторических.

Гипотезу Астрюка продолжил профессор Геттингенского университета И. Г. Эйхгорн (1752–1827). И. Г. Эйхгорн выделил источники по признаку стилистических особенностей. Кроме того, немецкий ученый первым главам книги Бытие приписывал мифическое происхождение. Первые люди бежали из Эдема не по причине грехопадения и наказания Божия, а по причине боязни грозы. А змей, который искусил Еву, вообще не существовал. По словам проф. В. П. Рыбинского, именно Эйхгорном впервые в обращение было введено понятие о «высшей критике» Библии[19]. В свою очередь, немецкий ученый применил принципы высшей критики к ветхозаветным и синоптическим книгам Нового Завета. Известно, что И. Г. Эйхгорн стоял у истоков современной библейской исагогики.

Для библейской критики XVIII века немаловажную роль сыграли «Вольфенбюттельские фрагменты» Г. С. Реймаруса (1694–1768), которые опубликовал Г. Э. Лессинг в 1774 году. Данные фрагменты — это

некоторые богословские и философские отрывки Г. С. Реймаруса из его сочинений. В них, в частности, говорилось, что учение Иисуса Христа до настоящего времени дошло искаженным, а также, что Евангелие содержит много противоречий. Вообще же по мнению Реймаруса, Иисус Христос не творил никаких чудес и Его воскресение было только мнимым. Он умер обычной смертью. Кроме того, в названных фрагментах говорится, что сверхъестественного Откровения не существует. Поэтому Священное Писание не является Откровением, а только лишь сугубо человеческим произведением.

В завершение описания библейской критики XVIII столетия стоит упомянуть еще о двух представителях этого направления. Это И. Я. Грисбах (1745–1812), немецкий богослов, профессор Гальского университета и И. Ф. Габлер (1753–1826) также немецкий богослов, преподаватель Йенского университета. И. Я. Грисбаха чаще всего называют отцом новозаветной текстологии, прославившимся критическими исследованиями новозаветного текста. Он известен своей теорией синоптических Евангелий, согласно которой Марк написал свое Евангелие гораздо позже, чем Матфей и Лука. И. Ф. Габлер в своем богословии испытал влияние И. Г. Эйхгорна и И. Я. Грисбаха. Исследуя Священное Писание, он пришел к выводу о том, что оно не содержит в себе каких-либо сверхъестественных элементов. Вслед за И. Г. Эйхгорном, он поддерживал принцип мифического подхода к толкованию Священного Писания Ветхого Завета.

Как видно, библейская критика XVIII столетия является критикой в основном отрицательной, подвергающей сомнению подлинность священных текстов или дающей им рациональное объяснение.

Библейская критика XIX века в своем исследовании Священного Писания пошла значительно дальше, не ограничиваясь только лишь книгами Ветхого Завета. Отличительной чертой этого периода проф. В. П. Рыбинский определяет как то, что «в XIX веке высшая библейская критика имела характер крайнего отрицания»[20]. Кроме того, библеисты этого времени отвергали взгляд церковного предания на Священное

Писание. «Библиологи этого периода (Ильген, Фатер, Георг) согласие с преданием считали признаком ненаучности и научность полагали прежде всего в отрицании предания»[21].

Наиболее известным исследователем Библии XIX века является немецкий ученый Юлиус Велльгаузен (1844–1918). Как и Ж. Астрюк, Ю. Велльгаузен обращал внимание на наличие различных источников в Пятикнижии. Немецкий ученый, как уже было отмечено в предыдущем параграфе является автором документальной гипотезы, согласно которой, корпус Торы состоит из четырех разных источников: Яхве, Элогим, Второзаконие и Священнический кодекс. Относительно Нового Завета, Ю. Велльгаузен высказывал предположение, что основным источником для синоптиков является Евангелие от Марка, так как оно было написано первым. В своих взглядах на Священное Писание, он был солидарен В. Де Ветте. Кроме перечисленных ученых-библеистов XIX века, также можно упомянуть о К. Лахмане, Б. Джоуэтте, Б. Уэсткотте, Д. Лайтфуте, Э. Харте. Эти люди также внесли определенный вклад в развитие библейской критической науки, многие из них в частности, занимались критикой текстуальной и вывели ее методологию на качественный уровень.

Пожалуй, одним из самых наиболее значимых исследователей Библии начала нового столетия является Вильгельм Де Ветте (1780–1849), профессор богословия в Хайдельберге. В. Де Ветте относят к числу самых крупных знатоков Священного Писания XIX века. Данный исследователь заслуживает внимания тем, что он один из первых кто предложил воссоздать историю израильского народа путем критического разбора всех четырех книг Царств. Он обращал внимание на то, книга Левит была включена в корпус Пятикнижия после вавилонского плена иудеев. Поэтому, она имеет более позднее происхождение, чем остальные книги Моисеевой Торы. Кроме того, книга Чисел, по его мнению, не имеет под собой исторической основы, а имеет мифическое происхождение. Исследуя Новый Завет, В. Де Ветте пришел к выводу о том, что новозаветный текст несет на себе отпечаток трех разных богословских традиций: иудео-христианскую, александрийское богословие, и богословие апостола

Павла. Наиболее известным научным трудом В. Де Ветте является «Критическое и историческое введение в канонические книги Ветхого Завета». Своими взглядами он повлиял на последующее поколение исследователей Библии.

Немецкий протестантский богослов Ф. К. Баур (1792–1860), по словам прот. А. Меня, в своих взглядах стоял у истоков новозаветной отрицательной критики[22]. Он известен тем, что он обнаружил в ранней Церкви два противоборствующих между собою направления: петринизм (в лице Петра) и паулинизм (в лице Павла). Разница между этими направлениями заключалась в том, что петринизм поддерживал иудейское наследие, а паулинизм отрицал его. Примирение между двумя партиями, по мнению Ф. К. Баура, произошло только во II столетии, собственно, тогда, когда произошло и окончательное составление новозаветного корпуса книг. Ф. К. Баур довольно критически подошел к текстам Нового Завета. Так, он отвергал авторство ап. Павла относительно пастырских посланий, а также говорил о том, что часть книги Деяний вообще не достоверна. Собственно Павлу он приписывал только четыре самых крупных послания: к Римлянам, Галатам и два послания в Коринф. Кроме того, Евангелиям он придавал только лишь нравственное значение. Тайны Боговоплощения и Воскресения Христа считал мифами.

Д. Ф. Штраус (1808–1874) прежде всего, известен своей работой «Жизнь Иисуса», которая принесла ему широкую известность. В указанном труде он подверг критике Евангелия, в частности, говорил, что они носят мифический характер, а не исторический. Мифы о Христе, доказывал Д. Ф. Штраус, создавались после Его смерти, однако до письменной фиксации Евангелий. Кроме того, «Штраус стремился доказать, что идеальный Христос не может быть тождественным земному Иисусу»[23]. По убеждению теолога, чудеса, описываемые в Священном Писании невозможны, так как они противоречат естественным законам. Книга «Жизнь Иисуса», изданная в 1835 году, вызвала к себе большой интерес. Несмотря на то, что некоторыми богословами этот труд был воспринят позитивно, критические замечания в адрес этой книги также последовали.

В конце жизни Д. Ф. Штраус вообще отрекся от христианской веры. За свои радикальные взгляды он был смещен с поста преподавателя Тюбингенского университета.

В. Де Ветте, Ф. К. Баур, Д. Ф. Штраус являются представителями Тюбингенской рационалистической протестантской школы экзегетики, основателем которой является Ф. К. Баур. Эта школа испытала на себе влияние диалектической философии Гегеля, благодаря которой Новый Завет рассматривался через призму противостояния партий Петра и Павла. Поскольку последователи этой школы не находили в Новом Завете достаточных оснований для подтверждения реальности противостояния петринизма и паулинизма, то они как было отмечено выше, определяли дату окончательного становления канона новозаветных книг концом второго века, когда борьба прекратила свое существование. Очевидно, что эта школа «строила свою теорию не на фактах, а заставляла факты подчиняться умозрительным схемам гегельянства»[24].

Кроме тюбингенской школы, известна мифологическая школа. Согласно теории этой школы, отрицалась, в первую очередь, реальность существования Иисуса Христа, а также библейское повествование рассматривалось в качестве мифического продукта человечества. Нужно сказать, что первоначально идеи мифологической теории происхождения христианства зародились в среде философов и литераторов. Так, франц. публицист К. Буажире (1757–1820) в своем эссе «Руины», первый, кто утверждал, что Иисус Христос — это мифический персонаж. Подробнее эту мысль развил Ш. Дюпюи (1740–1809) в своей работе «Происхождение всех культов».

Крайне радикальные взгляды философа Б. Бауэра (1809–1882) позволяют отнести его именно к мифологической школе. Его критические работы посвящены в основном Новому Завету, это «Критика Евангелия от Иоанна» и «Критика синоптических Евангелий». В них он пишет, что евангельские рассказы не являются исторически достоверными, а также, что Христос является не историческим лицом, а мифологизированным идеалом человечности. Внешние свидетельства о существовании

личности Христа имеют также позднейшее происхождение. Согласно Б. Бауэру, христианство зародилось не в Палестине, а в тех странах, где присутствовала еврейская диаспора. Христианство, в своей основе, по его мнению, стоит на иудейской философии Филона Александрийского и стоической философии Сенеки. Христианство стало мировой религией, поскольку является продуктом греко-римского мира.

Ярким популяризатором мифологической теории является немецкий философ Артур Древс (1865–1935). Поскольку он считал, что человек спасается своими собственными усилиями, то историчность Христа он отвергал. В своей книге «Миф о Христе» он попытался систематизировать все существующие аргументы мифологической теории. Христос, по его мнению, является продуктом различных восточных мифологических представлений. Небиблейские свидетельства о Христе, он, как и Б. Бауэр, считал подложными. Исторически достоверное существование, А. Древс приписывал только ап. Павлу.

Еще одним направлением, повлиявшим на становление библейской критики XIX, а в дальнейшем и XX века, является либерально-протестантская школа экзегезы. Школой постулируется следующие положения: отказ от традиционной христианской догматики, или, по крайней мере, сведение к минимуму ее значения, учение о том, что Бога невозможно познать рациональным способом, а только лишь внутренним опытом, не признание Откровения, как сверхъестественного начала, а также учение о том, что Иисус Христос не является Богочеловеком, а просто человеком. Традиционно принято считать, что отцом либеральной теологии является немецкий протестантский богослов Ф. Шлейермахер (1768–1834). Однако своими корнями либеральная школа восходит еще ко взглядам Ж. Леклерка и Г. Лессинга. Ф. Шлейермахер известен, прежде всего, своей работой «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим». Работа теолога носит апологетический характер, а также в ней веру он определяет как область, в которой человек на личном опыте таинственным образом переживает Бога. В своих исследованиях Священного Писания большое внимание уделял Новому Завету. Первое

послание к Тимофею и послание Иакова Ф. Шлейермахер не признавал подлинными. Кроме того, в своих лекциях он критически высказывался в адрес синоптических Евангелий, считая, что синоптики исказили образ Христа и неверно передали евангельскую историю. Происхождение первых трех Евангелий он объяснял с помощью фрагментарной гипотезы. По мнению Ф. Шлейермахера, единственным достоверным источником о жизни Иисуса Христа является Евангелие от Иоанна. Богочеловечество Иисуса Христа он отвергал, говоря о том, что хотя Христос и является безгрешным и совершенным, образцом для подражания, но все же остается всего лишь человеком.

Существенный вклад Ф. Шлейермахер внес в развитие герменевтики. «С учением Фридриха Шлейермахера о герменевтике связывается поворотный пункт в ее истории»[25]. Он стремился доказать, что экзегеза является инструментом не только для разъяснения малопонятных мест Библии, но и «должна выработать определенные принципы понимания текста, глубже проникнуть в сами закономерности процесса понимания»[26]. Толкователю необходимо обращать внимание как на сами особенности языка текста, так и на особенности личности автора текста. При работе над текстом особое внимание Ф. Шлейермахер обращал на прием «вживание в текст», то есть отождествление экзегета с автором текста. Герменевтика, по убеждению теолога, помогает глубже понять исследуемый текст.

Еще одним видным представителем либеральной школы XIX века является немецкий протестантский богослов Альбрехт Ричль (1822–1889). В своих воззрениях он испытывал влияние И. Канта и Ф. Шлейермахера. Основываясь на их мировоззренческих установках, А. Ричль стремился создать новую систему богословия, свободную от умозрительных доктрин, основанную на личном внутреннем опыте человека. Эту систему он обосновывает в своей ранней работе «Как учит Новый Завет о нашем Богопознании», изданной в 1843 году. У А. Ричля наблюдается тенденция противопоставления Нового Завета Ветхому, он убежден, что истинным Богом является Бог Нового Завета. Согласно его воззрениям,

человек не может познать Бога своим разумом, но Бог человеку открывается во Христе. Поскольку человек не несет за свой грех вину перед Богом, то крестная жертва Спасителя не является жертвой умилостивления, но всего лишь актом послушания Богу. Не признавая также тайну Боговоплощения, А. Ричль не считал Христа Богом. Однако в силу того, что Христос претерпел ради людей страдания, он писал: «Он мой Господь, и я почитаю Его как Бога»[27]. Определенное влияние А. Ричль оказал на А. Гарнака, В. Геррмана, Э. Трельча и др.

В целом, либерально-протестантская школа внесла существенный вклад в исследование Библии. Определенные успехи были достигнуты в области текстуальной, исторической и литературной критики Священного Писания.

Таким образом, рассмотрев развитие европейской библейской критики с XVII по XIX вв., можно заключить, что она носит частичное, а местами и полное отрицательное отношение ученых-библеистов к Библии. Характерно то, что часто библейские исследователи для понимания священного текста подходили к нему с философских позиций, что, в конечном, итоге послужило к тому, что Библия, как Божественное Откровение некоторыми ее исследователями была отвергнута. В понимании многих библеистов указанного времени, Священное Писание не предлагает целостной мировоззренческой картины, оно является противоречивым и может быть воспринято как авторитет только лишь частично.

Библейская критика в XX веке

Библейская критика в XX веке продолжает традицию предшествующего времени относительно анализа истории возникновения Библии, ее источников, авторов и датировки. Кроме того, в данный период широко освещаются герменевтические проблемы библейского текста. В данной главе сначала будет дан анализ взглядов некоторых значимых теологов начала XX века, а затем будут освещены проблемы герменевтики.

В качестве яркого представителя начала XX века стоит назвать Адольфа фон Гарнака (1851–1930). А. Гарнак является представителем

либерально-протестантской школы экзегезы. Пожалуй, самые известные труды А. Гарнака — это «Сущность христианства», «История догматов», «Проповедь и распространение христианства в первые три века». В своих богословских убеждениях немецкий библеист исходил из неокантианской позиции. Он считал, что с помощью разума невозможно можно постичь какие-либо божественные тайны. Религию он сводил просто к этической составляющей и личному внутреннему переживанию[28]. «Именно это он и считал подлинной сущностью христианства»[29]. А. Гарнак, опираясь только лишь на исторические данные, признавал во Христе одну человеческую природу, не считая Его Богочеловеком. Иисус Христос — человек, который имел глубокий духовный опыт, некое чувство Богосыновства, что и послужило в дальнейшим для апостольской керигмы. Событие Воскресения А. Гарнак интерпретирует в аллегорическом смысле.

Его взгляд на Ветхий Завет трудно назвать христианским. Во-первых, А. Гарнак считал, что ветхозаветная история носит на себе большое влияние древневавилонской культуры, что по убеждению немецкого ученого, позволяет рассматривать ветхозаветный корпус как мифический сборник. Поскольку он рассматривает Ветхий Завет как мифический сборник, то вполне естественно, что он не принимает учение о богодухновенности ветхозаветного текста. Однако наряду с этим, А. Гарнак отмечает, что главным является содержание ветхозаветных книг, а не то, как они формировались. Он восхищался пророческими книгами и псалмами Давида. Называя достоянием древней Церкви сохранение корпуса Ветхого Завета, в то же время он отзывался о Ветхом Завете и описываемой в нем религии как о «мусоре», из которого возникла христианская религия[30]. Противоречивость его убеждений была очевидна уже для его учеников. А. Гарнак считает, что между тем, что проповедовал и чему учил Сам Иисус и тем, как его воспринимало последующее поколение христиан и сформированная ими религия, существует различие. Поддерживая М. Лютера в том, что он задал правильный вектор в освобождении христианской религии от наносных пластов догматов

и преданий, А. Гарнак также идет по этому пути, желая видеть только лишь первоначальную веру, ту самую, которую проповедовал Сам Иисус из Назарета. Чудеса, описываемые в Евангелии, как человек своего времени он также отрицал.

Несмотря на свои либеральные воззрения, А. Гарнак, известный также как церковный историк внес определенно положительный вклад во всемирное наследие церковной истории. А. Гарнак после основательного изучения древнейших источников христианства пришел к выводу, что новозаветный корпус относится к первому столетию, он уверенно говорит о том, что синоптические евангелия были составлены уже к 80-му году первого века, а также авторство книги Деяний приписывает евангелисту Луке. В своей книге «Проповедь и распространение христианства в первые три века» А. Гарнак описывает миссионерскую проповедь христианства вплоть до конца III века, показывает состояние греко-римской и иудейской среды того времени, а также очень ярко излагает служение ап. Павла и других апостолов[31].

Не менее значимым богословом XX века является Альберт Швейцер (1875–1965). Богословские взгляды А. Швейцера также испытали влияние либерально-протестантской школы. Несмотря на то, что А. Швейцер называл себя христианином, строго говоря, его взгляды были далеки от традиционного церковного понимания Иисуса Христа. Как и его предшественники либеральной школы, он отрицал что Иисус Христос является Богом, Он только лишь человек. «Швейцер называл себя христианином, поскольку принимал нравственное учение Иисуса как одного из мудрецов человечества»[32]. Поскольку Христос является просто человеком, то Ему свойственны заблуждения, ошибки и т. п. Евангелие немецкий экзегет рассматривает через призму эсхатологии. «А. Швейцер противопоставил сакральному, жертвенному толкованию Тайной вечери эсхатологическое, связанное с символическим предвосхищением грядущего мессианского пира»[33]. Традиционное понимание Тайной вечери он объяснял как позднейшее искажение данного евангельского отрывка. Иисус, по мнению А. Швейцера, считал Себя Мессией и жил

ожиданием апокалиптических событий, чтобы подтвердить Свое мессианство. Поскольку эти события не наступали, то Ему пришлось Самому приблизить их, идя на крестную смерть добровольно. Несмотря на то, что А. Швейцер не считал Иисуса Христа Богом, однако, он верил, что именно в Нем Бог явил Свою любовь, и через единение со Христом человек соединяется с Самим Богом. В проповедях Иисуса Христа, А. Швейцер самым главным считал учение о любви.

Пожалуй, одной из самых влиятельных фигур в богословии XX века считается лютеранский теолог Рудольф Бультман. Известными работами Р. Бультмана являются «Новый Завет и мифология», «Первохристианство среди древних религий», «Богословие Нового Завета». Взгляды этого теолога продолжительное время были доминирующими в протестантской среде, оказывая некоторое влияние также и на католическое богословие.

В работе «Новый Завет и мифология» Р. Бультман рассматривает проблему демифологизации новозаветного провозвестия. Цель Р. Бультмана состояла в том, чтобы первоначальную евангельскую керигму (от греч. возвещение, проповедь) очистить от накопившихся напластований, другими словами, «демифологизировать». По мнению Р. Бультмана, Священное Писание будет понято только в том случае, если оно будет звучать на современном людям языке. Учение о Боге Спасителе, Который приходит в физический мир, для современности является непонятным. Это также объясняется тем, что сам Р. Бультман видит картину мира только с позиции науки. Соответственно, чудес не бывает. Однако пройдет какое-то время, и в своих работах Р. Бультман признает, что чудеса, описываемые в священных книгах, являются неотделимой частью христианской керигмы. Поэтому теперь он стремится интерпретировать чудеса таким образом, чтобы они согласовывались с представлениями его времени. Об Иисусе Христе, за исключением того, что Он действительно существовал, сказать ничего нельзя. Все существующие о Нем сведения есть легенды. «А потому, что я считаю, что о жизни и личности Иисуса мы фактически ничего больше узнать не сможем, поскольку этим не интересовались христианские источники, которые, помимо всего

прочего, весьма отрывочны и обросли легендарными подробностями, и поскольку других источников об Иисусе не существует»[34]. Но при этом, согласно Р. Бультману, для веры исторические подтверждения роли не играют, все сводиться к внутреннему личному религиозному опыту. Он допускает, что Иисус мог ошибаться, что явно противоречит традиционному церковному взгляду на Иисуса Христа. Кроме того, в своей книге «Иисус» Р. Бультман писал: «Я лично убежден: Иисус не считал Себя Мессией»[35].

Таким образом, в XX веке упомянутые богословы продолжили, в некотором смысле, либеральную мысль XIX века относительно традиционных для христианства вопросов Воплощения, Искупления, Воскресения, и по существу ничего нового не сказали.

Возникновение герменевтического метода и его связь с библейским текстом

Термин «герменевтика» происходит от греческого глагола ἑρμηνεύω — толкую, объясняю, перевожу. Данный глагол своими корнями уходит в греческую мифологию и тесно связан с именем древнегреческого бога Гермеса, который являлся посредником, переводчиком между людьми и богами Олимпа. Кроме того, герменевтика в устной форме существовала и у первобытных племен. Обряды инициации молодых людей сопровождались истолкованием мифов и ритуалов. У древневосточных народов жрецы разъясняли слова своих пророков и старались письменно их зафиксировать. Однако наиболее серьезный вклад в герменевтику античного периода внесла греческая культура. В частности, греческие философы стремились истолковать произведения Гомера, хотя и вкладывали в них совсем иной смысл. Греческих мыслителей более всего волновал аллегорический метод толкования. Данный метод интерпретации, впервые, был применен греческим историком и географом Теагеном в апологетическом контексте. Он стремился защитить некоторые места в произведениях Гомера от нападок рационалистов, осуждавших произведения греческого историка как антиморальные. Впоследствии аллегорический метод,

заложенный еще в античной Греции в определенной степени повлиял на библейскую традицию экзегезы.

В целом, герменевтику можно определить как науку об интерпретации текста, уяснения и извлечения из него первоначального смысла, вложенного самим автором текста. «В центре внимания герменевтики находится процесс чтения, понимания и анализ текстов, которые были написаны в совершенно ином историческом контексте»[36]. Часто понятия герменевтика и экзегетика выступают в качестве синонимов. Начиная с патристического периода и до начала XIX в., герменевтику, чаще всего, определяли как совокупность правил толкования Священного Писания. Для многих ученых-библеистов отождествление герменевтики с экзегезой было естественным. Однако такой взгляд на герменевтику разделяли не все. Если экзегетика занимается исключительно толкованием текста, по преимуществу библейского, то герменевтика имеет гораздо более широкое назначение. «Герменевтика является введением в экзегезу, установлением ее правил и методов»[37]. Главный вопрос герменевтики — проблема понимания текста. Поскольку понимание не определятся только лишь восприятием какой-либо информации, то целью герменевтики является глубоко проникнуть в смысл текста, вжиться в мир автора текста с тем, чтобы извлечь первоначальный замысел.

В христианском богословии герменевтика является важнейшим его элементом. «В герменевтике преподаются правила, как узнавать и изъяснять подлинный смысл Священного Писания»[38]. «Библейская герменевтика подробнейшим образом изучает прочтение, осмысление, практическое применение текстов Священного Писания и особенно их влияние на нашу жизнь»[39]. Поскольку книги Библии писались на разных языках, в разное время и на разных континентах, и по слову ап. Петра «имеют нечто неудобовразумительное», то библейская герменевтика предлагает правила толкования священного текста, с помощью которых читатель мог бы уразуметь подлинный смысл Священного Писания.

Впервые библейские герменевтические принципы были применены к Священному Писанию еще в ветхозаветный период. «Понимание

герменевтики как науки об интерпретации языковых знаков восходит к практике толкования законодательных актов и религиозных догматов (например, Библии)»[40]. К моменту появления на мировой исторической арене христианства иудаизм уже имел несколько вариантов интерпретаций библейского текста. Иудаизм в своей основе не был однородным, поскольку включал в себя раввинистическую традицию, эллинистическую традицию, движение кумранских общин и апокалиптическое движение. Все эти формы иудаизма интерпретировали Священное Писание по-разному. Использовались буквальный, аллегорический, гомилетический, эсхатологический, и символический методы толкования. Христианская Церковь как наследница иудаизма унаследовала все эти подходы[41]. Главным принципом ветхозаветной библейской герменевтики была вера в то, что Священное Писание является Словом Божиим. Соответственно, библейские книги требовали к себе особого подхода, в отличие от других литературных произведений. Следующим принципом была вера в единство священной истории израильского народа. Третий принцип базируется на убеждении, что Откровение Бога давалось не конкретному поколению в тот или иной период, а всей ветхозаветной Церкви в целом. Уже в межзаветный период фарисейские школы разработали определенные правила толкования священных текстов. Религиозный мыслитель первого века н.э. Филон Александрийский интегрировал в библейскую герменевтику идеи греческой философии, из-за чего популярность обрело толкование библейского текста в аллегорическом ключе.

Патристический период включал в себя как первые три принципа ветхозаветной герменевтики, так и, отчасти, идеи Филона Александрийского. Первым выразителем такой синтезированной герменевтики, но уже в христианском ключе, был Ориген. Он отвергал толкование Библии исключительно по букве и настаивал на аллегорическом методе толкования. В противовес Оригену, антиохийская школа горячо поддерживала буквальный метод толкования, или, как его еще называют, исторический метод. Некоторые представители антиохийской школы

заходили слишком далеко и отдельные библейские книги считали только лишь плодом человеческого разума.

Несмотря на видимые различия александрийской и антиохийской школ в подходе к толкованию Священного Писания, их объединяли следующие два постулата: 1) вера в духовное единство Нового и Ветхого Заветов; 2) толкование Ветхого Завета через призму Нового Завета. Некоторые древние толкователи одновременно пользовались достижениями как александрийской, так и антиохийской герменевтики. Святитель Иоанн Златоуст в своей беседе на 46-й псалом указывает, что какие-то тексты Библии стоит принимать буквально, а какие-то в переносном значении[42]. Важно отметить, что уже в V веке блаж. Иероним обратил внимание на то, что толкователю необходимо уразуметь первоначальный смысл текста, заложенный самим автором. Кроме того, он обращал внимание на индивидуальные характеристики библейских авторов, о чем впоследствии в XX веке подробно будут говорить ученые-герменевты.

В схоластический период вопросы библейской герменевтики на Западе поднимает средневековый схоласт П. Абеляр. Схоласты данного периода ставили своей целью конкретно сформулировать принципы библейской герменевтики. Вновь возвратившись к истокам патристической герменевтики, они использовали святоотеческое деление толкования на буквальный и духовный смыслы.

Протестантская герменевтика не принимала католические правила экзегезы, поскольку руководствовалась принципом «Писание толкуется через призму самого же Писания». Естественно, что аллегорический метод был отвергнут. Однако, объективно говоря, протестантская экзегеза не смогла в полной мере избежать данного метода. Наличие плюрализма в области экзегезы привело к тому, что в протестантском богословии не сложилось единого герменевтического метода. С возникновением рационалистической герменевтики в XIX веке, как следствие, появилось либеральное отношение к библейскому тексту. «Из богочеловеческой природы Писания устранялся элемент божественный и оставлялся чисто человеческий, принадлежащий истории»[43]. Однако уже с эпохи

Ренессанса развивается научно-литературная герменевтика в рамках античных памятников, и со временем методы данной герменевтики начали использовать применительно ко всем литературным произведениям. Своего пика научная герменевтика достигла в XIX–XX вв. Принципы герменевтики, разработанные еще в эпоху Ренессанса, можно свести к следующим положениям:

- Тексты необходимо изучать не в изоляции, а в общем контексте целостной структуры произведения.
- При истолковании текста важно составить по возможности наиболее полное представление о личности автора.
- Реконструкция исторической и культурной среды, в которую был включен автор.
- Грамматический и филологический анализ памятника в соответствии с законами языка оригинала.
- Определить к какому литературному жанру относится изучаемый текст.
- Толкованию должно предшествовать критическое изучение рукописей, призванное установить наиболее точное чтение текста.
- Интуитивное сопричастие духу изучаемого памятника.
- Установление первоначального смысла текста, заложенного автором и его средой, затем выявление отношения памятника к современному сознанию.

В связи с тем, что в XX веке герменевтика явилась предметом активного исследования, следует коротко описать направления, возникшие в этой области, и тех авторов, чьи работы внесли существенный вклад в развитие философской герменевтики.

В библейской герменевтике сер. XX века возникла школа под названием «история форм». За библейским текстом эта школа стремилась выявить устные долитературные формы, легшие в основу той или иной книги. Основателями школы являются М. Дибелиус, К. Шмидт, Р. Бультман. Представители данного направления утверждают, что передача евангельской вести в первые 50 лет прошла три этапа: 1) проповедь

Иисуса Христа; 2) проповедь апостолов и их послания; 3) текстовое оформление четырех евангелий. Целью школы было найти за существующими новозаветными текстами первоначальные устные формы предания. Важно отметить, что в основу «истории форм», лег метод «истории предания». Это герменевтический подход к Священному Писанию, который стремится обнаружить и изучить устные формы Предания и то, как эти формы передавались прежде, чем был записан канонический текст Библии. О необходимости изучения устных форм священных книг Библии указывали еще в XVII веке Р. Симон, и в XVIII веке Г. Лессинг.

В 50-х годах XX века возникло такое направление в области герменевтики как школа «истории редакций». Данная школа возникла как реакция на идеи библеистов принадлежавших к школе «истории форм», которые говорили, что писатели библейских книг попросту являются собирателями и передатчиками устной традиции. Ценностью такие библеисты считали только лишь те источники, которые были положены автором той или иной книги в основу своего труда. Сторонники школы редакций настаивали на том, что священнописатели являются не только собирателями традиций, но и при написании своих книг они вносят свой вклад, свое учение, отличное от других. Основателями школы «истории редакций» являются протестантские исследователи Нового Завета Г. Борнкамм, Г. Концельманн, В. Марксен. Исследуя Новый Завет, эти ученые независимо друг от друга пришли к выводу, что каждый новозаветный писатель обладает собственными богословскими взглядами. «В них, по мнению «истории редакций» школы, следует видеть личные воззрения автора, его замысел и установки»[44].

Кроме того, можно упомянуть о методе «истории тенденций». Герменевтический подход к Библии, с помощью которого толкователи стремятся определить богословскую идею той или иной библейской книги. Буквальное прочтение Священного Писания исключает данный метод, поскольку предполагает, что священнописатели механически передавали Откровение. Но идея богочеловеческой природы Библии допускает такой подход к священным текстам.

Пожалуй, самым известным исследователем Нового Завета и герменевтом XX века, как уже было упомянуто, является Рудольф Бультман (1884–1976). По мнению Э. Тисельтона, Р. Бультман «внес неоценимый вклад в герменевтику»[45]. В своих герменевтических идеях он опирается на В. Дильтея. Р. Бультман также, как и его предшественники считает, что в герменевтике главным является искусство понимания, а не просто правила толкования. Кроме того, по Р. Бультману, для полноценного понимания текста необходим лингвистический анализ текста. Толкователь должен иметь определенный интерес, приступая к тексту, помимо этого, необходима взаимосвязь между толкователем и темой, находящейся в тексте. В свете таких идей, Р. Бультман отрицает объективно-нейтральное толкование текста.

Эрнст Фукс (1903–1983) и Герхард Эбелинг (1912–2001) считаются основоположниками «новой герменевтики». Согласно мнению представителей новой герменевтики, «текст живет своей жизнью, допуская при этом, что в изменившейся ситуации то же самое слово может быть обращено к совершенно иному времени, если прозвучит по-другому»[46]. Также, как и их предшественники, Э. Фукс и Г. Эбелинг подчеркивают значимость предварительного понимания. По Г. Эбелингу, «любое человеческое слово передает не только статическое содержание идей, но оно взывает к реальности, живой и действенной, повествует о ней своему слушателю, делая его непосредственным участником этой реальности»[47]. Также и Слово Божье передает не просто идею, а призвано для того, чтобы изменить бытие. Слово Божие способно изменить всю человеческую действительность. Поэтому вера является ответом на Слово Божие, обращенное к людям. Проблемой герменевтики, считает Г. Эбелинг, является процесс возвращения Слову Божию «значения слова живого и актуального»[48]. Понимание герменевтики Э. Фуксом представляется весьма интересным, поскольку до него таких идей не высказывал никто. Э. Фукс считает, что человеческая речь существует не просто абстрактно, но она создает некое единение, близость между людьми, находящимися в диалоге. Вполне естественно, что язык Бога — это язык любви, ибо

Бог есть любовь. По Э. Фуксу для того, чтобы понять язык Священного Писания, «необходимо согласие: только тот, кто рассматривает язык Священного Писания, как язык Того, Кто любит, только он приходит к пониманию языка и текста Писания, а с подобным пониманием приходит истинное толкование текста»[49]. Э. Фукс приходит к интересному заключению: герменевтика — это живой процесс, и постижение Бога и Священного Писания людьми происходит не только лишь разумом, но и посредством диалога, который происходит между Богом и человеком на протяжении всей жизни человека.

Следует сказать и о герменевтике М. Хайдеггера (1889–1976). Герменевтика М. Хайдеггера принимает противоположную перспективу той, что принято называть традиционной. В традиционной герменевтике считается, что первичным по отношению к тексту является истолкование, а затем следует понимание. У немецкого философа наоборот. Он считает, что первичным является понимание, а уже потом происходит истолкование текста[50]. «Если у Шлейермахера герменевтика означала проникновение через язык в индивидуальность личности далекого от нас времени, у Дильтея — воспроизведение чуждой нам культуры, то у Хайдеггера ее смысл — в раскрытии онтологической подоплеки переживаний»[51]. Для М. Хайдеггера герменевтика является методом познания, где между собой тесно связаны язык и понимание. Язык, по М. Хайдеггеру, — это онтологическая реальность, «дом бытия». Бытие, в свою очередь, раскрывается в языке. Немецкий философ предлагает вникнуть в то бытие, которое открылось автору, и который отразил его в своем произведении посредством слова. Это слово и нужно истолковать. Подобные идеи М. Хайдеггера привнесли новое осмысление феномена понимания в проблематику герменевтики.

Наиболее значимым исследователем XX века в области философской герменевтики считается Г. Г. Гадамер (1900–2002). Прежде всего, его герменевтика основана на феномене понимания. «Мыслитель уверен, что любое понимание есть явление языковое»[52]. По Г. Гадамеру, «язык одновременно является способом мышления человека и способом бытия

реальности»[53]. С помощью языка человек может рефлексировать свое бытие и сознание. Мыслительный процесс и речь являются свойством человека, но в то же время определяют человека как личность. Чтобы правильно понять текст, необходимо знать предпосылки его создания. Толкователь текста живет в рамках определенной традиции, поэтому «традиция задает ему предварительное понимание слов и текстов, которое Г. Гадамер называет предпониманием»[54]. Благодаря так называемому предпониманию, толкователь обнаруживает целостный смысл текста. Кроме того, интересным у Г. Гадамера представляется принцип герменевтического круга. Он заключается в том, что целое вытекает из отдельного, и наоборот. В качестве примера философ использует работу переводчика с текстом. Переводчик, еще не приступив к детальному переводу, уже понял общий смысл текста, и далее он пытается выявить значение того или иного отдельного слова. «Таким образом, осмысление текста предшествует истолкованию слов», — пишет О. В. Барабаш[55]. У Г. Гадамера, помимо всего прочего, присутствует еще один принцип, который называется «диалоговый характер понимания». По его мнению, истина объективна, она не может быть открыта кому-то одному, ее способно уловить все человечество, но люди видят разные ее аспекты. В качестве примера Г. Гадамер берет обычный диалог между людьми, и говорит, что две стороны выдвигают свои аргументы, выслушивают друг друга, в итоге каждая сторона частично меняет свое мнение и принимает часть аргументов противоположной стороны. Также и в герменевтике, если исследователь хочет понять текст, он должен услышать автора. Однако Г. Гадамер делает важную оговорку: понимание текста не является диалогом между автором и толкователем как личностей, но является диалогом автора и толкователя как носителей определенных традиций[56]. «Поэтому понимание — это не возможность и способность поставить себя на место собеседника, не сведение смысла текста к его замыслу, а достижение взаимопонимания по сути, по самым важным вопросам»[57]. По мнению исследователей творчества Г. Гадамера, он реабилитировал герменевтику как научный метод.

М. Хайдеггер и Г. Гадамер, как два наиболее крупных представителя философской герменевтики XX века внесли важный вклад в библейскую науку XX века. Согласно их подходу, толкователю необходимо учитывать, что произведение, которое он стремится истолковать, «уже имеет свою историю воздействия на духовный мир: она превращает произведение в историческое предание, обладающее собственным авторитетом»[58]. Осознание этого факта является неотъемлемым элементом научного исследования текста. «Действительное понимание текста может быть достигнуто на основании согласия с традицией, — для толкования Библии это важный момент: традиция, с которой толкователь соглашается, раскрывает содержание гораздо яснее и глубже, чем сами тексты, которые должно понять»[59].

Итак, герменевтика является важной составляющей в изучении Священного Писания. Поскольку библейские книги, в частности ветхозаветные, писались в разные исторические эпохи, на разных географических континентах, то для современного читателя Библии многие вещи уже непонятны. Между современным миром и миром библейским существует большой историко-культурный разрыв, что явно усложняет понимание Священного Писания. Поэтому для устранения подобного разрыва на помощь приходит герменевтика, которая, и «наводит мосты» между современным читателем и автором той или иной библейской книги. Герменевтика включает в себя не только создание методов толкования, но и изучение исторических процессов, выявление тех культурных и социальных закономерностей, в которых создавались священные тексты Библии.

Библиография

1. Алексеев А. А., Лявданский А. К., Неклюдов К. В. Библеистика // Православная энциклопедия. Том V. М.: Изд-во Церковный научный центр Православная энциклопедия, 2002. — С. 25–42.

2. Андреев А., иер. Предпосылки возникновения академической библеистики // Церковь и время. М.: Изд-во Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, 2014. — С. 65–95.

3. Аржанов Ю. Н. Библейская критика. [Электронный ресурс] / URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554100.html (дата обращения: 02.02.2022).

4. Барабаш О. В., Мартынова О. А. Проблема толкования текста в герменевтике Г. Г. Гадамера. М.: Изд-во Вестник Пензенского государственного университета, 2013. — С. 23–29.

5. Бейль П. Ева // Исторический и критический словарь в двух томах. М.: Изд-во Социально-экономической литературы мысль, 1968. — С. 172–173.

6. Богомолов А. С., Мельвиль Ю. К., Нарский И. С. Современная буржуазная философия. М.: Изд-во Высшая школа, 1978. — 582 с.

7. Вайнгрин Д. Введение в текстологию Ветхого Завета. М.: Изд-во Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. — 110 с.

8. Ворохобов А. В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2013. Выпуск 22. — С. 212–223.

9. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.

10. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

11. Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной церкви // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2(24). — С. 22–30.

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. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.

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

15. Габитова Р. М. Универсальная герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность. Под общ. ред. Бессонова Б. Н., Нарского И. С. М.: Изд-во Мысль, 1985. — С. 61–97.

16. Гадамер. Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Изд-во Прогресс, 1988. — 704 с.

17. Гарнак А. Ф. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. М.: Изд-во Олега Абышко, 2007. — 384 с.

18. Гарнак А. Ф. Сущность христианства. М.: Изд-во АСТ, 2001. — 253 с.

19. Гайслер Н. Л. Библейская критика // Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Изд-во Библия для всех, 2004. — С. 127–135.

20. Гоббс Т. Левиафан. М.: Изд-во Социально-экономической литературы мысль, 1964. — 743 с.

21. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 413 с.

22. Добротворский В. И., прот. Критический метод в исследовании о книгах Священного Писания // Православное обозрение. Том III. — М.: Изд-во Университетская типография, 1883. — С. 3–21.

23. Жюлиа Д. Бейль // Философский словарь: Пер. с франц. М.: Изд-во Международные отношения, 2000. — С. 37.

24. Иларион (Алфеев), митр. Православие. Том I. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 864 с.

25. Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика. https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vethozavetnaja-biblejskaja-kritika/.

26. Каценельсон Л., Гинцбург Д. Г. Библейская критика // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб.: Изд-во Брокгауз-Ефрон. — С. 541–549.

27. Ким Н., прот. О несостоятельности библейской критики. [Электронный ресурс] / URL http://onkim.orthodoxia.org/stati/o-nesostoyatelnosti-biblejskoj-kritiki/ (дата обращения: 02.02.2022).

28. Мак-Ким Д. К. Шлейермахер // Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Изд-во Республика, 2004. — С. 458.

29. Маннуччи М. В. Библия — Слово Божие. М.: Изд-во Элиа-Арт, 1996. — 447 с.

30. Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М.: Изд-во Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. — 325 с.

31. Мень А., прот. Исагогика. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2000. — 631 с.

32. Мень А., прот. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни / Магизм и Единобожие: религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. Том II. М.: Изд-во Советско-Британского совместного предприятия, 1991. — 462 с.

33. Мень А., прот. Герменевтика // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. — С. 249–255.

34. Мень. А., прот. Баур // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002 Т. I. — С. 115–116.

35. Мень. А., прот. Гоббс // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. — С. 272–273.

36. Мень. А., прот. Литературная критика // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. II. — С. 132.

37. Мень. А., прот. Михаэлис // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. II. — С. 218.

38. Мень. А., прот. Ричль // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. III. — С. 38–39.

39. Мень. А., прот. Шлейермахер // Библиологический словарь.

40. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. III. — С. 427–430.

41. Мень. А., прот. Штраус // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. III. — С. 435–438.

42. Мисецкий Е. В. Библейская критика // Проблемы библейской историографии. М.: Изд-во «Белые пятна» российской и мировой истории, 2014. — С. 57–64.

43. Неклюдов К. В., Пономарев А. В., Ткаченко А. А. Герменевтика библейская // Православная Энциклопедия. М.: Изд-во Церковно-научный центр, 2006. Т. XI. — С. 377–383.

44. Пасманик Д. С. Научные основы библейской критики // Православное обозрение. Том I. СПб.: Изд-во Вестник Европы. Журнал Науки-политики-литературы, 1912. — С. 91–112.

45. Рыбинский В. П. Библейская ветхозаветная критика // Православное обозрение. Том I. М.: Изд-во Труды КДА, 2005. — С. 575–613.

46. Савваитов. П. И. Библейская герменевтика. Православное учение о способе толкования Священного Писания. М.: Изд-во Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. — 176 с.

47. Селезнев М. Г. О пользе библейской критики для христианского богословия. [Электронный ресурс] / http://www.pravmir.ru/o-polze-biblejskoj-kritiki-dlya-xristianskogo-bogosloviya/ (дата обращения: 02.02.2022).

48. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. М.: Изд-во Академический проект, 2013. — 77 с.

49. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Пер. с латинского М. Лопаткина. Изд-во Литература, 1998. — 528 с.

50. Тиссельтон Э. Герменевтика. М.: Изд-во Коллоквиум, 2011. — 434 с.

51. Флуссер Д., Бультман Р. Загадка Христа. М.: Изд-во ЭКСМО, 2009. — 464 с.

52. Фролов И. Т. Бейль // Философский словарь. М.: Изд-во Республика, 2001. — С. 54.

53. Фролов И. Т. Спиноза // Философский словарь. М.: Изд-во Республика, 2001. — С. 534–535.

54. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. М.: Изд-во Прометей, 1993. — 512 с.

55. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Изд-во Европейский дом, 2004. — 242 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Ворохобов А. В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2013. Выпуск 22. С. 212–223; Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34; Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. С. 7–36; Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура, 2017. № 10. С.87–96; 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; Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной церкви // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2(24). С. 22–30.
2. Ким Н., прот. О несостоятельности библейской критики. [Электронный ресурс] / http://onkim.orthodoxia.org/stati/o-nesostoyatelnosti-biblejskoj-kritiki/ (дата обращения: 02.02.2022).
3. Гоббс. Т. Левиафан. М.: Изд-во Социально-экономической литературы мысль, 1964. С. 386.
4. См.: Мень. А., прот. Гоббс // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. С. 273.
5. Гоббс. Т. Левиафан. М.: Изд-во Социально-экономической литературы мысль, 1964. С. 393.
6. Мисецкий Е. В. Библейская критика // Проблемы библейской историографии. М.: Изд-во «Белые пятна» российской и мировой истории, 2014. С. 63.
7. См.: Мисецкий Е. В. Библейская критика // Проблемы библейской историографии. М.: Изд-во «Белые пятна» российской и мировой истории, 2014. С. 63.

8. См.: Фролов И. Т. Спиноза // Философский словарь. М.: Изд-во Республика, 2001. С. 535.
9. См.: Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М.: Изд-во Литература, 1998. С. 203.
10. Там же. С. 206.
11. Там же. С. 214.
12. Там же. С. 214.
13. См.: Фролов И. Т. Бейль // Философский словарь. М.: Изд-во Республика, 2001. С. 54.
14. Жюлиа Д. Бейль // Философский Словарь. М.: Изд-во Международные отношения, 2000. С. 37.
15. См.: Бейль П. Ева // Исторический и критический словарь в двух томах. М.: Изд-во Социально-экономической литературы мысль, 1968. Т. I. С. 172.
16. Там же. С. 172.
17. См.: Ким. Н., прот. О несостоятельности библейской критики. [Электронный ресурс] / http://onkim.orthodoxia.org/stati/o-nesostoyatelnosti-biblejskoj-kritiki/ (дата обращения: 02.02.2022)..
18. См.: Мень. А., прот. Михаэлис // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. II. С. 218.
19. Рыбинский В. П. Библейская ветхозаветная критика // Православное обозрение. М.: Изд-во Труды КДА, 2005. Т. I. С. 598.
20. Там же. С. 604.
21. Там же. С. 604.
22. См.: Мень. А., прот. Баур // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. С. 115.
23. Там же. Т. III. С. 435.
24. Виноградов Ф. Новая тюбингенская школа. М.: Изд-во Труды КДА, 1869. С. 37.
25. Габитова Р. М. Универсальная герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность. Под общ. ред. Бессонова Б. Н., Нарского И. С. М.: Изд-во Мысль, 1985. С. 61.
26. Мень. А., прот. Шлейермахер // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. III. С. 429.
27. Мень. А., прот. Ричль // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. III. С. 39.
28. См.: Гарнак А. Ф. Сущность христианства. М.: Изд-во АСТ, 2001. С. 137.

29. Мень А., прот. Гарнак // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. С. 232.
30. См.: Гарнак А. Ф. Сущность христианства. М.: Изд-во АСТ, 2001. С. 149.
31. См.: Гарнак А. Ф. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. М.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 35.
32. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры // Парадоксы Альберта Швейцера. М.: Изд-во Прометей, 1993. С. 510.
33. Мень А., прот. Швейцер // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. III. С. 411.
34. Бультман Р. Иисус. М.: Изд-во ЭКСМО, 2009. С. 227.
35. Там же. С. 228.
36. Тисельтон Э. Герменевтика. М.: Изд-во Коллоквиум, 2011. С. 6.
37. Мень А., прот. Герменевтика // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. С. 249.
38. Савваитов. П. И. Библейская герменевтика. Православное учение о способе толкования Священного Писания. М.: Изд-во Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 1.
39. Тисельтон Э. Герменевтика. М.: Изд-во Коллоквиум, 2011. С. 6.
40. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. М.: Изд-во Академический проект, 2013. С. 2.
41. См.: Тисельтон Э. Герменевтика. М.: Изд-во Коллоквиум, 2011. С. 70.
42. Мень А., прот. Герменевтика // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. С. 252.
43. Там же. С. 253.
44. Мень А., прот. Истории редакций школа // Библиологический словарь. М.: Изд-во Фонд им. Ал. Меня, 2002. Т. I. С. 577.
45. Тисельтон Э. Герменевтика. М.: Изд-во Коллоквиум, 2011. С. 181.
46. Там же. С. 208.
47. Маннуччи М. В. Библия — Слово Божие. М.: Изд-во Элиа-Арт, 1996. С. 339.
48. Там же. С. 339.
49. Маннуччи М. В. Библия — Слово Божие. М.: Изд-во Элиа-Арт, 1996. С. 341.
50. См.: Гадамер. Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Изд-во Прогресс, 1988. С. 164.
51. Богомолов А. С., Мельвиль Ю. К., Нарский И. С. Современная буржуазная философия. М.: Изд-во Высшая школа, 1978. С. 293.

52. Барабаш О. В., Мартынова О. А. Проблема толкования текста в герменевтике Г. Г. Гадамера. М.: Изд-во Вестник Пензенского государственного университета, 2013. С. 3.

53. Там же. С. 3.

54. Там же. С. 5.

55. Там же. С. 6.

56. См.: Гадамер. Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Изд-во Прогресс, 1988. С. 163.

57. Барабаш О. В., Мартынова О. А. Проблема толкования текста в герменевтике Г. Г. Гадамера. М.: Изд-во Вестник Пензенского государственного университета, 2013. С. 7.

58. Неклюдов К. В., Пономарев А. В., Ткаченко А. А. Герменевтика библейская // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр, 2006. Т. XI. С. 380.

59. Там же. С. 381.

Библеистика

УДК 27: 278

Александр Владимирович Ворохобов,
доктор философских наук, профессор Нижегородской духовной семинарии

Тема брака в Ветхом и в Новом Заветах

Аннотация: В статье рассмотрены избранные тексты Священного Писания, связанные с темой брака. Были выявлены различия в толкованиях, обозначена православная позиция по вопросам, поставленным в рамках матримониальной темы. Матримониальная тематика является одним из лейтмотивов целостного библейского повествования. Брак был установлен в Эдемском саду и подвергся нравственной порче в связи с грехопадением прародителей. По его образцу заключались брачные союзы на земле после грехопадения. Бог вступает в отношения не просто с отдельными людьми,

но с целыми семействами. Так, к примеру, Он дает обетование многочисленного потомства семьям Авраама, Исаака, Иакова. Древние евреи видели в браке не только форму общественной жизни, не просто ячейку общества. Брачный союз преследует здесь религиозные цели: вегетативная способность усиливает напряжение ожидания Спасителя. Продолжение рода приближает пришествие в мир обетованного Мессии. Пророки Ветхого Завета видят в браке нечто большее, чем форму социальной организации. Брак является прообразом для передачи отношений между Яхве и Израилем. Особое место матримониальная тематика занимает в проповеди Господа Иисуса Христа. Чудо на браке в Кане Галилейской не только положило начало Его чудесам, но и прообразовало Его Искупительную жертву. Царство Небесное зачастую объясняется в Его притчах через образы брака. Сам Христос подчеркивал важность неискаженного понимания сущности брачного союза. В ответ вопрошающим о позволительном количестве разводов фарисеям, Он апеллирует к событиям установления брака в Эдемском саду (Мф. 19:4–6). Святой апостол Павел называет брачный союз тайной. В послании к Ефесянам он раскрывает сакральное начало брачного установления (Еф. 5:22–33). Апостол сравнивает Христа с мужем, а Церковь — с женой, прямо говоря о том, что соединение брачующихся в единый духовно-телесный организм есть таинство, осмыслить которое можно через образ соединения Христа и Церкви. Тема брачного союза касается важнейших аспектов библейского богословия: христологии, антропологии, эклессиологии и эсхатологии. Рассмотрение библейского повествования об установлении брака поможет не только осмыслить сущность, цели и задачи брачного союза, но и позволит глубже вникнуть в сопряженные с матримониальной тематикой богословские аспекты.

Ключевые слова: Библия, Священное Писание, Ветхий Завет, Новый Завет, брак, таинство брака.

Alexander Vladimirovich Vorokhobov,
Doctor of Philosophy, Professor at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Theme of Marriage in the Old and New Testaments

Abstract: The article deals with selected texts of the Holy Scriptures related to the theme of marriage. Differences in interpretations were revealed, the Orthodox position on the issues raised within the framework of the matrimonial theme was indicated. The matrimonial theme is one of the leitmotifs of a holistic biblical narrative. Marriage was established in the Garden of Eden and suffered moral corruption due to the fall of the forefathers. According to his model, marriage unions were concluded on earth after the fall. God enters into relationships not just with individuals, but with entire families. So, for example, He gives the promise of numerous offspring to the families of Abraham, Isaac, Jacob. The ancient Jews saw in marriage not only a form of social life, not just a cell of society. The marriage union here pursues religious goals: the vegetative ability intensifies the tension of waiting for the Savior. The continuation of the family brings the coming of the promised Messiah closer to the world. Old Testament prophets see marriage as more than a form of social organization. Marriage is a type for conveying the relationship between Yahweh and Israel. The matrimonial theme occupies a special place in the preaching of the Lord Jesus Christ. The miracle at the marriage in Cana of Galilee not only marked the beginning of His miracles, but also represented His atoning sacrifice. The Kingdom of Heaven

is often explained in His parables through images of marriage. Christ Himself emphasized the importance of an undistorted understanding of the essence of the marriage union. In response to the Pharisees asking about the permissible number of divorces, He appeals to the events of the establishment of marriage in the Garden of Eden (Matt. 19:4–6). The Holy Apostle Paul calls marriage a mystery. In the epistle to the Ephesians, he reveals the sacred beginning of the marriage establishment (Eph. 5:22–33). The Apostle compares Christ with a husband, and the Church with a wife, saying directly that the union of those who are married into a single spiritual and bodily organism is a sacrament, which can be comprehended through the image of the union of Christ and the Church. The theme of the marriage union concerns the most important aspects of biblical theology: Christology, anthropology, ecclesiology and eschatology. Consideration of the biblical narrative about the establishment of marriage will help not only comprehend the essence, goals and objectives of the marriage union, but will also allow you to delve deeper into the theological aspects associated with matrimonial topics.

Key words: Bible, Holy Scripture, Old Testament, New Testament, Marriage, Sacrament of Marriage.

Библейское богословие рассматривает истины Божественного Откровения в двух аспектах: основанного на вере во Христа единства Слова Божия, и исторического многообразия форм его выражения богодухновенными писателями.

Тема брачного союза занимает особое место в корпусе библейского богословия. Она раскрывается в учениях о Боге, открывающего Себя в акте творения и в Его заботе о мире, природе, призвании и судьбах человека.

Брачный союз и события грехопадения

Рассмотрение событий грехопадения имеет чрезвычайную важность для дальнейшего исследования вопроса. Именно после грехопадения человек стал подвержен страстям, изменился материальный и духовный мир, тварь стала подвержена рабству тления. Брак, как одна из сфер человеческой жизнедеятельности, неминуемо подпал под этот карающий закон.

Для того, чтобы сложить ясную картину грехопадения человека, следует стих за стихом рассмотреть библейское повествование.

И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились. (Быт. 2:25)

Согласно учению святых отцов, прародители были облечены славой — естественным благодатным состоянием, которое гарантировало целостность их природы. «Не стыдились они потому, пишет преп. Ефрем Сирин, — что облечены были славою. Но когда, по преступлении заповеди, сия слава была отнята, они устыдились того, что стали наги»[1]. То же замечает и свт. Иоанн Златоуст: «И были, сказано, оба наги, и не стыдились. Доколе не совершился грех и преслушание, они были облечены вышнею славою, потому и не стыдились; после же нарушения заповеди пришли и стыд, и сознание наготы»[2]. То есть их естественное состояние стало ниже-естественным.

Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? (Быт. 3:1)

Хотя бытописатель пишет «хитрее», св. Ефрем Сирин замечает, что змей не был умнее, хитрее или совершеннее Адама: «Адам превосходил змея и по самому образу сотворения, и по душе, и по уму, и по славе, какою был облечен, и по месту жительства своего; а из этого видно, что он был безмерно выше змея и по хитрости»[3]. Если Адам обладал свойствами и способностями, превосходящими способности змея, то назревает уместный вопрос: почему он допустил и не предупредил падение?

Преп. Иоанн Дамаскин, пытаясь объяснить саму причину падения, отмечает особую близость змея к людям: «До преступления.. змей был привязан к человеку и чаще других животных приближался к нему

и своими приятными движениями как бы беседовал с ним. Поэтому-то родоначальник зла — дьявол и внушил через него нашим прародителям злейший совет»[4]. Но разве причиной греха была доверчивость? Разве Адам и Ева не осознанно совершили преступление, а лишь по угождению своему другу змею? Тогда, только почувствовав обличение совести и услышав шаги Бога они должны были сразу припасть к Его ногам. А поскольку этого не последовало, следует полагать, что искать причину следует не в простодушности и доверчивости.

Свт. Амвросий Медиоланский говорит о змее как о прообразе страстных желаний, прообразе греховных страстей[5]. Если змей — страсть, под телесным обычаем вторгнувшаяся в мирный райский покой прародителей, то получается либо умаление человеколюбия Божия, заранее предопределившее человека к падению, зная его доверчивость, либо существование у прародителей некоторой потенции к развитию, которая могла бы закалиться посланным им испытанием.

И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. (Быт. 3:2–3)

Преподобный Ефрем Сирин следующим образом толкует это место: «Змей и тот, кто пребывал в змее, услышав [от Евы], что плоды всех райских деревьев отданы Адаму и Еве в пищу и что воспрещено им вкушать плоды одного только дерева, думали уже, что со стыдом им следует удалиться: ибо видели, что обещать им Адаму и Еве нечего. Поэтому искуситель обращает внимание на самую заповедь Давшего ее, которая воспрещала не только вкушать плоды древа, но даже и приближаться к нему. И понял он также, что Бог предостерегал их от воззрения на древо, чтобы они не пленились красотою его; и потому склоняет Еву обратить на него взор»[6].

Свт. Амвросий Медиоланский замечает, что Ева узнала о данной Богом заповеди о невкушении плодов с дерева познания от Адама, т.к. она была сотворена после того, как Бог дал Адаму заповедь[7]. Это может объяснить, почему Ева исказила смысл заповеди. Создав Адама, Господь

поставил его в Эдемский сад *«чтобы возделывать и хранить его (её)» (Быт. 2:15)*. Таким образом, его задача состояла не только в том, чтобы оберегать и украшать данную ему землю, но и в том, чтобы заботиться о вверенном ему: в том числе и о жене, которая была по мысли св. Ефрема «в его кости». Даже если не учитывать разницу переводов — сама логика событий говорит об этом. Примечательно, что данную логику развивает и апостол Павел, когда говорит о том, что жены должны в церкви молчать и искать ответы на свои вопросы дома у своих мужей (1 Кор. 14:35). Следовательно, согласно мысли св. Павла, муж в семье должен обладать правами учителя. Эту мысль подтверждает американский теолог Дуглас Уилсон, говоря о том, что мысль ап. Павла относительно брака часто развивается по той же схеме, что и в книге Бытия[8].

Скорее всего, Адам не постарался доступно объяснить Еве заповедь, данную ему Богом до её создания о невкушении плодов с дерева.

И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. (Быт. 3:4–5)

Св. Августин указывает, что в основе речи змея лежит страсть гордости, раскрывающаяся в обожении человеком самого себя: «Итак, дьявол не смог бы обольстить человека явным грехом, состоявшим в совершении того, что Бог запретил делать, если бы человеком уже не овладело довольство собою. Потому-то и понравилось ему услышанное: будете, как боги. Гораздо вернее они были бы таковыми, если бы прилеплялись к высочайшему и истинному Началу своей покорностью, а не обратились бы своей гордыней к самим себе, к своему началу. Ведь боги сотворенные суть боги не через самих себя, а через общение с Богом истинным. Желать же большего — значит умаляться»[9]. Поэтому и Моисей первой своей заповедью утверждает единобожие (Исх. 20:3), и апостол Павел говорит о том, что вера достигается не делами, но праведностью от Бога (Рим. 3:20), и святоотеческая мысль непрестанно говорит об обожении, даруемом Богом — всё это лекарства против прародительского греха, который заключается в том, что человек делает богом либо самого себя, либо другого человека.

Таким образом, диавол совершил удачную попытку склонить прародителей к политеизму, низводя Единого Творца до одного из богов.

Структура первородного греха проецируется и на семейные отношения, если муж или жена, нарушая заповедь, ставят друг друга выше Бога. «На место „эгоизма одного“ легко приходит „эгоизм двоих“, — пишет А. Рогозянский, — или даже эгоизм семьи, рода... Всякая примитивная риторика в отношении влюбленности и полового влечения, которой в последнее время увлекается протестантское и католическое богословие, с воодушевлением рассуждающее о „принесении себя в дар другому“ или „одарении человечностью“, на деле есть только форма почетной капитуляции перед миром, в котором похоть давно торжествует победу»[10].

События грехопадения должны определять основную направленность человека: к соблюдению заповедей Божиих. «В человеке плотская любовь никогда не может быть чисто животным чувством; она всегда сопровождается душевным влечением, естественным или извращенным»[11], — отмечает Г. И. Шиманский.

И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. (Быт. 3:6)

Преп. Ефрем Сирин нивелирует роль змея в событиях грехопадения: прародители вполне могли согрешить и без него. «Искусительное слово не ввело бы в грех искушаемых, если бы руководством искусителю не служило собственное их желание, — пишет св. Ефрем. — Если бы и не пришел искуситель, то само дерево красотой своей привело бы к борьбе из-за их тяги к обладанию»[12]. То есть святой говорит о том, что у прародителей, скорее всего, уже теплилась мысль, навязывающая им преступление заповеди. Данная мысль позволяет предположить, что душевное состояние прародителей к моменту искушения их змеем было уже в некоторой степени омрачено и совесть их была не чиста.

Отечественный богослов XIX века Георгий Константинович Власов замечает: «В первом грехе занимает самое важное место не громадность

греха, сообразно нынешним нашим понятиям, а известное состояние души человека, которое, вследствие слабости воли, открывало её другим страстям и преступлениям, которое отвращало душу от Бога и предавало её злу и возмущению, в основании которого лежал тягчайший из грехов — гордость, желание собственными силами сравняться с Богом в знании добра и зла»[13]. Однако дискуссионность вопроса велика и неясного здесь намного больше, чем ясного и определённого.

Почему-то в культуре закрепился образ женщины, стоящей у дерева познания и беседующей со змеем. Адам в этот момент, будто бы, находился вдали и не видел диалог его жены с искусителем. Однако библейский текст ничего об этом не говорит. Более того, некоторые переводы утверждают обратное. Как замечает современная исследовательница Н.Х. Орлова, в англоязычном варианте Библии буквально говорится she also gave some to her husband, who was with her, and he ate it» (Gen. 3:6), то есть буквально: дала мужу, который находился рядом с ней, а древнееврейский текст сужает и уточняет данный контекст конструкцией слова imha (im — предлог «с», а ha — личное местоимение третьего лица женского рода «ею»). «Причем im означает настолько тесную близость, что аналогом ей может служить сексуальное, физическое общение»[14], — отмечает Орлова. Таким образом, в еврейском тексте буквально указывается на то, что Адам был рядом с женой.

В контексте вышеуказанных фактов довольно странным представляется образ молчания Адама. Если так, то «Адам отошел от заповеди не в момент, когда вкусил плод, а в момент, когда промолчал, то есть раньше женщины»[15], — как замечает Орлова. Примечательно, что Бог первым дело взывает именно к Адаму как к несущему основную ответственность за случившееся.

Однако в святоотеческой мысли вина за первородный грех не может сводиться только к Адаму. Можно вспомнить, как, например, свт. Иоанн Златоуст с негодованием взывает к согрешившей женщине: «Какое крайнее безумие довело тебя до такой дерзости? Тебе не довольно было вести беспечальную жизнь, быть облеченной телом и не нуждаться ни в чем

телесном, пользоваться всеми райскими плодами кроме одного дерева»[16]. Скорее, при рассуждении о последствиях грехопадения следует говорить об общей вине прародителей, о прародительском первородном грехе, чем о личном грехе Адама, или личном грехе Евы.

Здесь следует упомянуть и о существовании богословского мнения, которое говорит о том, что Адам и Ева являли собой как бы прообраз Церкви. Так, С. В. Троицкий, например, считает вполне вероятным то, что концепция предсуществования Церкви вполне находит своё выражение в брачной чете прародителей, которые являли собою первую Церковь как общину верующих. Данное предположение вполне гармонирует со святоотеческим пониманием семьи как «малой Церкви». Семья в святоотеческой мысли — это не просто основа государства, не только ячейка общества, но и ячейка Церкви и сама Церковь.

Причину грехопадения он усматривает именно в разделении, разобщении, которое, конечно, не может быть порождено только отсутствием любви: «Слабость праотцев главнейше заключалась в этом разделении, при котором каждый пал отдельно, ибо демон не посмел бы приступить к злобному действию и совету, встретившись лицом к лицу с обоими вместе, зная, что они поддержали бы друг друга и ужаснулись бы преступления, если бы он высказал свои злобные мысли в присутствии этой малой церкви Божией»[17].

И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания. (Быт. 3:7)

То, что прародители сделали себе опоясания, согласно святоотеческой мысли, не является причиной сексуальной подоплёки первородного греха. Свт. Иоанн Златоуст, например, говорит о том, что выражение «открылись глаза» означает то, что прародители потеряли «славу», которая облекала их до грехопадения: «Не вкушение от дерева открыло им глаза: они видели и до вкушения. Но это вкушение служило выражением преслушания и нарушения данной от Бога заповеди, а за эту вину они лишились потом облекавшей их славы, сделавшись недостойными столь великой чести.. Лишившись за преступление заповеди высшей

благодати, они ощущают и чувственную наготу, чтобы из охватившего их стыда вполне поняли, в какую бездну низвело их преступление заповеди Господа»[18].

Кроме того, библейское выражение «открылись глаза» не означает простого открытия глаз, но является следствие глубокого понимания, осознания, озарения, откровения[19]. Само слово «глаза» часто характеризует не орган зрения, а мировоззренческую установку, образ мысли и действия[20].

Акт открытия глаз прародителей не следует непосредственно отождествлять с вкушением от древа. Понимание заповеди Господней в ригористическом духе зачастую не даёт понять действительную причину и последствия грехопадения. Это понимание играет очень большую роль не только для внесения ясности в богословские формулировки: уяснение причин и последствий грехопадения касается основы всей нашей веры и нашей жизни по вере.

Телесная похоть как сердечное расположение, а не как половой акт, оказывается его непосредственным следствием, принижающим идеал брачного союза по первоначальному установлению, что в том числе проявляется и в делании прародителями опоясаний. «Идеально-духовный брак без греховной плотяно-чувственной похоти и душевности дан и мог быть дан только в раю (Быт. 1:28; ср. 2:25, — отмечает проф. Муретов, — Но плод древа познания добра и зла привил первозданной чете всякую похоть (Рим. 7:8; 1Ин. 2:16–17; Иак. 1:14–15 и др.), в частности и половую (Быт. 3:7); а похоть породила грех, болезни, смерть, раздор между мужем и женой (Быт. 2:17; 3:12–19), жестокосердие и вообще помрачение образа Божия в человеке и Богочеловеческого идеала»[21].

Свт. Григорий Нисский сравнивает последствия совершенного прародителями греха с отравлением, которое затрагивает все составляющие тела: «Те, кто принял в себя отраву по чьему-либо злоумышлению, ослабляют ее тлетворную силу другим снадобьем.. Подобным же образом, вкусив нечто, повредившее наше естество, мы начали испытывать нужду в том, чтобы разрушенное было вновь собрано воедино — чтобы такое

противоядие, по его принятии нами, своим противодействием отразило действие отравы, ранее вошедшей в тело»[22].

И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела. (Быт. 3:8–13)

Св. Ефрем Сирин обращает внимание на то, что указание на шаги Бога в раю следует понимать как допущенная Им возможность покаяния согрешившим прародителям: «Не одним долготерпением, оказанным прародителям, Бог хотел им помочь, но и звуком шагов Своих желал оказать им помощь; тихие стопы Его для того и издавали звук, чтобы они приготовились умолить Пославшего его»[23]. С ним согласен и свт. Иоанн Златоуст[24].

Св. Иероним Стридонский указывает символический смысл данного отрывка: «Бог воззвал к Адаму не в полдень, но ближе к вечеру: Адам уже утратил свет солнца, ибо не знал полудня»[25].

Свт. Амвросий Медиоланский обращает внимание на то, что вопрос Бога Адаму апеллировал, прежде всего, к его совести, что даёт право толковать в этом ключе и Его предыдущие действия. «Где ты? — означает не „в каком ты месте?“, но „в каком ты положении?“... Где твоя чистая совесть?»[26]

И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту. (Быт. 3:14–15)

«По мнению большинства авторитетных толковников, ползание змея на чреве не являлось каким-то новым чудом, — отмечено в Толковой

Библии А. П. Лопухина, — а составляло природное свойство; но прежде это свойство не имело никакого особенного значения, — теперь же оно становится символом унижения и презрения»[27]. Кроме того, «ползание на чреве» в святоотеческой интерпретации является символом порабощения греховным страстям (чрево как символ страсти), а прах, предназначенный ему в пищу — это материал, из которого создан человек.

Таким образом, брачные отношения, как и все остальные сферы деятельности человека, подпадают под влияние сатаны. Здесь прародителям возвещается и первое обетование о пришествии Мессии. Именно на это Семя будут впоследствии надеяться люди как на Освободителя человечества от власти греха.

Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. (Быт. 3:16)

Свт. Иоанн Златоуст отмечает особую зависимость женщины от мужчины как следствие грехопадения. «Я, говорит Господь.. Вначале Я создал тебя равночестною мужу и хотел, чтобы ты, будучи одного с ним достоинства, во всем имела общение с ним, и как мужу, так и тебе вверил власть над всеми тварями. Но из-за того что ты не воспользовалась равночестием как должно, за это подчиняю тебя мужу»[28]. Однако далее пишет, что, в принципе, в Эдемском саду уже была установлена некоторая иерархия («жена от мужа» (1Кор. 11:12))[29]. Продолжая мысль святителя, следует указать на то, что данная «зависимость» на протяжении мировой истории зачастую вырождалась в тиранию и деспотию, о чём свидетельствует полигамия и распутные нравы древних народов, а также принижение женщины в различных древних культурах.

Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься. (Быт. 3:17–19)

Свт. Иоанн Златоуст отмечает, что наказание Адаму дано для того, чтобы он осознал, что он создание, а не Бог, так как он поддался дьявольскому искушению: «будете как боги» (Быт.3:5)[30].

Тертуллиан в «терниях» видит символическое указание на страдания Мессии — Иисуса Христа, данное сразу после мессианского пророчества. всякое жало смерти. Однако, он отмечает, что «помимо символического значения терновый венец есть свидетельство поругания, бесчестия, позора и сплетенной из них жестокости»[31].

В определении Божием о наказании мужчины проступает также гендерный подтекст, проявившийся в истории как извращение сексуальных представлений путем возведения самой сексуальности в род священнодействия. «В наказании Адаму явственно проступает мифологический архетип „матери-земли“, возделывание которой мистически связано с сексуальностью и плодородием»[32], — замечает Н. Орлова.

И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих. (Быт. 2:20)

Во втором антропогенетическом повествовании описывается процесс наречения животных Адамом. Имена, которые он давал, содержали некоторую предельную информацию о данном живом существе, после чего сказано, что Адам «не нашел себе помощника, соответственного ему» (Быт. 2:18). «Адам дал жене два отдельных имени, — замечает Дуглас Уилсон. — Первое Ishshah или женщина, потому что она была сотворена из ребра мужчины. Второе — Chavvah или дающая жизнь, т. е. Ева, «ибо она стала матерью всех живущих (Быт. 3:20). Оба отрывка ясно свидетельствуют о её зависимости от мужчины — она была взята от мужа. Второй показывает зависимость мужчины от неё — каждый мужчина с тех пор приходится ей сыном»[33]. Примечательно, что этой же логике следует и ап. Павел, говоря: «Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога» (1Кор. 11:11–12). Это свидетельствует о непрерывности понимания идеала брака в раввинистическом учении, в котором был с юности наставлен св. Павел.

И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их. (Быт. 2:21)

Прп. Ефрем Сирин пишет о том, что кожаные ризы были даны Адаму и Еве в напоминание того, что они отныне подвластны смерти: «Ризы эти были или сделаны из кожи животных, или сотворены вновь, потому что, по словам Моисея, Господь сотворил ризы сии и облек ими Адама и Еву. Можно думать, что прародители, коснувшись руками препоясаний своих, нашли, что облечены они в ризы из кожи животных, умерщвленных, может быть, перед их же глазами, чтобы питались они мясом их, прикрывали наготу свою кожами и в самой их смерти увидели смерть собственного своего тела»[34].

И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. (Быт. 2:22)

Данная фраза вызывает, наверное, самое большое недоумение во всём повествовании о грехопадении. Как Бог мог испугаться? С такой интерптетацией тяжело согласиться. Во-первых потому, что Всемогущий Бог, Который мог вообще нивелировать живительное значение древа жизни не мог испугаться. Во-вторых потому, что Бог «сказал», т. е. вполне может предполагаться, что Адам и Ева это слышат и это говорится для них.

Прп. Ефрем, например, говорит о том, что Бог иронизирует над прародителями, недавно желающими стать как Он: «В словах: стал как один из Нас, Бог открывает тайну Святой Троицы и вместе посмеивается над Адамом; потому что сказано ему было: будете, как боги, знающие добро и зло (Быт 3:5)»[35].

Свт. Иоанн также говорит о том, что этот Божественный страх есть только аллегория. «Изгнание из рая есть дело скорее попечительности Божей о человеке, — говорит он, — нежели гнева… Он показывает Своё промышление и наказание посылает для нашего вразумления»[36].

И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада

Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни. Адам познал Еву, жену свою. (Быт. 2:24–25; 4:1)

Прп. Ефрем Сирин говорит о том, что Господь изгоняет прародителей в надежде, уготовляя дерево жизни до того момента, когда они вновь будут облечены славой[37].

Брак в народе Божием

По первоначальному установлению брачный союз обладает свойствами 1) моногамии (одна женщина создана для одного мужчины); 2) нерасторжимости (по причине Божественного установления брачного союза как особого вышеличностного душевно-телесного единства).

Трагедия грехопадения, негативно сказавшаяся на всех сторонах человеческой жизнедеятельности, не могла не отразиться на нравственных идеалах первозданного брачного союза. Господь указывает на некоторую нравственную порчу, дисгармонию, которая после грехопадения вошла в жизнь мужчины и женщины в браке: *«к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою». (Быт. 3:16)*. Это влечение на протяжении истории человечества, зачастую, стало приобретать характер похотливой страсти, а господство — грубой тирании и деспотии.

Кроме того, диавол, человекоубийца от начала, лжец и отец лжи (Ин. 8:44) есть главный противник исполнения заповедей Божиих. Совратив человека в первый раз с Божиего пути, он продолжает совращать его и в падшем мире. Заповедь о создании семьи есть одна из первых заповедей Божиих, данных человеку до грехопадения. Следовательно, в падшем мире сатана изобретает самые многоразличные приёмы, чтобы исказить, извратить первоначальные представления человека о брачном союзе, данные Господом.

На протяжении человеческой истории упомянутая дисгармония приобретала всё более ярко выраженную окраску, и, казалось бы, втянулась в процесс деградации. Однако, было бы неверно охарактеризовать историю брачных отношений в народе Божием только словом «деградация». Предположительно, более применим термин «эволюция».

На данный факт указывает хотя бы то, что последние ветхозаветные и первые новозаветные праведники св. Иоанн Креститель, Дева Мария, Господь наш Иисус Христос произошли из ветхозаветных семей самых высоких нравственных идеалов.

Первый, кто поступил вопреки первозданному идеалу моногамии, согласно библейскому повествованию, был Ламех, потомок Каина в седьмом колене, который взял себе две жены (Быт. 4:19).

О данном патриархе известно сравнительно мало. Библейское повествование указывает на то, что он оправдывался перед своими жёнами:

«Ада и Цилла! послушайте голоса моего; жены Ламеховы! внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт. 4:23–24)

Преп. Ефрем Сирин сообщает, что по древнему преданию Ламех убил Каина и его сына: «Иные говорят, что Ламех, который был хитер и коварен, видел, что род его уменьшается, поскольку потомки Сифовы не соглашались вступать в брак с его родом по причине позора, лежавшего на родоначальнике их Каине. И потому — чтобы земли по недостатку земледельцев не остались невозделанными и чтобы вовсе не исчезнуть роду их — он возревновал о благе племени своего и убил Каина и одного из сынов его, наиболее походившего на отца, чтобы сходство сына этого с отцом на все племя их не налагало позорного пятна. Итак, убив Каина и тем уничтожив преграду, разделявшую поколения Каина и Сифа и препятствовавшую вступить им между собою в родственные связи, Ламех как бы по секрету говорит женам своим: «Муж и юноша умерщвлены; украсьте дочерей ваших для сынов Сифовых — совершенные мною убийства, а также красота и убранство дочерей ваших приведут к тому, что в нашем поколении согласятся вступать в брачные с нами союзы даже и те, которые на протяжении прошедших шести поколений не хотели породниться с нами»[38]

Согласно Талмуду этот «муж» был никем иным как Каином, а «отрок» – его сыном Тувалкаином. Ламех был слеп и сын был его

поводырём. Во время прогулки Тувалкаин убил из лука идущего к ним на встречу зверя. Но, при осмотре тела убитого оказалось, что это Каин, их прадед. В порыве гнева Ламех убил своего сына. С тех пор жёны возненавидели своего мужа и отделились от него. По этому случаю Ламеху нужно было оправдываться перед ними[39].

Если верить вышеизложенному талмудическому повествованию, то Ламех, оправдываясь перед своими женами, а не разводясь с ними, нивелировав до этого изначальный принцип моногамии, не хотел попирать вторую Божественную норму брака — нерасторжимость.

Ной и его сыновья, не имели двух или более жён. Животные в ковчеге находились попарно, а не один лишь самец и много самок, что было бы, казалось более разумным. Вероятно, в данном факте можно увидеть символическое Божественное указание, утверждающее моногамию.

Исследователи констатируют, что вскоре многожёнство снова стало распространено в Ханнане и Египте[40]. Сами ветхозаветные патриархи — Авраам, Исаак, Иаков — брали себе дополнительных жён или наложниц по причине бесплодия первых жён с целью умножения потомства.

Плодовитость в древнем мире была ключевым фактором, определяющим перспективы того или иного народа. К стяжанию многочисленного потомства стремились все народы и племена: считалось, что многодетные семейства благословлены Богом, а малодетные или бездетные находятся в презрении перед очами Бога или богов.

Корень данного стремления лежит в поворотном событии мировой истории — грехопадении. Господь изгоняет первозданных прародителей из Эдемского сада, однако, даёт обещание, что одним из их потомков будет Избавителем — Мессией — Семемем Жены (слово «Семя» употребляется здесь в единственном числе), который *«сотрёт главу змия» (Быт. 3:15)*, то есть победит злые силы, которые стали действовать в мире с момента грехопадения.

Именно поэтому с самого начала своего существования одной из главнейших целей в жизни человека было умножение потомства — рождение детей. Однако со временем люди стали забывать Бога

и поклоняться богам, то есть идолам. Ввиду этого у языческих народов связь желания умножить потомство с обетованием о пришествии Мессии стала теряться. Желание обладания многочисленным потомством стало основываться на национально-патриотическом чувстве к своему народу.

Не следует забывать, что ожидание Мессии — это также и одна из древних общерелигиозных интуиций, в той или иной степени было присущей многим религиям древности[41]. В полноте данную интуицию выразил народ Израиля, ведомый ниспосланным ему Божественным Откровением.

В многочисленном потомстве древние евреи видели благословение Божие, восходящее к мессианским обетованиям. Сам Господь явился Аврааму и пообещал, что Спаситель по Своему земному рождению будет принадлежать к его роду: *«Благословятся в Семени* (снова слово «Семя» снова употребляется в единственном числе) *твоем все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего» (Быт. 22:18)* и таким образом предопределил основное чаяние народа, произошедшего от Авраама.

Несмотря на это, как явствует из Библии, Авраам стал вторым из ветхозаветных патриархов, попирающих первозданный идеал брака по его Божественному установлению — моногамию. Это случается благодаря первому в Библии столкновению семьи Авраама с трагедией бесплодия. По просьбе своей жены Сарры, Авраам входит к служанке Агари (т. е. берет её в жены или в наложницы) и зачинает от неё сына Измаила. Однако Господь уточняет, что обещанное потомство произойдёт именно от его жены — Сарры: *«ибо в Исааке наречется тебе семя» (Быт. 21:12)*.

Сын Авраама Исаак сохранил моногамную форму брачного союза, не смотря на пример своего отца. Данный факт может свидетельствовать о том, что Авраам либо пожалел о браке с Агарью, либо воспринял Божественное повеление о разводе как утверждение Богом моногамного союза. Однако против этого факта может свидетельствовать то, что по смерти Сарры Авраам взял себе ещё жену — Хеттуру (Быт. 25:1). Существует мнение, что это была Агарь, по ветхозаветной традиции

изменившая имя после очередного важного момента в её жизни, однако, проф. Н. Стеллецкий убедительно доказывает, что это Агарь и Хеттура — разные женщины[42].

Ориентировочно со времён ветхозаветных патриархов Иакова и Исава обычным явлением в патриархальном Израиле становится полигамия: Иаков имел две жены (Лия и Рахиль) и две наложницы (Ваала и Зелфа), а Исав — одновременно трех жен (Быт. 26:34; 28:8–9).

Примечательно, что обманутый Лаваном Иаков не возражает и не требует развода, когда после первой брачной ночи с Лией понимает, что условия договора не соблюдены (проф. Стеллецкий указывает на древний обычай «по которому невеста, покрытая покрывалом, приводилась жениху в брачную спальню вечером, когда было темно, так как этикет не позволял мужу видеть лицо своей жены, пока не закончен был брачный обряд»[43]). Он остаётся жить с Лией, будто полигамия — вполне обычное явление и начинает работать за вторую жену — Рахиль. Этот факт говорит о том, что полигамная форма брака уже вошла в обиход древних народов и стала общепринятым явлением.

Данное положение подтверждает и то, что в законодательстве Моисея о моногамной форме брака говорится как о чём-то вполне естественном: *«Если у кого будут две жены, одна любимая, а другая нелюбимая...» (Втор. 21:15)*.

Второе фундаментальное свойство брачного союза — нерасторжимость — также подверглось деградации в народе Божием. Первое повествование о разводе у древних евреев встречается в книге Бытия. Это — развод Авраама с наложницей Агарью (Быт. 21:9–14). Проф. Стеллецкий замечает, что «Авраам удаляет от себя не престарелую мать сына обетования, а юную наложницу, руководствуясь в этом случае, очевидно, не побуждениями чувственности, а теми мотивами, которые имеют единственное основание в нравственном воззрении на брак»[44].

Однако, Авраам не был инициатором данного развода. Напротив, это *«показалось это Аврааму весьма неприятным» (Быт. 21:11)*, но решается на этот шаг, соглашаясь с волей Бога.

Далее о разводе повествуется в законе Моисея. Главное определение о разводе находится в книге Второзаконие:

«Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, — то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом, и не порочь земли, которую Господь Бог твой дает тебе в удел» (Втор. 24: 1–4)

Очевидно, что закон повествует не столько о разводе, сколько о бракосочетании разведённых лиц. Развод здесь предполагается не требующим определения, как вполне обычное явление. Однако, по замечанию А. П. Лопухина, данное определение жестко ограничивает возможность развода, что делает невозможными необдуманные разводы. Во-первых, узаконивается форма разводного письма, документа, который «при тогдашнем слабом развитии письменности составлял величайшей важности дело, требовавшее множества хлопот»[45] (см. прилож.). Также Закон запрещает разведённой супруге возвращаться к первому мужу, что делает развод более обдуманным шагом.

В раввинистической среде существовали две школы толкования слова «противное» в данном требовании. Первая — школа Гиллеля, сторонники которой держались мнения, будто муж имел полное право давать жене развод за любую мелочь, которая ему не понравится, а вторая — Шаммая — настаивала на том, что разводиться можно лишь за грубые пороки (как, например, прелюбодеяние).

Кроме того, А. П. Лопухин отмечает, что согласно с раввинистическими толкованиями право требовать развода имела и жена в равной степени с мужем, когда она «не найдёт благоволения в её глазах, потому что она найдёт что-либо противное»[46].

Таким образом, Моисей не вводит развод как новое установление, но лишь жестко ограничивает его, а также защищает женщину от ущемления в её правах, что практически не имело аналогов в других древних законодательствах.

«Широкое право развода не служило к ослаблению чистоты и крепости семейных уз, — отмечает А. П. Лопухин. — Оно находило себе счастливый противовес в необыкновенной силе и живучести семейных инстинктов народа, и только содействовало очищению семейных отношений от нравственно и физически гибельного зла». Этот факт свидетельствует об особом попечении Господа об избранном Им народе.

Особое предызбрание Божие не могло не отразиться на всех сторонах жизни древних евреев. Народ, хранивший заветы Самого Бога, был нравственно чище других народов, что не могло не отразиться на характере брачных отношений.

В труде «Брак у древних евреев» прот. Николай Стеллецкий проводит параллель между представлениями о браке народов древности и древних евреев. В результате он приходит к выводу, что «ни у одного почти народа древнего мира воззрение на брак не достигло той степени нравственной высоты, на которой находился древне-еврейский брак... Только среди Израиля, благодаря исключительному его положению, как избранного народа Божия, брак в существе своём достиг того нравственного величия и чистоты, которые составляют основу первобытного брака»[47].

Таким образом, во времена патриархов у древних евреев преобладал моногамный брак. Полигамия, если она существовала, принимала смягченную форму (наложничество и, в крайнем случае, двоеженство) и оправдывалась желанием иметь большое потомство, связанным с пророчеством о пришествии Мессии.

Многоженство не было нормальным явлением в глазах Господа, о чем свидетельствует внутренний разлад в семейной жизни или нарушение семейного спокойствиях в семьях, где существовала полигамия. Патриархи получали обетованных потомков только от первой (или любимой) жены.

Ко времени Моисеева законодательства полигамия была вполне обычным явлением и господствовала в значительной части еврейского общества. В этой связи на примечательный факт указывает проф. Стеллецкий. Когда Моисей повелел исчислить израильтян, оказалось 603550 человек мужского пола старше 20 лет (Чис. 2:32). Статистика показывает, что лица, имеющие менее 20 лет относятся к более старшим как 12 к 20. Если предположить, что их было вполовину меньше, то получаем 301775 человек. К этой сумме следует прибавить левитов в количестве 22000 человек (Чис. 3:29). Таким образом весь народ состоял по меньшей мере из 927325 человек. Здесь же насчитывается 22273 первенца (Чис. 3:43). Следовательно, подсчитывая число браков по количеству первенцев, можно прийти к заключению, что в каждой семье было не менее 42 ребенка мужского пола. Кроме того, здесь не подсчитываются лица женского пола, которых было больше чем мальчиков (Исх. 1:22)[48]. Вышеприведённые факты дают твёрдое основание полагать то, что полигамия была широко распространена в среде евреев во время законодательства Моисея. Отсюда можно лучше понять характер законов, резко ограничивающих всякие вольности в отношении брака.

В период судей и царей, с бóльшим влиянием на израильтян ханаанской культуры, увеличением благосостояния народа Израиля, полигамия в его среде приобретает бóльшее распространение. У судьи Гедеона, пользующегося всеобщим уважением, было «много жен» (Суд. 9:29,30). Гаремами владели Саул, Давид и Соломон.

Однако некоторые факты доказывают, что в массе простого народа господствовала почти исключительно моногамия. Елимелех, муж Ноемии (Руфь 1:2–3), сыновья Ноемии имели по одной жене (1:4–5), благочестивый Маной, отец Самсона, не взял к своей жене другой, хотя она была бесплодна (Суд. 13:2).

При изображении образа домашнего счастья в учительных книгах используется образ одной жены (Пс. 127:3; Еккл. 9:9; Притч. 5:15–18, 18:23, 19:14, 31:10; Песн. 6:8–9).

Знатный Вооз и богатый муж сунамитянки имели только по одной жене (4 Цар. 4:8).

Данный факты невозможно объяснить низки благосостоянием народа. Вероятнее всего, в обществе господствовала идея моногамного брака, к которой подводил Моисей в законодательтве.

На стороне народа были пророки, представители закона последующего времени. Только одна женщина была пророчицей, находящейся возле Исайи (Ис. 8:3), Иезекииль по повелению Божию не смеет оплакивать своей умершей жены, «утехи очей своих» (Иез. 24:15–18). Религиозное значение брака, как символа брака Господа с Израилем (единственной женой) развито и раскрыто пророкми (Ос. 2:19; Иерем. 2:2; Иез. 16:8). Данные идеи производили положительное общественное отношение к моногамической форме брака.

О периоде после плена известно сравнительно мало. Однако можно указать на следующие факты: во-первых, с освобождением из плена иудеи вынесли убеждение, что снова получат потерянное благосостояние только при строгой верности Божественным заповедям и покорности Закону. Свою жизнь они устраивают на крайне благочестивых началах.

Во-вторых, Товия вступает в брак только с одной женой (Тов. 8:4), пророк Даниил (13 гл.) и Сирах (25:2–11; 26:1–4).

В книгах Паралипоменон забываются, например, имена жен Давида, а только сказано, что он «взял ещё жен» (1Пар. 14:3), а о поразительном многоженстве Соломона не говорится совсем.

Семьи последних ветхозаветных и первых новозаветных праведников: Иоаким и Анна, Иосиф и Мария, Захария и Елисавета состояли в моногамическом союзе. В Евангелии вообще не упоминается о полигамии.

Свт. Иоанн Златоуст говорит, что обычай полигамии на протяжении ветхозаветной истории был искоренен и окончательно изжит с приходом Иисуса Христа[49].

Примечательно также рассмотрение следующего словоупотребления. В древнееврейском языке существуют два выражения понятия «супруг»: 1) евр. баали (ваали) – «мой хозяин», «мой владыка»; 2) евр. иш — «муж». «Слово „баали“ представляет собой в библейском иврите

(как и в современном) фактически единственное обозначение супруга и встречается сотни раз»[50], — отмечает современная исследовательница Анна Шмаина-Великанова.

И дам ей оттуда виноградники ее и долину Ахор, в преддверие надежды; и она будет петь там, как во дни юности своей и как в день выхода своего из земли Египетской. И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: „муж мой“ и не будешь более звать Меня: „Ваали“ (Ос. 2:25–16)

Слово «Ахор» с еврейского языка буквально переводится как «назад». Анна Шмаина-Великанова здесь отмечает, что «в будущем, которое будет представлять собой преображенный и лучший вариант самого лучшего прошлого, — Израиль и жена будут называть Бога и пророка не хозяином, а мужем»[51]. Таким образом, св. пророк Осия, говоря об особых, небывалых отношениях Бога и человека, лингвистически апеллирует к событиям первоначального установления брачного союза (ко времени проповеди пророка книга Бытия, несомненно, уже была написана). Несложно заметить также, что и в Евангельском повествовании значение Царствия Божия зачастую изъясняется Христом в матримониальных образах, а для понимания первоначального идеала брачного союза отсылает к книге Бытия. Следующее употребление слова «муж» («иш») встречается в книге Руфи. Здесь в тексте вообще не встречается слово «ваал».

Опираясь на вышеуказанные факты, следует рассмотреть концепцию иудейской мистики брака, которую развивает Анна Шмаина-Великанова[52]. Изучая талмудические предания, она обнаружила некоторую двойственность в отношении иудеев к браку. В комментариях к Священному Писанию и различных иудейских трактатах отношение к браку выглядит, с одной стороны, ритуальным, юридическим, а с другой — религиозно-мистическим. «Так, трактат „Сота“, — пишет исследовательница, — завершается странной фразой Рава: „Когда человек разводится с первой женой, о нём льёт слёзы алтарь“»[53]. При этом, кажущаяся естественной для христианина, для иудея совершенно чужда связь брака и алтаря[54].

Следующий случай, подтверждающий мистическую составляющую ветхозаветного брака — брак пророка Осии и блудницы Гомерь. «Насколько мы можем судить по внутритекстовым данным, — пишет А. Шмаина-Великанова, — пророк Осия принадлежал к верхушке самарийского жречества»[55]. Учитывая ритуальное требование непорочности жены священника, «пророк бросал вызов обществу и нарушал ритуальный запрет...»[56]. Брак пророка носит прообразовательное значение и символизирует отвернувшийся от Бога народ Израиля, он являет «парадоксальную, „другую“ любовь, любовь вопреки всему и навсегда»[57].

В свете данного вопроса необходимо обратиться к тексту Быт. 2:24: «*Оставит человек отца и мать свою и прилепится к жене своей*». Примечательно, что словом «абаз» (оставит) в пророческой письменности обозначается предательство Израиля по отношению к Богу (Иер. 1:16; Ос. 4:10), а словом «дабак» (прилепится), Израиль, наоборот, призывается укрепить свою верность Завету (Втор. 10:20; 11:22; 13:5; Нав. 23:8).

В книге Руфи не сказано, почему супруги, вопреки библейской традиции, называются «мужьями», а не «хозяевами». Данный факт вполне очевидно свидетельствует о том, что писатель руководствовался общей логикой воззрений на брак древнего иудея и отражает мистическую составляющую ветхозаветного учения о браке. Если вышеуказанная концепция верна, то становится ясно, какой логикой руководствовался апостол Павел, сравнивая мужа с Христом, а жену с Церковью (Еф. 5:22–33). Кроме того, практически неопровержимым доказательством, подтверждением данной концепции является наличие в ветхозаветном каноне книги Песнь Песней. «Странным представляется уже то, — пишет проф. М. Д. Муретов, — что школа ученого Ездры внесла в религиозный сборник иудеев книгу, не имеющую слова „Бог“ и без прямого религиозного содержания»[58].

Книга Песнь Песней представляет яркий пример «образного выражения отношений Израиля, а в его лице и всего человечества — духовного Израиля — к Богу, и именно — религиозной любви»[59], — замечает проф. М. Д. Муретов. «Религиозное сознание иудеев, — продолжает

проф. Муретов, — искони (раввин Акиба, кон. I — нач. II в.)[60] видело в книге религиозную песнь и считало её „святым святых“ Библии»[61]. Лейтмотивом книги Песнь Песней является преданная и самоотверженная любовь Невесты своему Жениху, выдерживающая испытание на преданность. Сравнивая Новозаветную песнь любви ап. Павла с ветхозаветной Песнью Песней и «Пиром» Платона, проф. Муретов говорит о некоей эволюции представления человека о любви, о прогрессивном поступенчатом развитии Божественного Откровения в человеческой культуре. Он замечает: «Пошлый, но характерный конец „Симпосиона“ — общее опьянение и сон, кроме никогда не пьяневшего и легко выдерживавшего бессонные ночи здоровяка Сократа — в Песни Песней сменяется радостным торжеством любви в неразлучном соединении любящих душ»[62].

В связи с этим, проф. Муретов отмечает, что свойственный рассуждениям античного мира о любви термин ἔρως не встречается в Новом Завете вовсе, а в Ветхом — упоминается лишь несколько раз[63] – только в значении чувственно-половой страсти[64]. Ветхий[65] и Новый Завет, в противовес языческому миру, для обозначения Любви (которая является одним из имён Бога (1Ин. 4:8)), использует более возвышенный термин ἀγάπη.

Несмотря на то, что первозданный идеал брачного союза неоднократно попирался народом Божиим, в библейском повествовании Пятикнижия, в законодательстве Моисея, в пророческой письменности неприметно сквозит тот возвышенный, близкий к первозданному идеал брака, до которого не могла подняться обыденная жизнь ветхозаветного человека. Очевидно, что закон о том, что женой первосвященника могла быть лишь девственница (Втор. 25:5,6; Лев. 21:14) свидетельствует об этой высшей идее, как свидетельствовали о ней жесткие ограничения развода закона Моисея и пророческая мистика брака. Лучшие представители народа Божия ясно понимали духовное несовершенство, порабощённость человека, которая воцарилась в мире после грехопадения. С великой надеждой ждали они Мессию: Избавителя, Который должен был изменить

положение, очистить все сферы человеческой жизнедеятельности, искупить людей из рабства Своими страданиями и смертью.

Осмысление брака в Новом Завете

Брак в Кане Галилейской

Хронологический порядок евангельских событий указывает на брак в Кане Галилейской как на первое упоминание о браке в Новом Завете (не считая обручения Иосифа и Марии). Прежде чем приступить к экзегетическому рассмотрению данного отрывка, следует сделать несколько предварительных замечаний.

Данное место Писания является довольно непростым для толкования. «Отрывок вызвал многочисленные толкования, — свидетельствует еп. Кассиан (Безобразов), — Не закреплено общеобязательное толкование и в сознании Церкви. Отцы между собою расходятся»[66]. Невозможно не обратить внимания на то, что первое чудо Господь наш Иисус Христос сотворил именно на браке и именно в Кане Галилейской. Это приобретает особую важность по причине веры Церкви в то, что Христос творил чудеса не только для того чтобы оказать благодеяние немощным и бедствующим людям, но каждое из них имело мессианское значение, то есть указывало на Мессию как на обещанного пророками Спасителя всех людей. Чудеса свидетельствовали мессианском достоинстве Иисуса и Его Царстве, о приближении которого был призван свидетельствовать Он (Мф. 3:2). Сам Христос говорил: «Дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» (Ин. 5:36)[67]. На прообразовательное значение чуда как на утверждение Нового Договора указывает, прежде всего, пророчество Исайи:

Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет... Ибо младенец

родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира. (Ис. 9:1–2,6)

Кроме того, следует обратить внимание и на то, что именно брак открывает историю человечества. «Браком начинается история Церкви в раю, браком начинается и история Церкви новозаветной»[68], — отмечает проф. С. В. Троицкий. Подобно и св. Ефрем Сирин пишет: «Жених земной призвал Жениха небесного, и Господь, уготовивши Себя к браку, пришел на брак. Призван был возлежащими Тот, Кто для всей вселенной приготовил трапезу в Царстве Своем, и даровал им брачный дар, дабы им они утешились»[69]. Более того, именно браком Агнца-Христа и Его Невесты-Церкви призвана закончится мировая история (Откр. 19:7,9; 21:9–10).

На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак. (Ин. 2:1–2)

Св. Августин замечает, что ученики Господа ещё не были в полном смысле Его учениками, то есть Им Самим избранные. «Когда мы слышим, что ученики Христа были приглашены на брак, — замечает св. Августин, — то должны понимать, что они ещё не были тогда учениками, но только должны были ими стать; но, конечно, они уже были учениками Христа, когда обо всём этом было рассказано и написано. Поэтому повествователь и называет их учениками»[70]. «Празднуется же брак в третий день, — отмечает свт. Кирилл Александрийский, — то есть в последние времена настоящего века, ибо число три указывает нам на начало и середину и конец». Святой Кирилл, в подтверждение уместности аллегорического толкования, указывает здесь на мысль пророка Осии:

Ибо Он уязвил — и Он исцелит нас, поразил — и перевяжет наши раны; оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицем Его. Итак познаем, будем стремиться познать Господа; как утренняя заря — явление Его, и Он придет к нам, как дождь, как поздний дождь оросит землю (Ос. 6:2–3)

По мысли свт. Кирилла совершение Господом Иисусом Христом чуда на бракосочетании в Кане именно в третий день восходит к пророческим свидетельствам о воскресении Мессии, т. е. заключении им Нового Договора с человечеством и о Его Царстве. Следует отметить, что к моменту посещения брака в Кане, согласно повествованию Евангелия от Иоанна, Господь уже принял Крещение, вышел на поприще общественного служения и стал открываться людям как обетованный Мессия. Свт. Иоанн Златоуст отмечает: «Он начал уже открывать Себя, чем был — и через свидетельство Иоанново, и через то, что Сам говорил ученикам. А прежде всего этого самое зачатие Его и все, по рождении Его последовавшие события внушали Матери Его высокое понятие о Нём»[71]. Кроме того, евангельское повествование не даёт понять от какой именно даты считать «третий день», в который совершалась свадьба. «Отсутствие непосредственной временной отнесенности лишь подчеркивает то, что для евангелиста такая датировка имеет особое, символическое значение и что она дается нам как ключ к пониманию описываемого события... Уже здесь содержится скрытая отсылка к грядущему Богоявлению, которое станет решающим событием всей человеческой истории: к Воскресению Христову, случившемуся на третий день»[72].

И как недоставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой. Матерь Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте. (Ин. 2:3–5)

Фраза «что Мне и Тебе, Жено?» (греч. τί ἐμοί καί σοί, γύναι) буквально переводится как «что это значит для Меня и Тебя?» («Ты не имеешь права упрекать Меня ни в чём. Я позабочусь об этой проблеме»[73]). Как в святоотеческой, так и в современной экзегезе существует несколько линий объяснений данного выражения. С одной стороны, слова Господа Своей Матери могут показаться дерзкими (учитывая и то, что Он обращается к Ней «жено» (т. е. γύναι, произв. от γυνή — женщина; такое обращение может использоваться как с оттенком неуважения, так и привязанности[74]), с другой — учитывая дальнейший контекст

повествования — могли иметь более глубокий символический подтекст, так как были поняты Самой Божией Матерью в положительном смысле.

В Толковании на Четвероевангелие М. Барсова выделены три объяснения ответа Господа Божьей Матери по учению церковных писателей.

1) Христос обличает Деву Марию, однако мягко, так, что она адекватно воспринимает упрёк и, понимая, что Христос хочет сотворить чудо, заранее говорит об этом слугам. Христос же творит чудо «ради брачной четы, свадебное торжество которой по непредусмотренному недостатку вина могло подвергнуться насмешкам и порицанию»[75].

2) Христос своим ответом не укоряет Деву. «Это была дружеская беседа Христа со Своею Матерью, а не обличение или укоризна... Он исполнил прошение Своей Матери, но сказал так ради нас, чтобы мы в обращении нашем к Богу не руководились заботами плотских родителей наших, и чтобы суета мира сего не развращала наших духовных помыслов»[76]. Также в этой линии толкования отмечается, что «Матерь Божия попросила у Сына Своего такого дела (претворение воды в вино), которое Он мог совершить не по человеческому естеству, по которому Он имел Матерь, но по естеству Божественному, по которому Христос имел только Отца»[77].

3) К моменту брака в Кане Христос уже вышел на Своё общественное служение, принял Крещение от Иоанна, который засвидетельствовал, что Он есть «Агнец, берущий на Себя грех мира» (Ин. 1:28). Чудесные события с Ним уже происходили: при Его зачатии (Лк. 1:26–38), рождении (Лк. 2:1–6), бегстве в Египет (Мф. 2:13–18), при путешествии в Иерусалимский храм (Лк. 2:39–52). При этом Пресвятая Дева *«сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (Лк. 2:19)*. Во время призвания учеников Спаситель чудесно прозревает прошлое Нафанаила, после чего тот восклицает: «Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин. 1:48–49). Таким образом, слава о Господе как о чудесном Учителе, возможном Мессии определенно, бытовала в кругах его семьи и учеников.

Для того, чтобы понять ответ Господа Своей Матери, здесь следует также обратиться к книге Второзакония, где в отношении левитов сказано:

Говорит об отце своем и матери своей: „я на них не смотрю“, и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает; ибо они, [левиты], слова Твои хранят и завет Твой соблюдают (Втор. 33:9)

Вышеуказанные замечания дают основание полагать, что в делах общественного служения Иисус Христос не был поставлен под условия пятой заповеди. Поэтому, как замечает комментатор, во-первых, «Мария должна узнать теперь в Нём Своего Господа, должна вступить к Нему в совершенно иные отношения, чем какие прежде существовали в Её сознании»[78]; во-вторых, «для неё труднее было, чем для всех прочих людей, покориться Ему как Своему Искупителю»[79]; в-третьих, «Господь хочет выразить ту мысль, что не Мария вместе с Ним должна решить, не пора ли выступить Ему в качестве Мессии, а только Бог Отец»[80].

В свете вышесказанного, следует обратить особое внимание на фразу «ещё не пришёл час Мой», — произнесенную Господом после этого. Она является ключевой, в некотором смысле техническим термином в повествовании Евангелия от Иоанна. Фраза повторяется только в 7:30, 8:20, 12:23, 17:1 и в каждом из случаев указывает на смерть и последующие страдания и славу Мессии.

На празднике Кущей:

И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его. (Ин.7:30)

Во время обличения иудеев при сокровищнице храма:

Сии слова говорил Иисус у сокровищницы, когда учил в храме; и никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его. (Ин.8:20)

Великий Вторник. Во время речи Господа перед эллинами и иудеями:

Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому. (Ин.12:23)

Великий Четверг. На Тайной Вечери:

Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя. (Ин.17:1)

Также есть и другие места, косвенно указывающие на формулировку «ещё не пришёл час мой» как на образ, относящийся к искупительным страданиям Иисуса Христа:

Великий Вторник. Во время речи Господа перед эллинами и иудеями:

Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. (Ин.12:27)

Великий Четверг. На Тайной Вечери:

Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, [явил делом, что], возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их. (Иоан. 13:1)

Данной фразой Господь хотел показать, что это не было ещё Его время, время для Собственного брака с Церковью. И этот брак совершается преимущественно на кресте, Его крестной жертвой и в тот момент, когда проливается Его кровь ради человечества, ради членов Церкви. Также в комментарии свт. Иоанна просматривается эсхатологическая направленность экзегетической линии: «Христос говорил: не пришел час мой не потому, что подлежал закону времени, и не потому, чтобы подлежал закону времени, и не потому, чтобы в самом деле наблюдал известные часы… Но этими словами Он хочет показать, что всё делает в своё время, а не вдруг… и рождение и воскресение и суд»[81]. В этом свете, учитывая символический характер Евангелия от Иоанна в целом, примечательным выглядит тот факт, что Божия Матерь в Евангелии от Иоанна упоминается только дважды: здесь, на чуде в Кане и у Креста Христова. Таким образом, учитывая явный прообразовательно-мессианский характер повествования, можно вынести предположение и о характере ответа Господа Своей Матери, целью которого было указать на Господа Иисуса Христа как на Спасителя и Помазанника. «Подобным образом Он говорил и хананеянке: (Мф. 15:26); однако после таких слов даровал ей просимое, преклоненный её неотступностью сказал также: (Мф. 15:24), но и после этих слов исцелил дочь этой женщины»[82], — замечает свт. Иоанн.

Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших [по обычаю] очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли. Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда [это вино], знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе. (Ин. 2:6–10)

Святой Ефрем Сирин видит здесь аллегорию, согласно которой водоносы символически указывают на Непорочное зачатие Господа нашего Иисуса Христа и, следовательно, свидетельствует о Его Божестве во исполнение ветхозаветных пророчеств. «Водоносы новым способом, — пишет он, — не по обычаю своему, зачали и родили вино, и более уже не рожали. Так и Дева зачала и родила Еммануила, и более уже не рожала». Св. Ефрем поясняет: «Рождение вина водоносами было рождением из малого во многое, из недостатка в изобилие, из чистой воды в доброе вино; зачатие Марии произошло из обилия в бедность, из славы в бесславие»[83]. Это — достаточно яркая аллегория. Аллегорическое толкование может показаться не вполне уместным, однако совершенно очевидно, что повествование о браке в Кане у св. Иоанна Богослова нельзя толковать буквально. Св. Ефрем говорит здесь и о прообразе Нового Договора Бога с Его народом. Водоносы знаменовали собой «очищение иудейское, и к ним-то Господь примешал ведение Своего учения, дабы показать, что Он пришел, конечно, путем закона и пророков, но на тот конец, чтобы все так же изменить Своим учением, как изменил воду в вино»[84]. Также вполне уместное толкование, согласуется с общим экзегетическим руслом. Святой продолжает начатую аллегорическую линию: «Он почтил приглашавших, они же презрели приглашателей. Он даровал радость призванным (на брак), а они убили слуг Его. Он восполнил недостаток (вина) на браке, а они отвергли всю трапезу Его»[85]. В представленной аллегории св. Ефрем не без основания усматривает

эсхатологическую перспективу: «Ту же самую прежнюю вещь изменил, дабы посредством того, что изменил её, показать Себя Господином её, и дабы из того, что не сделал её иной, уразумели, что она не презирается и не отвергается (Им). Точно также и в конце времен те же самые твари будут обновлены»[86].

Итак, вышеприведённые толкования дают понять, что здесь ясно просматривается следующая аллегорическая линия: брак → Закон → Мессия → Новый Договор → Царство Бога → Второе пришествие → обновление человечества. В Апокалипсисе эта линия превратится в круг и замкнётся браком Агнца (19:7).

Еп. Кассиан (Безобразов) призывает обратить внимание на противопоставление «воды, которая служила для очищения по закону иудейскому, и прекрасного вина, в которое она обращается по слову Иисуса»[87]. В Евангелии от Иоанна «образ воды встречается постоянно», — пишет он, — образ вина больше не встречается. Зато большое ударение лежит на образе крови»[88]. Действительно, евангелист Иоанн больше нигде не упоминает об образе вина. Однако в повествовании синоптиков, с повествованиями которых Иоанн был знаком, образ крови очень тесно связан с образом вина. В евангелии от Иоанна кровь появляется на Кресте. Появляется вместе с водой. Вместе с водой всего два раза упоминается и Божия Матерь. Эта связка (Свидетельство в Кане → Божия Матерь → Свидетельство (мученичество) на Кресте) дана не случайно. Поэтому фраза, сказанная Божией Матерью Христу: «Вина у них нет» огранивается и сверкает явным мессианским смыслом. Божия Матерь, по преданию, с детства поучалась в Писании. По преданию за чтением Писаний застал её архангел Гавриил. Св. Мария спокойно принимает сказанное, потому что знает, Кто такой Мессия и что Он должен сделать для людей. Её речь Елизавете поражает осведомлённостью о Своём положении: «Призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1:48). Что это — бессознательно или сознательно сказанное пророчество? Не бессознательно. Не бессознательно, а осознанно была произнесена и фраза «вина у них нет». Как Божия

Матерь, так и Христос знали, о чем они говорят и в каком Таинстве принимают участие.

Еп. Кассиан, рассматривая образ крови, проводит параллель с местом из первого послания ап. Иоанна:

Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о [Нем], потому что Дух есть истина. Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном. (1 Иоан.5:6–8)

«Образ крови дан вместе с образом воды, — пишет еп. Кассиан. — Первое есть свидетельство об истечении крови и воды из прободенного ребра Христова (Ин. 19:31–37). Второе — об Иисусе Христе, пришедшем водою и кровию и Духом, с особым ударением на крови и на тождестве их свидетельства — составляет часть 1Ин. (5:6–8)»[89], — заключает он.

Прекрасно выразил эсхатологический мотив брака в Кане Йозеф Ратцингер: «"Избыток" — это Божий знак.."Избыток", дарованный Им в Кане, — это знак начала Божией трапезы, на которую Он призвал человека, трапезы, главное даяние которой Он Сам. Свадьба в Кане, таким образом, становится символом мессианского часа: с пришествием Иисуса пробьет час венчания Бога со Своим народом, и этот час настал. То, чему суждено воплотиться в последние времена, зачинается уже здесь и сейчас»[90].

Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его. (Ин. 2:11)

«Моисей своим первым чудом хотел наказать безбожников и устрашить иудеев, и потому претворил воду в кровь. Иисус Христос претворяет воду в вино, дабы успокоить и обрадовать бывших на браке»[91], — отмечено в толковании М. Барсова. В этом мирном радовании и заключается дух Евангелия, дух Нового Договора Бога с человеком, начало Его брака с человечеством, приближение Царства Бога. Этот дух с наибольшей отчетливостью проявился в Крестной жертве Господа нашего Иисуса Христа. Таким образом, данный отрывок Евангелия по Иоанну указывает

на таинство Евхаристии[92]. Понимание связи брака и Евхаристии в ключе соединения Христа и Церкви всегда воспринималось и переживалось в Церкви с первых времён её существования. Об этом свидетельствует Тертуллиан: «Как описать счастья брака, советуемого Церковью, освящаемого жертвоприношением [Евхаристией], написываемого ангелами на небесах, благословляемого Богом-Отцом?»[93].

Таким образом брак освящается Церковью как бы сам по себе через жертву Христа, молитвы о брачующихся играют лишь второстепенную роль. Об этом свидетельствует и церковное сознание Древней Церкви: брак принимался таким, каким он был заключен по государственным (или религиозным иудейским) законам, он как бы признавался уже как само по себе таинство (в иудаизме, например, считается, что любой брак освящается благословением Божиим первому браку) и лишь освящался верой в Иисуса Христа, становясь прообразом Его таинственного союза с Церковью в ожидание последних времён. «Действие таинства не предполагает какого-то особого знака священнослужителя, — пишет отец Иоанн. — Церковь — Таинственный союз Бога со Своим народом — сама по себе является Таинством, Тайной спасения»[94]. Чудо в Кане есть яркое тому свидетельство, собирательный образ пророчеств, жертвы и брака, Нового Договора и Второго пришествия. «Всякое чудо, — пишет С. В. Троицкий, — есть предвосхищение той победы духа над материей, которой будет характеризоваться жизнь будущей Церкви. Ещё ближе указывает на это характер чуда, предзнаменовавший центральное таинство Церкви — Евхаристию»[95].

Тема брачного союза в послании ап. Павла к Ефесянам: эклессиологический аспект

Яснее всего в Писании тема союза Христа и Церкви отражена в послании ап. Павла к Ефесянам, 5:22–33 (место, которое читается в православном чине венчания). Наставления мужьям и женам здесь переплетены с великой тайной (Еф. 5:33) соединения Христа и Церкви. Это место у св. ап. Павла и события на браке в Кане очень тесно связаны. Второе

является причиной для первого, а первое поясняет, раскрывает и продляет в вечность второе. Христос открывает путь Своего общественного служения, выходя на проповедь со словами: «Приблизилось Царство Бога» (Мк. 1:15). Первым чудом на браке Он закладывает основание Своей Церкви, кульминацией которого являлись события Крестной жертвы и Сошествия Святого Духа. И не случайно, что «символическое основание Церкви совершается в семейном доме и именно во время брачного торжества»[96].

Таинство брака в Христианстве не является чем-то новым. Нигде в Евангелии не написано, что Христос установил таинство брака. Напротив, Он принимал брак таким, каким он сохранился в иудейской традиции, о чём свидетельствует Его пребывание на браке в Кане (кроме того, Христос посетил не брачную церемонию, а, собственно, последующий за ней пир). Об этом понимании свидетельствует и ранняя христианская традиция, не установившая никакого особого чинопоследования для данного таинства. Первое свидетельство о существовании отдельного от литургии чина венчания находится в древнейшей сохранившейся рукописи византийских чинов церковного благословения брака — Евхологие, датируемом концом VIII в. (вопреки распространенному мнению, будто возникновение отдельных от литургии чинов обручения и венчания в византийской традиции связано с именем Льва VI Мудрого (конец IX — начало X вв.); данная концепция принадлежит А. Завьялову[97] и была воспринята прот. Иоанном Мейндорфом в сочинении «Брак в Православии»[98], однако в поздних публикациях отец Иоанн пересматривает свои взгляды[99]. Концепция Завьялова была раскритикована М. Желтовым[100] в статье «Брак и Евхаристия: история православного чина венчания»).

Однако, не смотря на то, что Христос не устанавливал таинство брака, Его ученики восприняли принципиально новое понимание брачного союза и возвели его в ранг таинства. «Ни иудейский утилитаризм, ни римский легализм не могут встать рядом с новым понятием о браке — христианским, — отмечает отец Иоанн Мейндорф. — [где] муж

и жена могут и должны преобразить свой“[брачный] договор“ в реальное Царство Божие»[101]. Основанием для такого преображения в Священном Писании служит отрывок из послания к Ефесянам 5:22–33.

Само чинопоследование таинства имеет сходство с Божественной литургией: возглас «Благословенно Царство...», Великая ектиния, чтение зачала из Апостола и Евангелия, отпуст. До XVII века в требниках повсеместно встречается возглас: «Преждеосвященная святая святым». Всё говорит о том, что таинство брака совершалось ранее (до VIII в.) во время Божественной литургии, а позже произошло постепенное выделение таинства в чинопоследование, совершаемое отдельно. Так, например, в Греческой Церкви сегодня, наряду с существованием обычного для Русской Церкви чинопоследования таинства венчания, совершаются так называемые венчальные литургии, проводимые епископом. Однако, свящ. Михаил Желтов убедительно доказывает, что идея соединения венчания с литургией не была присуща Древней Церкви и появилась позднее, однако преподавание Святых Таин брачующимся — очень древняя традиция[102]. Об этом свидетельствует возглас «Преждеосвященная святая святым». Ни в одном из древних чинопоследований нет возгласа «Святая святым». Данный факт указывает на то, что эти чинопоследования не являлись частью литургии, а напротив, совершались отдельно; священник причащал молодожёнов запасными Дарами. Брак и Евхаристия в Древней Церкви были неразрывно связаны. Брак, по свидетельству Тертулиана, освящается именно Евхаристией (жертвоприношением)[103]. Таким образом во-первых брак христиан отличался брака нехристиан (принимая Христа супруги заключали брак в Господе), во-вторых, брак христиан имеет значение таинства только потому, что имеет непосредственную связь с благодатными плодами искупления, в-третьих этот брак приобщается новой, нетленной жизни, к Царству Самого Бога.

Повествование о чуде в Кане и приведенный отрывок из послания св. ап. Павла к Ефесянам в чине венчания имеют не случайную связь. Совершая чудо в Кане, Христос закладывает первый камешек в основание Своей Церкви, положив *начало чудесам Своим* (Ин. 2:11); на этом пути

основополагающее значение имели крестные страдания Иисуса, Его искупительная жертва, на которую указывало чудо в Кане. Приведённое повествование ап. Павла указывает на крестные страдания Христа как на основу семейной жизни. Присутствие в чинопоследовании таинства образов мученичества: мученические венцы, одеваемые на голову во время совершения таинства, пение тропаря «Святые мученицы...» – не случайно. Данные образы говорят о том, что именно жертвенность должна служить основой брачной любви.

В связи с приведенными рассуждениями следует обратить внимание на само понятие «любовь». Сегодня слово «любовь» принято употреблять в очень широком спектре значений, многие из которых ничего общего с этим словом не имеют. В целом любовь понимается как чувство, внутреннее переживание. Однако с христианской точки зрения любовь не является чувством. Любовь — это *определённое действие*. Об этом свидетельствует Священное Писание: ап. Павел прямо говорит о том, что любовь — это труд (1Фес. 1:3), Сам Христос, затрагивая тему любви Бога к людям, говорит об определённом деле (Ин. 3:16). В приведенном отрывке Священного Писания также говорится о том, что супружеская любовь должна быть в первую очередь деятельной, *«как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее»* (Еф. 5:25). Христианское сознание всегда понимало любовь как то, что даётся Богом (т. е. добродетель). Достаточно взглянуть на проникнутое религиозными мировоззрением традиционное общество, чтобы увидеть понимание семьи как подвига любви. Например, в традиционном обществе практически не существовало такого понятия как «брак по любви». По общей договорённости и согласию будущих супругов знакомили друг с другом родители. Для современного человека данный факт может казаться диким и тёмным. Однако молодожёны понимали, что любовь должна быть дана Богом при условии осуществления супругами в семейной жизни христианского идеала деятельной любви. Они не ошибались.

Современное постмодернистское мировоззрение, воспитанное на идеалах рыночной экономики, понимает отношения между мужчиной

и женщиной как *отношение человека к товару*. Об этом свидетельствует, например, та установка, что любить — это легко, а выбрать подлинный подходящий объект любви — сложно. Результатом данной установки является стремительно возрастающее число разводов, что крайне негативно сказывается на жизни всего общества. Воспитанное на данной установке общественное мнение утверждает, что прежде чем определиться с настоящим объектом любви, нужно «попробовать» разные её виды. С христианской точки зрения данная установка неприемлема. Св. ап. Павел сравнивает любовь мужчины и женщины с любовью Христа и Церкви. Существует только один Христос и одна Церковь. Христос не «перепробовал» разные Церкви, прежде чем найти истинную и предать Себя за неё. По учению Церкви Он сделал этот выбор во время Предвечного Совета Пресвятой Троицы перед сотворением человека. Этот факт не говорит о том, что христианин не может самостоятельно делать выбор. Напротив, человеку дана свободная воля, право выбора. Только этот выбор делается один раз и навсегда. Христианство против отношения к человеку, образу Божию как к товару, выбираемому на полке в супермаркете. Любовь, основанная на христианских установках, хоть и выбирается человеком, но выбирается тогда, когда он сможет разглядеть в этом выборе реальное присутствие Божественного промысла. Этот выбор сам по себе есть как бы таинство. «Будучи тайной, таинством, — отмечает о. Иоанн Мейндорф, — христианский брак неизбежно противоречит практической, эмпирической реальности падшего человечества»[104].

Следующее понятие, которое следует рассмотреть в данной цепочке рассуждений — *влюблённость*. Обычно её называют словом «любовь» (например, в выражении «брак по любви»). Общественное мнение утверждает, что влюблённость является непременным условием вступления в брак, а узкие церковные круги воспринимают её крайне негативно, считая, что она мешает настоящей любви. Чем же на самом деле является влюблённость? Если любовь сегодня принято понимать как сильное чувство, то влюблённость — как особое состояние (об этом

свидетельствуют известные поговорки: «Влюблённые часов не наблюдают», например, или сравнение влюблённости с болезнью). Данное понимание представляется наиболее адекватным. Свт. Иоанн Златоуст, например, говорит о том, что любовь мужчины и женщины — самое великое чувство из всего спектра чувств человека. Происхождение этого чувства он видит в Божественном установлении брака в Эдемском саду. «В самой природе нашей есть какое-то страстное влечение, непонятное для нас, которое соединяет эти тела (мужа и жены). Вот и вначале жена произошла от мужа, а после от жены и мужа муж и жена... Он дозволил человеку иметь женой сестру, ещё более — не только сестру, но и дочь, и не только дочь, но и нечто ближе дочери, — собственную плоть»[105]. Если оставаться в плоскости отношения Христа и Его Церкви, то можно привести следующие сравнения: во-первых, на личном уровне влюблённость можно сравнить с состоянием человека, который обращается к Богу и начинает жить в Господе. Такое состояние часто называют термином «неофитство» и связывают с негативными проявлениями разного рода «крайностей». Однако само по себе это состояние не является негативным. В книге Откровения, например, Господь упрекает Ефесскую Церковь: *«Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою»* (Откр. 2:4). Эта «первая любовь» – то благодатное состояние, которое даётся человеку тогда, когда он начинает идти по пути следования за Христом. Однако потом это состояние постепенно отнимается и человек уже должен ревновать о дарах духовных (1Кор. 14:1), то есть трудиться для получения благодати от Бога. Во-вторых, влюблённость можно проиллюстрировать на примере отношений Бога и Его Церкви в истории. В начале своего существования святая Церковь пережила десять волн гонений, порой таких страшных, что просто удивительно то, как Христианство смогло выжить и распространиться. В это время Господь даёт чадам Церкви особые харизматические дары: говорение на разных языках, перемещение из одного места в другое, дар убеждения, пророчества и т. д. Это было нужно тогда, когда Церковь подобно младенцу училась вставать на ноги и ходить. Как только прекратились

гонения, Церковь начала возрастать, как бы научилась ходить, эти дары перестали даваться Богом. Таков был Его промысл о Своей Церкви. Эти же отношения вполне можно спроецировать и на состояние влюблённости (если не понимать под влюблённостью только страстное половое влечение). Влюблённость — это дар встречи с Богом, который по силе состояния можно сравнить с призванием пророков к служению. «Для христианина Бог не отвлечённая идея, а Личность, С Которой можно встретиться, — пишет протопр. Иоанн Мейндорф, — *Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас* (Ин. 14:20). В Боге человек открывает истинную свою природу, потому что он и был сотворен „по образу Божию". И Христос как совершенный Бог проявил совершенную человеческую природу не вопреки Своей Божественности... В Нём Божество открылось как подлинная норма человеческого естества»[106].

В приведенном повествовании св. ап. Павел цитирует 2 главу книги Бытия: *«Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть»* (Быт. 2:24; Еф. 5:31). Сегодня часто можно встретиться с *пониманием данной фразы как констатацией факта*: муж и жена по совершении таинства, будто бы мистически соединяются в одно духовное тело. Однако при таком понимании совершенно нивелируется понятие личной ответственности в браке. Однако св. ап. Павел понимает данную фразу и цитирует её не как простую констатацию факта, а как заповедь, прибавляя: *«Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа»* (Еф. 5:33). Апостол следует традиционной иудейской логике понимания супружеского единства: так как из мужчины была образована женщина, а последующие мужчины — из женщины, так и мужской и женский пол едины в способе своего образования (один из другого). Поэтому любить свою жену — значит любить самого себя. Это не снимает ответственность с одного и не перекладывает её на некое аморфное единство, а напротив, усиливает ответственность каждого из супругов в семейной жизни. То же самое можно проследить и в отношениях Христа и Церкви. «Муж становится единым существом, единой „плотью" со своей женой, подобно тому, как

Сын Божий перестал быть только Богом, стал также и человеком, чтобы Его народ мог стать Его Телом»[107], — пишет протопр. Иоанн Мейндорф.

Примечательно, что в Библии женщинам не даётся ни одной заповеди о любви к своим мужьям (не считая косвенного указания в Тит. 2:5, правда форма слова φιλάνδρους, скорее указывает на некоторую нежную привязанность, чем на любовь), однако данная заповедь звучит в адрес мужей (Еф. 5:25; Кол. 3:19) в форме αγάπε — именно любви. Вероятно, апостол, видя психологические склонности и слабости того и другого пола, даёт соответствующие заповеди. Женщина в Писании призывается к уважению мужчины (1Кор. 14:35; 1Пет. 3:1,5; Еф. 5:24; Кол. 3:18).

Подводя итог, следует выделить четыре созидательных фактора, обуславливающих идеал христианской деятельной любви:

1) *Забота*. Супруги-христиане призваны заботиться друг о друге так, как Христос позаботился о Своей Церкви, т. е. предав Себя за неё (Еф. 5:25);

2) *Ответственность*. Супруги несут ответственность друг за друга перед Богом как за самого себя, так как они — одна плоть (Еф. 5:31–33);

3) *Уважение*. Церковь уважает Христа как своего Главу (Еф. 5:23);

4) *Знание*. Как Христос знает Свою Церковь (Ин. 10:14) и Церковь знает Своего Христа, поклоняясь Ему в духе и истине (Ин. 4:23), так и супруги должны узнавать друг друга для того, чтобы воплотить в браке новозаветный идеал любви. Именно поэтому в третьей молитве чина венчания испрашивается: «Соедини их в единомыслии...»[108]. Это не такое знание, которое мы можем иметь о каком-либо материальном предмете. Человек представляет собой тайну, ясное знание о которой может дать Сам Бог через дар встречи (влюблённости).

Библиография

1. Августин Блаженный. О граде Божием // Творения: В 4 т., 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. Т.2. — С. 895.

2. Августин Блаженный. О согласии евангелистов // Творения: В 4 т. Т.2. 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. — С. 74–315.

3. Барсов М. В. Претворение воды в вино // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. М.: Лепта Книга, 2006. Т.1. С. 415–416.– С. 415–424.

4. Власов Г. Священная Летопись первых времен мира и человечества, как путеводная нить при научных изысканиях. СПб: «Общественная польза», 1875. — 234 с.

5. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). — С. 394–395.

6. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

7. 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.

8. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.

9. Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. — С. 145–164.

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

11. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. — С. 68–74.

12. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. — С. 205–337.

13. Желтов М., свящ. Обзор истории чинов благословения брака в православной традиции // Православное учение о церковных таинствах. Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. — С.123.

14. Желтов М. С. Брак и Евхаристия: история православного чина венчания // Журнал Московской Патриархии. М., 2004. Вып. 11. — С. 44–53.

15. Завьялов А. Брак: чинопоследование // Православная Богословская энциклопедия. М., 1901. Т.2. — 1028–1032.

16. Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введение в православное богословие. 6-е изд. М.: Эксмо, 2008. — 400 с.

17. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т.8. К.1. — 606 с.

18. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. Под ред. Егорова Н. Д. и Прокопьева С. М. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. — 808 с.

19. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1905. Т.11. К.1. — 218 с.

20. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe; Пролог, 2006. — 366 с.

21. Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. РоджерсIII. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб: «Библия для всех», 2008. — 1007 с.

22. Леон-Дюфур Ксавье и др. Словарь Библейского богословия. (пер. с франц). Киев: «Кайрос», 2003. — 1287с.

23. Лопухин А. П. Брак и соединенные с ним отношения по Законам Моисея // Христианское чтение, 1879, 1–2. — С. 69–98.

24. Лопухин А. П. Толковая Библия или комментария на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. 2-е изд. Стокгольм, 1987. (1-е изд.: СПб., 1904–1907).

25. Мейндорф И., протопр. Христианский брак в Византии: каноническая и литургическая традиция. [Электронный ресурс] / URL: http://www.golubinski.ru/ecclesia/meyen/marriage.htm. (дата обращения: 01.03. 2022).

26. Мейндорф Иоанн, протопр. Брак в Православии. Клин: «Христианская жизнь», 2000. — 93с.

27. Муретов М. Д., проф. Новозаветная песнь любви // Избранные труды. Под ред. свящ. Леонида Грилихеса. М.: Учебный Комитет РПЦ, МДА; изд. Свято-Владимирского Братства, 2002. — С. 401–503.

28. Муретов М. Д., проф. Христианский брак и Церковь // Избранные труды. Под ред. свящ. Леонида Грилихеса. М.: Учебный Комитет РПЦ, МДА; изд. Свято-Владимирского Братства, 2002. — С. 504–557.

29. Орлова Н. Х. О чем молчал Адам: Гендерное измерение христианской антропологии. СПб.: Дмитрий Буланин», 2012. — 304 с.

30. Последование венчания. [Электронный ресурс] / URL: http://azbyka.ru/bogosluzhenie/trebnik/treb10.shtml. (дата обращения: 15.03.2022).

31. Ратцингер Й. Иисус из Назарета. [Электронный ресурс] / URL: http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger_-_Iisus_iz_Nazareta.html. (дата обращения: 15.03.2022).

32. Рогозянский А. Философия любви // Любовь и интимность: поиск духовного смысла. Сборник работ современных авторов. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, 2003. — С. 6–53.

33. Стеллецкий Н., прот., проф. Брак у древних евреев. Киев, 1982. –392с.

34. Тертуллиан. Послание к жене // Тертуллиан. Творения. СПб., 1849. Ч.2. — С. 202–224.

35. Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.I. — 451 с.

36. Троицкий С.В. Брак и Церковь. Журнал «Путь». Париж, 1928. № 11 (июнь). — С. 32–58.

37. Уилсон Д. Преобразование брака. [Электронный ресурс] / URL: http://www.reformed.org.ua/2/250/Wilson. (дата обращения: 13.03.2022).

38. Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. М.: «Даниловский благовестник», 1997. — 478с.

39. Шмаина-Великанова А. Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророга Осии и Книга Руфи // Православное учение о церковных таинствах. Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. –С. 48–55.

Примечания и библиографические ссылки

1. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 236.
2. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. С. 139
3. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 236.
4. Иоанн Дамаскин, преп. Изложение веры // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.I. С. 93.
5. Амвросий Медиоланский, свт. Послания // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.I. С. 94.
6. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 240.
7. Амвросий Медиоланский, свт. О рае // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.I. С. 95.

8. Уилсон Д. Преобразование брака. [Электронный ресурс] / URL: http://www.reformed.org.ua/2/250/Wilson. (дата обращения: 13.03.2022).

9. Августин Блаженный. О граде Божием // Творения: В 4 т., 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. Т.2. С. 31.

10. Рогозянский А. Философия любви // Любовь и интимность: поиск духовного смысла. Сборник работ современных авторов. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, 2003. С. 14–15.

11. Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. М.: «Даниловский благовестник», 1997. С. 100.

12. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 137.

13. Власов Г. Священная Летопись первых времен мира и человечества, как путеводная нить при научных изысканиях. СПб: «Общественная польза», 1875. С. 131.

14. Орлова Н. Х. О чем молчал Адам: Гендерное измерение христианской антропологии. СПб.: Дмитрий Буланин», 2012. С. 83–84.

15. Там же. С. 85.

16. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. С. 151.

17. Там же. С. 133.

18. Там же. С. 152.

19. Ср. Быт. 21:19; Чис. 22:31.

20. Ср. Быт. 27:12, 47:19, Исх. 3:21, 4:30, 5:21, 8:26, 11:3; Лев. 25:53, 26:45; Чис. 32:5 и т. д.

21. Муретов М. Д., проф. Христианский брак и Церковь // Избранные труды. М.: изд. Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 521.

22. Григорий Нисский, Большое огласительное слово // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т. I. С. С. 97.

23. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 243.

24. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. С. 157.

25. Иероним Стридонский, блаж. Трактат на Псалмы // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т. I. С. 102.

26. Амвросий Медиоланский, свт. О рае // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. I. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. С. 104.

27. Лопухин А. П. Толковая Библия или комментария на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т.1 // Пятикнижие Моисеево. СПб, 1904. С.27.

28. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. С. 169.

29. Там же.

30. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. С. 169. С. 172: Ср.: Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). С. 394–395; 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; Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34; Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 68–74; Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. С. 145–164; Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. С.87–96.

31. Тертуллиан. О венце // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. I. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. С. 116.

32. Орлова Н. Х. Указ. соч. С. 81.

33. Уилсон Д. Преобразование брака. [Электронный ресурс] / URL: http://www.reformed.org.ua/2/250/Wilson. (дата обращения: 13.03.2022).

34. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 249.

35. Там же. С. 249.

36. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. С. 169. С. 179.

37. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 250.
38. Там же. С. 259.
39. См.: Стеллецкий Н., прот., проф. Брак у древних евреев. Киев, 1982. С. 21.
40. Там же. С. 24.
41. Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введение в православное богословие. М.: Эксмо, 2008. С. 127–128.
42. Стеллецкий Н., прот., проф. Указ. соч. С. 24.
43. Там же. С. 26.
44. Там же. С. 28.
45. Лопухин А. П. Брак и соединенные с ним отношения по Законам Моисея // Христианское чтение, 1879, 1–2. С. 91.
46. Там же. С. 95.
47. Стеллецкий Н., прот., проф. Указ. соч. С. 43–44.
48. Там же. С. 50.
49. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. С. 653.
50. Шмаина-Великанова А. Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророга Осии и Книга Руфи // Православное учение о церковных таинствах. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. С. 53.
51. Там же. С. 52.
52. Там же. С. 48–55.
53. Там же. С. 48.
54. Там же.
55. Там же. С. 53.
56. Там же.
57. Там же.
58. Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Избранные труды. М.: изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 442.
59. Там же.
60. Ср. Шмаина-Великанова А. Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророга Осии и Книга Руфи // Православное учение о церковных таинствах. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. С. 49–51.

61. Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Избранные труды. М.: изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 442–443.

62. Там же. С. 441.

63. Ср. Притч. 7:18; 4:6; Есф. 2:17; 1Езд.4:24.

64. Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Избранные труды. М.: изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 441.

65. Ср. Песн. 2:4,5,7; 3:5,10; 5:8; 7:6; 8:4,6,7; 2 Цар. 13:15; Иер. 2:2; Еккл. 9:1,6; Прем. 3:9; 6:17,18; Сир. 48:11.

66. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. С. 77.

67. Ср. Ин. 10:25; Мф. 11:4–6.

68. Троицкий С. В. Брак и Церковь. Журнал «Путь». Париж, 1928. № 11 (июнь). С. 37.

69. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 74.

70. Августин Блаженный. О согласии евангелистов // Творения: В 4 т. Т.2, СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 154.

71. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. Т.8.К.1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. С. 138.

72. Ратцингер Й. Иисус из Назарета. [Электронный ресурс] / URL: http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger_-_Iisus_iz_Nazareta.html. (дата обращения: 15.03.2022).

73. Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб: «Библия для всех», 2008. С. 315.

74. Там же.

75. Барсов М. В. Претворение воды в вино // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. М.: Лепта Книга, 2006. Т.1. С. 415–416.С. 418.

76. Там же.

77. Там же. С. 419.

78. Там же. С. 420.

79. Там же.

80. Там же. С. 421.

81. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. Т.8.К.1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. С.142–143.

82. Там же. С.143–144.

83. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 73.

84. Там же.

85. Там же. С. 74.

86. Ефрем Сирин, преп. Толкование на Четвероевангелие // Творения в VIII т. Т. VIII. М.: «Отчий дом», 1994. С.74.

87. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. С. 77.

88. Там же. С. 78.

89. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. С. 79.

90. Ратцингер Й. Иисус из Назарета. [Электронный ресурс] / URL: http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger_-_Iisus_iz_Nazareta.html. (дата обращения: 15.03.2022).

91. Барсов М. В. Претворение воды в вино // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. М.: Лепта Книга, 2006. Т.1. С. 415–416.

92. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 17.

93. Тертуллиан. Послание к жене // Тертуллиан. Творения. СПб., 1849. Ч.2. С. 223.

94. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 18.

95. Троицкий С. В. Брак и Церковь. Журнал «Путь». Париж, 1928. № 11 (июнь). С. 37.

96. Там же.

97. См.: Завьялов А. Брак: чинопоследование // Православная Богословская энциклопедия. М., 1901. Т.2. С. 1028–1032.

98. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 21.

99. Мейндорф И., протопр. Христианский брак в Византии: каноническая и литургическая традиция.[Электронный ресурс] / URL: http://www.golubinski.ru/ecclesia/meyen/marriage.htm. (дата обращения: 1.03. 2022).

100. Желтов М., свящ. Брак и Евхаристия: история православного чина венчания // Журнал Московской Патриархии. М., 2004. Вып. 11. С. 44–53.

101. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 13–14.

102. См.: Желтов М., свящ. Обзор истории чинов благословения брака в православной традиции // Православное учение о церковных таинствах. Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. С.123.

103. Тертуллиан. Послание к жене // Тертуллиан. Творения. СПб., 1849. Ч.2. С. 223.

104. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 16.

105. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1905. Т.11. К.1. С. 166.

106. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 14.

107. Там же. С. 15.

108. Последование венчания. [Электронный ресурс] / URL: http://azbyka.ru/bogosluzhenie/trebnik/treb10.shtml. (дата обращения: 15.03.2022).

Богословие

УДК 264–66

Священник Александр Алексеевич Калаганов,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Кенотическое измерение учения о Евхаристии в наследии прот. Сергия Булгакова

Аннотация: В статье предпринята попытка рассмотрения кенотического аспекта учения о Евхаристии в богословском наследии прот. Сергия Булгакова. Опираясь на метод историко-критического и богословско-литургического подхода, необходимо показать, что ключевая идея этого учения состоит в том, что в бескровной евхаристической жертве проявляется

значение Искупительной Жертвы Христовой, принесенной на Голгофе.
Ключевые слова: протоиерей Сергий Булгаков, евхаристическое богословие, кенозис, Христос, богословие, богослужение, литургика.

Priest Alexander Alexeevich Kalaganov,
Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Kenotic dimension of the Doctrine of the Eucharist in the Heritage of Archpriest Sergiy Bulgakov

Abstract: The present paper attempts to consider the question of kenotic dimension of the doctrine of the Eucharist in the theological heritage of the archpriest Sergiy Bulgakov. Basing on the historical–critical and theological–liturgical methods we will show that the key idea of this teaching is that the bloodless Eucharistic sacrifice reveals the significance of Christ's Redemptive Sacrifice offered on the Cross.
Key words: Archpriest Sergiy Bulgakov, Eucharistic Theology, Kenosis, Christ, Theology, Worship, Liturgics.

Одной из специфических особенностей Евхаристического богословия прот. Сергия Булгакова является восприятие им сущности Евхаристии сквозь призму голгофской жертвы Спасителя. Кенозис (греч. κένωσις — опустошение, истощение; κενός — пустота), т. е. самоуничижение Христа распространяется не только на событие крестной жертвы, но и крестной жизни Сына Божия. «Вся жизнь, — подчёркивает прот. Сергий Булгаков, –от начала в Вифлеемской пещере и от гонения Иродова — есть путь к Голгофе»[1]. С другой стороны, Тайная Вечеря также есть жертвоприношение. Здесь впервые были произнесены тайносовершительные слова

Христа, которые содержат в себе два главных аспекта: «благодарение» (εὐχαριστήσας) и «благословение» (εὐλογήσας), которые и составляют основу жертвоприношения. Тайная Вечера является истинным жертвоприношением в связи с тем, что здесь в нем раскрывается возможность приобщения Святых Даров, принесенных в жертву Сыном Божиим. Тайная Вечеря, с одной стороны, включена в полноту жертвоприношения, а, с другой стороны, полностью не исчерпывает последнее.

Прот. С. Булгаков подчеркивает, что одним из аспектов Евхаристии является «воспоминание», относящейся ко всей тайне домостроительства Божиего. Творение мира рассматривается как кенозис Творца, основу бытия Которого составляет кенотическая самоотдача Ипостасей Пресвятой Троицы друг другу. Кенозис Шестоднева проявляется в том, что Господь уничижает Себя до соотношения со своим творением, участвуя в его деятельности Своим благим промыслом. Данный аспект кенотической икономии интерпретируется прот. С. Булгаковым в христианском теистическом ключе, ведь в творении мира прослеживается «собственное самоположение Божие в соотношении с творением»[2]. То, что совершается в Боге, по этой аналогии в той или иной степени совершается и в сотворенном Им мире. Таким образом, жертвенный характер Божественного домостроительства проявляется не только на уровне этого мира, но и пронизывает тайну внутритроичного бытия. Премирная кенотичность Творца в Себе превосходит земную реальность и реализуется, как отмечает прот. С. Булгаков, «в небесном Богочеловечестве», и впоследствии в событии Боговоплощения, которое служит наглядным выражением соединения Творца со Своим творением. Опираясь на эту мыслить, прот. С. Булгаков проецирует кенотические представления на свое евхаристическое богословие.

Прот. Сергий Булгаков пытается разрешить проблему синтеза Тайной Вечери, которая характеризуется как богослужебное бескровное жертвоприношение, и крестной искупительной смерти Христа как квинтэссенции ее актуализации. Эти аспекты являются неотъемлемыми составляющими единого целого. Тайная Вечеря характеризуется отцом

Сергием как «предложение» жертвы. Он проводит границу между феноменом жертвоприношения в его чистом виде и непосредственно жертвой. Если жертвоприношение акцентирует свое внимание на том, кто является приносящим жертву (жрец, священник), то жертва характеризуется как «Божественная данность»[3].

Кенотический аспект евхаристического богословия прот. Сергия Булгакова имеет софиологические основания. Следуя своей софиологической интуиции, богослов приходит к выводу, что данное самооткровение необходимо называть Софией: «Во Христе, София Нетварная, Божественная, и София тварная соединяются в одном лице или существе неслиянно и нераздельно так, что каждая сохраняет свою самостоятельность и вместе с тем взаимную связь, «вытекающую из онтологического тожества»[4].

В богословии о. Сергия Булгакова разграничиваются понятия «Небесного Богочеловека» и «Богочеловека земного». Господь Иисус Христос, называемый отцом Сергием «Небесным Богочеловеком» (т. е. Вознесенным к Престолу Отца), отдает Себя в жертву любви в предвечном бытии Пресвятой Троицы. Он — Сын Божий, Который открывает в Самом Себе Бога Отца через Святого Духа. «Земной Богочеловек» в событии Воплощения приносит Себя в жертву в Своем кенотическом самоумалении, делаясь во всем подобным человеку, кроме греха. Эта жертва, явленная Христом в Воплощении, именуется прот. С. Булгаковым «тварной Софией»[5]. Несмотря на то, что эта жертва была совершена в ходе исторического процесса, она несет в себе метафизическое и сверхвременное значение.

Евхаристия как Жертва Спасителя является одновременно уникальной и универсальной. Она актуальная для каждого индивида всех эпох, культур поколений и народов. Когда прот. С. Булгаков говорит о сверхвременной силе жертвы он не говорит о ее вечности, которая превосходит всякое темпоральное измерение и является его онтологическим фундаментом. Из этого он делает вывод, что «земная Евхаристия» может быть осуществлена в любом месте и в любое время, оговариваясь при этом, что должны быть соблюдены определенные условия.

Сверхвременность Евхаристии не отрицает и ее временность, ведь Жертва Христа была принесена как на небе, у «престола Отца», т. е. в вечности, так и в земном мире, который развивается в категориях тварного изменяющегося бытия — времени и пространстве. Поэтому прот. С. Булгаков делает вывод, что эта жертва является актом «пребывающим» и «повторяемым».

Итак, евхаристическая жертва, согласно интуиции о. Сергия, приносится как на небе, так и на земле. Евхаристия воспринимается как жертва «единая» и «тождественная», которая приносится как у престола Отца, так и в тех условиях земной реальности, в которых живет человек. Однако это единство подразумевает и разнообразие, которое прот. С. Булгаков объясняет сквозь призму своей софиологии. Жертва Небесная соответствует Софии Божественной, земная — Софии тварной. Примечательно, что когда русский богослов сталкивается с какими-то диалектическими и противоречивыми на первый взгляд посылами своей мысли, в качестве синтеза он обращается к своим софиологическим установкам. Не исключением стало и его евхаристическое богословие.

Евхаристия проявляет себя двух измерениях — предвечном бытии и тварном становлении, которые неразрывным образом связаны друг с другом. Прославление человеческого естества Спасителя, которое было облечено в Божественную славу в Боговоплощении, называется прот. С. Булгаковым «ософиением» Христа. Логос во всей полноте Своего Богочеловечества восходит к Отцу, став «Первосвященником навек по чину Мелхиседека» (Евр. 6:19). Из этого получается, что после Вознесения Христа верующим в Него снова открыта возможность стать причастниками Самого Бога «путем новым и живым». Этот путь Господь открыл христианам через Собственную Плоть и Кровь, чтобы каждый христианин имел дерзновение пройти через завесу и войти в «святая святых», т. е. в Царствие Небесное. Таким образом, прот. С. Булгаков пытается провести связь между жертвой Христа, явленной им в Боговоплощении (вочеловечение как снисхождение Бога до уровня человека), кенозисом Голгофы, в основе которого лежит искупительная

жертва Спасителя, и тринитарным кенозисом как взаимной самоотдачей Ипостасей во внутритроичном бытии[6]. Такой поход заставляет пересмотреть роль и суть преложения в контексте проявления человеческого начала Спасителя в Его телесности как на небе, так и на земле. В преложении евхаристических даров на мистическом уровне осуществляется единство тела небесного и тела земного.

Жертва Спасителя, по мысли прот. С. Булгакова, проявляется в отдаче Им Своего земного тела, пригвожденного ко кресту. Здесь он следует словам послания ап. Павла к евреям — «тело уготовал мне» (Евр. 10:15). Как же эта мысль соотносится с евхаристией? Итак, под земным телом Христа понимаются главные вещества евхаристии — хлеб и вино, которые посредством преложения входят в тело Спасителя. Данная жертва, являющаяся собой земной образ доступный человеческому восприятию, и, как следствие, способная служить причащению, называется прот. С. Булгаковым «земной евхаристией», которая продолжается служится в храмах, расположенных в разных уголках этого мира. Одновременно с этим евхаристия является небесной жертвой, которая служится не только на престоле земного храма, но также на жертвеннике «пренебесном»[7]. Этот, назовем его условно, метафизически-жертвенный аспект евхаристии, находится за границами человеческого опыта и восприятия и образно именуется отцом Сергием «телом духовным». Этим термином подчеркивается одухотворённая и прославленная в Воскресении и Вознесении телесность Христа.

В этом состоянии Христос пребывает не в окружающем человека мире, но у «престола Отца». Тем не менее, будучи на небе, Господь не покидает пределы земного мира, участвуя в нем Своим промыслом. В бескровной евхаристической жертве проявляется значение искупительной жертвы Христовой, принесенной на Голгофе. В своем прославленном теле Христос явится в мир, когда наступит «эсхатологический час». Как замечает прот. С. Булгаков, «это прославленное и потому для нас невидимое Тело силою преложения есть одно и то же с Телом земным, нами видимым в евхаристических элементах. В своем теперешнем

состоянии мы не способны его видеть в его духовности, однако не потому, что оно вообще невидимо как таковое, но потому, что мы сами к тому не готовы, еще не «изменились», как это произойдет со всем миром и с нами самими во Втором пришествии Господа. Тогда мир весь явится видимым алтарем, на котором приносится прославленное человеческое естество Господа»[8].

Жертва Спасителя осуществляется на уровне небесной и земной реальности, поэтому и евхаристия, которая имеет жертвенный характер, совершается одновременно во времени и в вечности. Ее сверхвременный характер коррелирует с характером темпоральным. Поэтому данную жертву прот. С. Булгаков именует одновременно временной и сверхвременной, кровной и бескровной, небесной и земной, телесной и духовной. Евхаристическая жертва может быть воспринята в свете данных антиномий. По замечанию Н. А. Вагановой, догмат, который незаметно превратился у о. Сергия Булгакова в «евхаристическую антиномию», лишь «выражает с предельной ясностью» общезначимую софиологическую антиномию — «единство и онтологическое тожество различных и противоположных начал Божественного и тварного»[9]. Таким образом, тайна и уникальность жертвенного характера евхаристии может быть понята в свете этой диалектики.

Евхаристическая жертва носит не только Богочеловеческий, но и Божественный характер. Она совершается в вечности, несмотря на то, что и раскрывается в земной реальности. В Боговоплощении реализуется предвечный кенозис Логоса в Его внутритроичном бытии посредством земного кенозиса Христа. Христологический кенозис проявился в том, что Спаситель, приняв «зрак раба», умалил Себя до крестной смерти (Флп. 2:9–11). Божественное Откровение устанавливает мистическую связь между сверхвременым и временным характером евхаристической жертвы. В евхаристии осуществляется синтез предвечного бытия Пресвятой Троицы с творением на путях кенотической жертвы, в основе которой лежит добровольное самоумаление Господа. Жертва, принесенная на Голгофе, теснейшим образом взаимосвязана

с тринитарным предвечным кенозисом. Таким образом, евхаристия предстаёт как Богочеловеческая жертва, в которой Церковь как собрание верующих под видом хлеба и вина приносит свою жизнь в жертву Богу. В ответ Бог подаёт верным Самого Себя.

Библиография

1. Булгаков С., прот. Евхаристическая Жертва // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. — С. 47–52.
2. Булгаков С., прот. Что такое «воспоминание» (anamnhsij)? // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. — С. 32–38.
3. Булгаков С. У кладезя Иаковля // Христианское воссоединение». Париж 1933. — 82 с.
4. Ваганова Н. А. Таинство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. М.: ПСТГУ, 2013. № 48 (4). — С. 53–87.
5. Воронов Л., прот. Догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2002. — 206 с.
6. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.
7. Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. — С. 145–164.
8. Никон (Касярум), иером. Внутритроичный кенозис» в богословии прот. С. Булгакова // Ипатьевский вестник. Кострома: Костромская духовная семинария, 2020. № 3. — С. 33–48.
9. Савва (Мажуко), архим. Евхаристия в контексте экуменических взглядов прот. Сергия Булгакова // Истина и диалог. Сборник материалов XIII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге. СПб.: РХГА, 2013. — С. 71–102.
10. Gorodetzky N. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938. — 356 p.

Примечания и библиографические ссылки

1. Булгаков С., прот. Что такое «воспоминание» (anamnhsij)? // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. С. 34.

2. Булгаков С., прот. Евхаристическая Жертва // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. С. 34.

3. Булгаков С., прот. Евхаристическая Жертва // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. С. 39.

4. Ваганова Н. А. С. Н. Булгаков «Византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. М.: ПСТГУ, 2004. № 2. С. 196.

5. Булгаков С., прот. Евхаристическая Жертва // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. С. 41.

6. Никон (Касярум), иером. Внутритроичный кенозис» в богословии прот. С. Булгакова // Ипатьевский вестник. Кострома: Костромская духовная семинария, 2020. № 3. С. 33.

7. Булгаков С., прот. Евхаристическая Жертва // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. С. 43.

8. Булгаков С., прот. Евхаристическая Жертва // Евхаристия. Париж: YMCA-PRESS, Русский путь, 2005. С. 45.

9. Ваганова Н. А. Таинство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. М.: ПСТГУ, 2013. № 48 (4). С. 53; Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34; Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. С. 145–164.

История Церкви

УДК 271.2–788+271.2–522

Алексей Вячеславович Денисов,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии

Причины запустения Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой Горе Афон в XVIII веке

Аннотация: В XVIII веке численность русских монахов на Святой Горе Афон значительно сократилась. В результате Русский монастырь св. Пантелеимона перешел в руки греков. В конце столетия греческая братия была вынуждена покинуть старую обитель и переселиться на побережье. Вследствие бедственного положения монастыря и упадка в нем монашеской жизни была предпринята попытка его ликвидации.

В статье рассматриваются причины произошедших событий. На основании источников XVIII–XIX вв. и новейших опубликованных документов исследуются: внешнеполитические факторы, оказавшие влияние на положение русских святогорцев; особенности киновии и идиоритма как двух различных укладов монастырской жизни; природные и географические условия, в которых находился Русский монастырь.
Ключевые слова: христианство, монашество, монастырь, Афон, Святая Гора, Пантелеимонов монастырь.

Alexey Vyacheslavovich Denisov,
Undergraduate Student at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Causes of the Desolation of the Russian Saint Panteleimon Monastery on Holy Mount Athos in the 18th Century

Abstract: In the 18th century the number of Russian monks on Mount Athos decreased considerably. As a result, the Russian monastery of St. Panteleimon was taken over by the Greeks. At the end of the century the Greek brethren were forced to leave the old monastery and move to the coast. Due to the plight of the monastery and the decline of monastic life there, an attempt was made to liquidate it. The article examines the reasons for these events. On the basis of the sources of the 18th — 19th centuries and the latest published documents the following is examined: foreign policy factors that influenced the situation of the Russian Holy Mountain monks; the peculiarities of cenobitic and idiorrhythmic monasticism as two different ways of monastic life; the natural and geographical conditions in which the Russian monastery was situated.

Key words: Christianity, Monasticism, Monastery, Mount Athos, Holy Mountain, St. Panteleimon Monastery.

Русский монастырь на Афоне существует в истории как бы в трех лицах: с X по XII век русские святогорцы подвизались в древнерусской Лавре Пресвятой Богородицы, известной также под наименованием Ксилургу; с 1169 г. по 1790 г. статус русской обители носил древний Свято-Пантелеимонов монастырь, известный более под наименованием Нагорный или Старый Руссик; последние двести лет русские иноки спасаются в нынешнем Прибрежном Свято-Пантелеимоновом монастыре[1].

XVIII век в истории Афона был наполнен самыми различными событиями. Это было время так называемых «колливадских споров»[2]. Не перестают появляться на Святой Горе и великие святые[3]. Не исчезает с Афона и русское монашество, хотя в начале века оно до крайности сокращается, однако, благодаря деятельности прп. Паисия (Величковского)[4], число русских монахов постепенно начинает возрастать. Например, прп. Никодим Святогорец не раз с большой любовью и почтением упоминает в своих трудах русских иноков как носителей подчас забытых греческими насельниками Афона традиций[5].

Но любопытно иное: практически нигде нет упоминаний о Русском монастыре Святого Пантелеймона. Он как будто выпадает из истории Афона XVIII века, оставаясь лишь на страницах патриарших и господарских грамот и хозяйственных документов. По свидетельству русского паломника Василия Григоровича-Барского, братия монастыря уже в 1720-х гг. не была чисто русской, скорее ее можно назвать русско-болгарской: «Тамо в монастире Русском обретох тогда четири токмо, иже пребывают законники (т. е. монахи): два от Руси, а два от Болгаров, и игумен Болгарин бяше»[6].

Создается впечатление, что русские монахи вплоть до возрождения обители в начале XIX века обходили былое пристанище своих соотечественников стороной, и это, в общем, соответствует действительности. Возможно, это было вызвано особножительным (идиоритмическим) уставом, которого придерживались греки-насельники Пантелеймонова

монастыря. Не останавливались в нем и сколько-нибудь известные персоны. Разумеется, последнее отчасти было следствием бедственного положения обители. Но чем было вызвано само это бедственное положение?

Одной из причин ухода русских иноков из монастыря был фактический разрыв дипломатических отношений между Российской и Османской империями в результате русско-турецких войн. Крайнее затруднение сообщения между Россией и подвластными Турции землями фактически свело на нет приток русских монахов на Святую Гору. Так, в частности, Василий Григорович-Барский, через двадцать лет вновь посетивший обитель, сообщает: «Монастырь сей там вообще всеми, греками, сербами и болгарами, называется Русским, не потому, что он был создан русскими царями, но потому, что изначально там русы, лучше же сказать, российские иноки, в течение множества лет жили и обладали им вплоть до 1735 года. Потом же, когда уменьшилось (число) российских монахов, когда стало невольно им приходить из своего отечества в чужие страны, взяли его в свою власть греки[7], и до сего дня им обладают»[8].

Кроме того, сохранилось одно малоизвестное свидетельство, согласно которому монастырь был оставлен в 1730 г.: «В 1730 (году), в мае (месяце), изгнали монахов из обители, именуемой великое Роси, и засели внутри измаильтяне, и устроили минарет в церкви»[9]. При этом неизвестно, прибегли ли турки к каким-либо репрессиям в отношении братии, но новое заселение монастыря произошло только после ухода турок. О прежних же насельниках, которые еще оставались на Святой Горе, упоминает Василий Григорович-Барский в своем описании, говоря, что он обрел на Афоне «немало иноков российскых, воздержнаго и богоугоднаго жития, семо и овамо по горах скитающихся, и от труда рук своих зело нуждно и прискорбно питающихся, и от всех презираемых...»[10].

Впрочем, помимо препятствий, связанных с доступом на территорию государства, находившегося в состоянии войны с Российской империей (1735–1739), были и другие трудности. В частности, инок Парфений (Агеев), путешественник уже начала XIX века, сообщает: «В царствование Российского императора Петра I-го, в начале осьмнадцатаго столетия,

был на Афоне один путешественник, киевский гражданин, Василий Григорьевич Барский. В первое его прибытие в Святую Гору Афонскую, он в русском монастыре зимовал, с русскими читал и пел, и все братия были русские[11]; но когда пришел во второй раз, чрез двадцать лет, то уже русского ни единого не было, и игумен был грек, и жаловался, что русские совсем оставили свою обитель, и не дают никакой помощи. А причина была та, что переменились в России гражданские законы: не стали даваться жалованные грамоты, и не стали русские самоизвольно выходить за границу. От того русские оставили Руссик; а хотя один или два и приходили, но как странники, скитались по Святой Горе; потому что обитель содержать — много требуется расходов: от того оставили обитель пусту; и тогда прочие монастыри разобрали много ее земли, и доныне обладают ею»[12].

Следует отметить, что соответствующие постановления российского правительства в те годы действительно значительно сократили поток монахов и паломников, которые направлялись в Дунайские княжества и турецкие земли. Однако, выезд за границу, пусть и нелегальный, но был возможен — такой вывод можно сделать на основании судеб многих русских монахов, подвизавшихся в те же самые годы в молдавских скитах.

С 1735 г. греческие монахи в монастыре Св. Пантелеймона взяли окончательный перевес над русскими, и с течением времени русские иноки были совершенно вытеснены из обители. Новые насельники монастыря оставили прежний строгий киновиальный образ жизни и учредили идиоритм. Многоначалие, которое было вызвано самим строем новой монастырской жизни, в виде соборного управления представительными старцами монастыря[13] никогда не способствовало процветанию монастырей, а всегда вело их к упадку материального благосостояния, строгой монашеской дисциплины, к водворению в них внутренних беспорядков и нестроений, мешающих правильному и мирному развитию обителей. В своем труде «Русские на Афоне» известный историк и литургист А. А. Дмитриевский замечает: «Русская Пантелеймоновская обитель

не явила собою счастливого исключения, а пошла обычною дорогою, которая привела ее к обнищанию и полнейшему разорению»[14].

В 1760–1770-х гг., несмотря не непрекращающиеся пожертвования молдавских господарей, особенно же фанариотского рода Каллимахов, Русский монастырь продолжал пребывать в бедности, причем некогда выгодное его расположение в горах, служившее достаточной защитой от морских разбойников и ограждавшее от излишних посещений, обратилось в существенный недостаток. Доставка всего необходимого была крайне затруднена. Монастырь, имеющий такое расположение, должен был иметь укрепленную и удобную мулью тропу (наподобие тех, что вели в монастыри Филофей и Констамонит, также находящиеся в горах), равно как и достаточное количество вьючных животных для перевозки грузов. Однако, место, на котором стоял Руссик, Василием Григоровичем-Барским характеризовалось так — «высокое горное место и от земли неудобоприходное»[15]. Монастырь, лишенный удовлетворительных путей подъезда и, соответственно, подвоза грузов, был обречен на нищету и дальнейшее обветшание и разрушение, так как самые обычные консервационные и реставрационные работы, не говоря уже о строительных, оказывались до крайности затруднены. Кроме того, особножительный (идиоритмический) строй также не способствовал процветанию обители. Таким образом, проблема элементарного выживания братства встала чрезвычайно остро.

Выход был найден в переселении на побережье. Переселение это произошло, по всей вероятности, около 1770 г. В подтверждение этой версии в известном описании Русского монастыря XIX века приводится следующее свидетельство: «...судя по тому, что скончавшийся в 1856 году 115-летний старец Дамаскин (в схиме Давид) более 90 лет неисходно проживавший на Святой Горе, сказывал, что он в своих молодых летах хаживал на всенощные бдения в старый нагорный Руссик, — переселение оттуда в прибрежный монастырек совершилось во второй половине XVIII столетия, то есть около 1770 года»[16]. Далее там же говорится и о дальнейшей судьбе покинутого насельниками монастыря:

«Оставленною и обреченною на запустение обителью, в конце того же столетия, завладел один святогорский чебан (пастух), находя, что долина, прилегающая к монастырю, и окружающие его леса составляют весьма удобное пастбище для его 3000-го стада козлов»[17].

Впрочем, анализ документов, хранящихся в библиотеке Русского монастыря на Афоне, позволяет установить, какое именно событие сделало оставление Старого, или Нагорного, Руссика практически неизбежным, а также попутно уточнить дату переселения братии монастыря на новое место.

Речь идет об одном из величайших бедствий, постигших Русскую обитель в XVIII веке. Как свидетельствуют доступные в настоящее время источники, в 1773 г. Руссик стал жертвой страшного пожара, во время которого сгорел соборный храм Св. Великомученика и Целителя Пантелеймона. В обращении Константинопольского патриарха Софрония II (1775–1780) к пастве о помощи в сборе пожертвований, которую следует оказать монахам Руссика — скевофилаксу Власию и Стефану, датируемом 1776 г., говорится следующее:

«...Итак, как на Святой Горе Афон располагается и священный и достопочтенный наш патриарший и ставропигиальный монастырь, чтимый во имя святого Пантелеймона и называемый Русским, который в неурядицах времени и обстояниях впал в жесточайшую нужду, а кроме того, и церковь уже три года как сгорела и до сих пор лежит в развалинах, так что сослужащие в нем преподобнейшие отцы со всех сторон пребывают в затруднении, не в состоянии ответить на угрожающие (обители) жесточайшие нужды, но находятся в крайнем недостатке и в совершенном затруднении относительно того, что им следует делать. И конечно, Бог их надежда на сострадание, и ваша помощь, вас, нищелюбивых и любомилосердных христиан. И вот, посылают они из своей среды двух этих преподобнейших иеромонахов, кир-Власия, скевофилакса этого монастыря, и кир-Стефана, несущих с собою и святую главу святого Пантелеймона, и честной крест с честным Древом, для того чтобы обойти вокруг ради милостыни и помощи вышеназванному монастырю»[18].

Приведенное свидетельство позволяет с достаточной долей уверенности датировать переход братии Русского монастыря на побережье 1777 г., а также дает удовлетворительное объяснение как всей последующей активности монахов обители, так и, в частности, их отказу от возобновления Старого Руссика. Кроме того, становятся понятными нередкие упоминания в документах конца XVIII — начала XIX века «пепелища» на месте, где некогда процветала Русская обитель. То, что ранее воспринималось как достаточно вольная метафора конечного разорения, оказывается передачей реального положения вещей.

Более того, афонское предание сохранило память о страшном землетрясении, будто бы довершившем уничтожение старой обители. Это стихийное бедствие, вероятно, разразилось около 1790 г. и заставило обрушиться еще стоявшие постройки. Таким образом, к концу XVIII века Старый Руссик оказался уже совершенно непригодным для жизни.

Итак, приведенные выше свидетельства позволяют сделать вывод: монахи Русской обители начали обустраиваться на берегу около 1777 г., после возвращения скевофилакса Власия с милостыней в монастырь.

Как писал инок Парфений (Агеев), «греки... принуждены были оставить русский великий царский монастырь древний и сошли к морю, и выстроили малую обитель, тоже во имя святого Пантелеймона»[19]. Казалось бы, переселение на берег моря должно было разрешить все затруднения братии Русского монастыря, тем более что благотворения Каллимахов продолжались, и заключались они не только в ежегодной милостыне, в конце XVIII века возросшей до 250 левов, но и в передаче Руссику подворий, в освобождении последних от налогообложения и тому подобном существенном вспомоществовании[20]. Несомненно, в планы Каллимахов входило и полное восстановление обители на новом месте (что и было ими осуществлено, но несколько позже, в первые десятилетия XIX века). Однако братия, переселившаяся в «монастырек» Вознесения, получив относительный покой в результате избавления от тяготевшего над нею на протяжении многих лет налогового гнета[21], предпочла тяжким трудам по восстановлению обители достаточно вольготную жизнь,

свойственную особножительному (идиоритмическому) монашеству, которая, как уже говорилось выше, вовсе не способствовала процветанию монастыря и по сути (вместе с невыгодным местоположением обители) едва не привела к его разорению на старом месте.

Около 1794 г. обострились территориальные споры монастыря Св. Пантелеймона с соседней обителью — Ксенофонтом, что было вызвано как раз попытками монахов Руссика утвердиться на новом месте, на побережье. К счастью, патриарх Герасим III (1794–1797) в 1795 г. подтвердил правоту Русской обители, причем в своем решении он опирался на выводы авторитетной комиссии, назначенной Священным Кинотом для изучения этих разногласий и состоявшей из шести «достойных мужей».

А в 1800–1801 гг., то есть буквально накануне судьбоносных для Русского монастыря событий, возобновился застарелый конфликт между Руссиком и Ксенофонтом. Яркую картину событий того времени дает фирман турецкого султана Селима III (1801 г.) кадию Салоник. В этом документе идет речь о необходимости прекратить вмешательство монахов монастыря Ксенофонт в земельные угодья Русского монастыря[22].

Несмотря на такое урегулирование имущественного спора, положение монастыря продолжало неуклонно ухудшаться. В рамках идиоритмического уклада никакие доходы с принадлежащих обители имений не могли, как видно, улучшить ситуацию. К концу XVIII века часть братии покинула монастырь, а оставшиеся монахи пребывали в непрестанных ссорах.

Разумеется, то обстоятельство, что старый Нагорный Руссик был заброшен и неотвратимо превращался в руины, а новый так и не был обустроен, несмотря на немалые вклады молдавских правителей, не могло остаться незамеченным. Протат[23] счел, что монастырская жизнь в этой древней обители фактически прекратилась, и предпринял попытку ликвидировать обитель также и юридически, предложив Константинопольскому патриарху исключить Русский монастырь из числа кириархальных афонских обителей, а земли, находящиеся во владении Руссика, распродать. К счастью, катастрофы не произошло, так как

патриарх Каллиник, занимавший тогда Вселенский престол, решительно отверг инициативу Афонского Протата, выразив в синодальном собрании мнение, что «неприлично и неполитично было бы упразднить русскую Афонскую обитель в такое время, когда Россия, своими последними войнами с Турцией, приобрела столь решительное влияние на судьбу восточных христиан»[24].

Более того, патриарх Каллиник приложил все усилия для подлинного возрождения обители, непременным условием которого, как обычно бывает в таких случаях, было, несомненно, возвращение к киновиальному уставу. Решения, принятые на заседании постоянного Синода, были зафиксированы в специальном Сигиллионе от 1803 г., который, в отличие от многих других подобных официальных документов, довольно живо описывает злоключения монастыря и главные принципы, которые, по мнению патриарха, следовало положить в основу его возрождения. Этот документ знаменовал собой начало совершенно новой эпохи в истории древней обители[25].

Находившийся на грани полного уничтожения Русский монастырь не только уцелел, но и возвратился к общежительному уставу, что послужило залогом его возрождения и благополучия в дальнейшем. Грамотным и своевременным оказалось не только восстановление киновиального порядка, но и назначение игуменом святого и деятельного мужа — иеромонаха Саввы, к которому патриарх Каллиник испытывал подлинную и глубокую симпатию, как явствует из писем патриарха новоназначенному «киновиарху» Русской обители.

По исполнении поручения патриарха об изгнании из обители убежденных сторонников идиоритмического уклада в монастыре, кроме о. Саввы и его ученика, осталось лишь два монаха. На следующий год после поставления архимандрита Саввы обитель стала пополняться преданными ему монахами, близкими ему по духу.

Таким образом, подводя итог изучению причин запустения монастыря, можно констатировать, что в результате русско-турецких войн и трудностей с выездом за границу в XVIII веке, приток русских иноков

на Афон значительно сократился. Греки с течением времени полностью вытеснили русских из монастыря Св. Пантелеймона (в Старом Нагорном Руссике) и вместо общежительного киновиального устава учредили идиоритм. Неудобное расположение монастыря в горах, а также различные бедствия (пожар, землетрясение), вынудили монахов переселиться на побережье. К началу XIX века недостатки идиоритмического образа жизни поставили обитель на грань полного разорения.

Библиография

1. Акты Русского на Святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1873. — 648 с.

2. Василий (Григорович-Барский), монах. Странствования Василья Григоровича-Барского по Святым местам Востока с 1723 по 1747 г. Ч. I: 1723–1727 гг. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1885. — 428 с.

3. Василий (Григорович-Барский), монах. Странствования Василья Григоровича-Барского по Святым местам Востока с 1723 по 1747 г. Ч. III: 1744 г. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1887. — 413 с.

4. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.

5. Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена священноархимандриата Макария (Сушкина). [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Dmitrievskij/russkie-na-afone-ocherk-zhizni–i-dejatelnosti–igumena-svjashennoarhimandriata-makarija-sushkina/ (дата обращения: 03.02.2022).

6. История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 года. Серия: Русский Афон XIX–XX веков. Святая гора Афон: издание Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2015. Т. V. — 802.

7. Парфений (Агеев), схиигумен. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле. Т. I. [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Parfenij_Ageev/skazanie-o-stranstvii–i-puteshestvii-po-rossii–moldavii-turtsii–i-svjatoj-zemle-tom-1/ (дата обращения: 03.02.2022).

8. Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеймона на святой горе Афонской. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1995. — 270 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. В настоящее время Ксилургу и Старый Русик являются скитами Пантелеимонова монастыря.
2. Прений о частом причащении Святых Христовых Таин, о поминовении усопших по воскресным дням и т. п.
3. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34.
4. Прп. Паисий (Величковский) жил на Афоне с 1746 по 1763 г.
5. Например, чина чтения Двенадцати псалмов.
6. Василий (Григорович-Барский), монах. Странствования Василья Григоровича-Барского по Святым местам Востока с 1723 по 1747 г. Ч. I: 1723–1727 гг. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1885. С. 247.
7. Такое же искушение постигло, например, грузинский народ, который утратил права на древний Иверский монастырь.
8. Василий (Григорович-Барский), монах. Странствования Василья Григоровича-Барского по Святым местам Востока с 1723 по 1747 г. Ч. III: 1744 г. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1887. С. 296.
9. История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 года. Серия: Русский Афон XIX–XX веков. Святая гора Афон: издание Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2015. Т. V. С. 11.
10. Василий (Григорович-Барский), монах. Странствования. Ч. III: 1744 г. С. 297.
11. В отдельных деталях эта передача сведений Барского не совсем точна.
12. Парфений (Агеев), схиигумен. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле. Т. I. [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Parfenij_Ageev/skazanie-o-stranstvii–i-puteshestvii-po-rossii–moldavii-turtsii–i-svjatoj-zemle-tom-1/ (дата обращения: 03.02.2022).
13. Так называемыми проэстосами, которые раз в год по очереди передают друг другу свою власть.
14. Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена священноархимандриата Макария (Сушкина). [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Dmitrievskij/russkie-na-afone-ocherk-zhizni–i-dejatelnosti–igumena-svjashennoarhimandriata-makarija-sushkina/ (дата обращения: 03.02.2022).
15. Василий (Григорович-Барский), монах. Странствования. Ч. III: 1744 г. С. 301.

16. Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеймона на святой горе Афонской. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1995. С. 49–50.
17. Русский монастырь. С. 50.
18. АРПМА. Оп. 44. Д. 1. Док. 3820. Л. 204–205. Цит. по: История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Т. V. С. 29.
19. Парфений (Агеев), схиигумен. Сказание о странствии. Т. I.
20. История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Т. V. С. 31.
21. Сведения из Сигиллиона патриарха Каллиника 1803 г. Цит. по: Акты Русского на Святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1873. С. 236.
22. АРПМА. Оп. 18. Д. 5. Док. 589. Цит. по: История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Т. V. С. 33–35.
23. Священный Кинот (греч. Ἱερὰ Κοινώτης), или Протат — центральный исполнительный соборный орган управления Святой Горы Афон, в который входят представители (антипросопы) двадцати монастырей Афона, избираемые каждый год своими монастырями. Располагается в Карее, действует постоянно, заседает три раза в неделю. Каждый антипросоп избирается своим монастырем в течение 15 первых дней января сроком на один год.
24. Русский монастырь. С. 51–52.
25. Оригинал хранится в архиве Русского монастыря на Афоне (№ 411).

История Церкви

УДК 271

Игумен Вассиан (Бирагов Валерий Сергеевич),
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Великий русский пасхалист священномученик Димитрий Лебедев: к 150-летию со дня рождения

Аннотация: В статье рассматривается творческая биография русского исследователя литургики священномученика Димитрия Лебедева. Особое внимание уделено исследованиям священномученика Димитрия, связанным с пасхальной тематикой. Демонстрируется, что научные подходы, выдвинутые священномучеником Димитрием, не потеряли своей

актуальности, тогда как критика его концепций оказалась несостоятельной.
Ключевые слова: священномученик Димитрий Лебедев, литургика, пасхалия, богословие, древняя Церковь.

Hegumen Vassian (Valery Sergeevich Biragov),
PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Great Russian Paschalist Hieromartyr Dimitry Lebedev: to the 150th anniversary of the birth

Abstract: The article deals with the creative biography of the Russian researcher of liturgy, Hieromartyr Demetrius Lebedev. Particular attention is paid to the studies of the Holy Martyr Demetrius related to the Easter theme. In addition, it is demonstrated that the scientific approaches put forward by the sant martyr Demetrius have not lost their relevance, while the criticism of his concepts turned out to be untenable.
Key words: Hieromartyr Dimitry Lebedev, Liturgy, Paschalia, Theology, ancient Church.

Осень 1918 года. Профессор Дмитрий Александрович Лебедев заканчивает работу над довольно объемной статьей, озаглавленной им *Апостольские постановления и псевдо-Игнатий*[1]. Переписав работу набело, экономя буквально каждый клочок бумаги, он делает горький вывод о судьбе этой статьи[2], как и недавней, предыдущей (*К вопросу о символе Лукиана*): «Но, конечно, по известным обстоятельствам, и эта работа, как предлагаемая, остается в рукописи». Известные обстоятельства, конечно, связаны с советской властью, лишь временами мирившейся с существованием Церкви, и полностью отрицающей всякую церковную науку. В рукописи эта работа, *Апостольские постановления и псевдо-Игнатий*, хранится

уже более ста лет, а предыдущая, *К вопросу о символе Лукиана*, по всей вероятности, утеряна.

Трудно с кем-либо сопоставить этого великого русского ученого, хронолога, пасхалиста, патролога, священномученика, протоиерея Димитрия Александровича Лебедева, так много сделавшего для отечественной церковной науки и до сих пор остающегося в историческом забвении[3].

Широту охвата его научной мысли определяют два основных направления его творчества: история Церкви в эпоху Триадологических споров (борьба с арианской ересью) и вопросы церковной хронологии. Промыслом Божиим эти два направления уже однажды сошлись вместе при самом рождении церковной богословско-догматической науки, в повестке Первого Вселенского собора в Никее, собранного по окончании эпохи гонений. Оба указанных направления деятельности собора, борьба с арианской ересью и вопрос о едином для всей Церкви дне праздника Пасхи, отразили некую полноту церковной проблематики для своей эпохи. И вот, по прошествии почти 1600 лет, перед началом нового гонения на Церковь, русский ученый вновь утверждает их актуальность.

В конце XIX в. богословов и церковных историков занимал вопрос о происхождении арианства. Вопрос как будто давно лежал на поверхности их общих научных интересов, однако глубоко уходил корнями в терминологическую толщу различных богословских формулировок, разобраться в которых брался далеко не каждый специалист, сведущий в тонкостях древнегреческого языка. Заманчиво простым казался формальный подход, а именно, в основу происхождения арианства положить слова самого Ария, называвшего себя и своего защитника Евсевия Никомидийского «солукианистами»[4], то есть последователеми сщмч. Лукиана антиохийского. Дальше всех в этом направлении пошел немецкий ученый Адольф Гарнак, считавший антиохийскую богословскую школу родиною арианства, а ее главу сщмч. Лукиана «Арием до Ария»[5]. То, что этим поверхностным выводом отбрасывалась тень (да еще какая!) на прославленного Церковью священномученика,

по-видимому, нисколько не смущало протестантского немецкого богослова. Однако на защиту чести Церкви и ее прославленного святого выступает русский ученый, впоследствии также священномученик, проф. Д. А. Лебедев. В ряде статей[6] он опровергает А. Гарнака и разделяющих его мнение. Проф. Д. А. Лебедев детально анализирует, богословские выражения, приписываемые Лукиану, он реконструирует, насколько это возможно, так называемый «символ Лукиана» и убедительно показывает неосновательность попыток доказать причастность последнего к происхождению арианского учения. В неизданной рукописи *Апостольские постановления и псевдо-Игнатий* 1918 года русский ученый вновь возвращается к этой теме. На этот раз он ведет полемику с немецким ученым Ф. Каттенбушем, который перепутал с символом Лукиана крещальный символ *Апостольских постановлений*[7]. Еще раз Д. А. Лебедев предостерегает от поспешного и ложного вывода относительно происхождения арианства из учения Антиохийской школы и ее главы сщмч. Лукиана, что было очень важно для защиты чистоты церковного вероучения.

Глубокая церковность научного творчества сщмч. Димитрия Лебедева проявилась также при изучении очень важного, но достаточно запутанного пасхального вопроса. Он обращается к пасхальной теме практически во всех своих работах. Читая труды ученого, не перестаешь удивляться напряженной работе его мысли и глубине проникновения в проблему. Как известно, при изучении научного вопроса, уходящего корнями вглубь столетий, специалист обычно сталкивается с дефицитом источников и их достоверности. Д. А. Лебедеву при исследовании пасхального вопроса часто приходилось отделять источники, принятые Церковью, от ложных и еретических. Промыслительно, в этом деле проф. Д. А. Лебедеву пригодился опыт изучения эпохи арианских споров.

К началу XX в. пособий по изучению православной пасхалии было написано достаточно много, однако качество ее объяснения оставляло желать лучшего. По этому поводу сщмч. Димитрий Лебедев счел даже необходимым опубликовать свою переписку с В. В. Болотовым, в которой последний, в частности, отмечает: «…пасхалия у нас не в авантаже

обретается. Вздору печатают в пасхалиях в достаточной степени. В программе моих затей...стоит и *Православная пасхалия на исторических основаниях*...»[8]. К сожалению, этому замыслу В. В. Болотова не суждено было осуществиться в связи с его преждевременной кончиной. Но можно с уверенностью утверждать, что задачу осмысления православной пасхалии именно с научно-исторической точки зрения фактически решил Д. А. Лебедев. Серьезно заняться этой темой, скорее всего, его побудило желание объяснить и отстоять православную пасхалию как великое творение святых отцов Александрии, Сирии, всей Византии, которое создавалось на протяжении нескольких веков. Ему удалось показать, что в основных принципах построения православной пасхалии святые отцы запечатлели взгляд Церкви на христианскую Пасху и тем самым придали им глубочайший богословский смысл.

Для церковной практики актуальность трудов сщмч. Д. А. Лебедева на пасхальную тему определяется и дискуссией о необходимости изменения православной пасхалии, поскольку в ее основе лежит «астрономически неточная» александрийская пасхалия. Эта дискуссия, как и на рубеже XIX–XX столетий, так и сейчас привлекает внимание научного сообщества к пасхальной проблематике. В качестве аргумента сторонники изменения пасхалии ссылаются на правила установления дня христианской Пасхи, сформулированные византийским писателем М. Властарем (первая половина XIV в.). В своей работе «Алфавитная Синтагма»[9] он, в частности, отмечает: «Четыре ограничения положены для нашей Пасхи, которые требуются необходимо. <...> Первое — мы должны праздновать Пасху после весеннего равноденствия; второе — совершать не в один день с иудеями; третье — не просто после равноденствия, но после первого полнолуния, имеющего быть после равноденствия; четвертое — и после полнолуния не иначе, как в первый день седмицы по иудейскому счету»[10]. В ряде современных работ утверждается, что на этих правилах в конце III — начале IV вв. была основана александрийская пасхалия и что они сохраняются в полной силе до нашего времени.

Если руководствоваться правилами, сформулированными М. Властарем, то необходимо признать, что астрономические данные, которыми пользовались создатели александрийской пасхалии в эпоху Никейского собора (325 г.), устарели. К примеру, в наше время день весеннего равноденствия сместился с 21 марта на 7 марта юлианского календаря, а астрономические полнолуния опережают пасхальные полнолуния александрийского лунного цикла примерно на 4–5 дней. В связи с этим высказываются предложения привести православную пасхалию, сохраняющую неизменными александрийские пасхальные границы, в соответствие с астрономической точностью, как это сделала в свое время Католическая Церковь. Действительно, следуя вышеизложенным правилам, цель григорианской реформы 1582 г. («не только восстановить равноденствие на издревле назначенном ему месте,... и XIV луне вернуть ее место,... но и установить также способ и правила, которыми будет достигнуто, чтобы в будущем равноденствие и XIV луна со своих мест никогда не сдвигались»[11]) была практически реализована.

Но существует и другой взгляд на решение этой проблемы. Его предложил в свое время сщмч. Димитрий Лебедев. Он сформулировал основной закон православной пасхалии так: «По правилам принятой у нас александрийской пасхалии, Пасха празднуется в первое воскресенье после 14-го дня луны, следовательно, в 15–21 дни луны циклического александрийского нисана»[12]. [13]

Между приведенными правилами М. Властаря[14] и Д. А. Лебедева есть принципиальное различие. Первые четыре правила ставят праздник христианской Пасхи в зависимость от временн*о*го фактора, в частности, от дня празднования иудейской Пасхи и от моментов наступления астрономических явлений — весеннего равноденствия и полнолуния. Правило же, сформулированное Д. А. Лебедевым, освобождает день Святой Пасхи от такой зависимости, так как вычисленные однажды по александрийскому циклу пасхальные границы, они же дни 14-й луны, полагаются неизменными и периодически повторяемыми во всех Великих Индиктионах. Тем самым утверждается принцип неизменности православной пасхалии.

Д. А. Лебедев, развивая и углубляя исследования пасхальной темы, защитил православную пасхалию. Он привел факты, опровергающие мнение о соответствии александрийской пасхалии правилам М. Властаря. Вслед за В. В. Болотовым, он показал, что в III–IV вв. Пасха Александрийской Церкви нередко совпадала с еврейской Пасхой. Так, праздники приходились на один день в следующие годы: 289, 296, 316, 319, 323, 343, 347, 367, 370, 374, 394[15]. Д. А. Лебедев отмечает, что в 495 г. христианская Пасха (26 марта) справлялась даже раньше иудейской Пасхи (28 марта)[16]. Последнее совпадение обоих праздников было в 783 г. Затем совпадения прекращаются только из-за того, что в середине IV в. евреи ввели новый календарь, в котором средний синодический[17] месяц короче лунного месяца александрийского цикла примерно на 0,37 мин., и поэтому через каждые 323 года отставание нашей пасхальной границы от иудейского 14-го нисана увеличивается на один день[18].

Не подтверждается фактами и правило, предписывающее справлять Пасху после первого, следующего за равноденствием полнолуния. По этому поводу Д. А. Лебедев отмечает, что уже в IV в. Пасху в Александрии довольно часто справляли либо в день астрономического полнолуния, либо даже раньше. В ту эпоху 14-я луна александрийского циклического нисана почти никогда не совпадала с астрономическим полнолунием[19]. Последнее немного запаздывало и обыкновенно приходилось на 15-й или даже на 16-й день луны александрийского цикла. Д. А. Лебедев объясняет это тем, что создатели александрийской пасхалии, вероятнее всего, считали дни луны не от появления нового серпа на небе, а от истинного новолуния. В таком случае астрономическое полнолуние наступает не в 14-й день каждого месяца лунного цикла, а в среднем через 14 дней 18 часов[20]. Со временем, наоборот, астрономическое полнолуние стало опережать пасхальную границу, так как средний астрономический синодический лунный месяц, как отмечалось ранее, короче лунного месяца александрийского цикла примерно на 0,37 мин. (0,00026 суток). В настоящее время истинное полнолуние опережает пасхальную границу александрийского цикла примерно на пять дней.

Таким образом, Д. А. Лебедев доказал несостоятельность правил М. Властаря и указал на сомнительную правоту тех, кто им следует в пасхальном вопросе[21].

Основное направление в пасхальной тематике, которым занимался о. Димитрий — исследование древних пасхальных циклов, наиболее известными из которых являются 19-летние лунные циклы: сирийский, Анатолия Лаодикийского и александрийский. Наиболее древним из них считается сирийский цикл. Его придерживались иудеи и часть христиан (т. н. протопасхиты) Сирии, Месопотамии, Киликии в конце III–IV вв. По этому циклу Пасха могла наступить на 30–35 дней раньше праздника других Церквей. Именно с протопасхитами на Никейском соборе вели полемику сторонники александрийской пасхалии, в основе которой лежит александрийский лунный цикл. Однако в творчестве Д. А. Лебедева особое внимание уделено циклу Анатолия Лаодикийского. Его наиболее известная работа — *Из истории древних пасхальных циклов: 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского* — была представлена к защите как магистерская диссертация. Архимандрит Иларион (Троицкий), будущий сщмч. Иларион, охарактеризовал автора диссертации как выдающегося ученого. Он отмечал: «Лишь исключительные и разносторонние познания о. Д. А. Лебедева в вопросах технической хронологии и пасхалии и даже астрономии…позволили ему выступить со своим самостоятельным опытом реконструкции Анатолиевой еннеакэдекаетириады[22]»[23]. Саму же диссертацию архимандрит Иларион (Троицкий) оценил так: «Работа о. Д. А. Лебедева является единственным на земном шаре исследованием, посвященным специально Анатолиевой еннеакэдекаетириаде. Такого исследования еще не было и, можно с уверенностью сказать, долго и не будет»[24]. Действительно, из скудных сведений церковной истории Евсевия Кесарийского о цикле Анатолия Лаодикийского[25], о. Димитрию удалось не только определить основополагающие характеристики цикла (начало цикла, день весеннего равноденствия, порядок вставки дополнительного месяца) и реконструировать его, но и доказать, что все древние пасхальные лунные циклы (сирийский, александрийский и цикл Анатолия

Лаодикийского) построены по одному и тому же принципу, а именно, по принципу построения цикла древнегреческого ученого Метона (V в. до Р.Х). О том, что сирийский и александрийский циклы построены по одному принципу, но смещены относительно друг друга из-за разных начальных точек отсчета, высказывался в свое время и В. В. Болотов[26], но научно обосновал этот тезис Д. А. Лебедев в своей диссертации.

Справедливости ради, следует сказать и о том, что архимандрит Иларион (Троицкий), несмотря на высокую оценку способностей Д. А. Лебедева, как ученого, упрекает его в том, что выбор темы диссертации (исследование цикла Анатолия Лаодикийского), хотя и представляет интерес с научной точки зрения, но не имеет той значимости для Церкви, которую автор работы пытался доказать. Архимандрит Иларион довольно убедительно показывает, что цикл Анатолия Лаодикийского фактически не использовался в церковной практике. Свою рецензию на работу Д. А. Лебедева он, с некоторой горечью, завершает так: «Книга о. Д. А. Лебедева представляет из себя явление исключительно эффектное. Она весьма ценна многими побочными мыслями, сведениями и исследованиями, но ее главный вывод — реконструкция пасхальной еннеакэдекаетириады Анатолия, не имевшей никакого церковного значения, — не является ли лишь очень любопытным, но не слишком нужным примечанием к шести непонятным строкам церковной истории Евсевия?»[27].

С упреком архимандрита Илариона (Троицкого) можно согласиться лишь отчасти. Действительно, почему Д. А. Лебедев посвятил диссертацию реконструкции цикла малоизвестного Анатолия Лаодикийского, а не, к примеру, углубленному исследованию александрийского цикла, лежащему в основе православной пасхалии? Тем более, что диссертация содержит достаточно много интересных и новых сведений об александрийском цикле, которые, при желании, могли бы послужить основой для не менее объемной и церковно значимой работы. Можно лишь предположить: Д. А. Лебедев взялся за реконструкцию именно цикла Анатолия Лаодикийского лишь только потому, что с научной точки

зрения эта задача наиболее трудная, но необходимая на пути изучения становления православной пасхалии в исторической перспективе. Сам же александрийский цикл в полном объеме, по всем лунным месяцам, не трудно восстановить, приняв реконструкцию Д. А. Лебедева цикла Анатолия Лаодикийского за образец[28].

В дополнение к сказанному, несколько слов о самой реконструкции полного цикла Анатолия Лаодикийского. Она представлена в виде таблицы[29], в которой указан порядковый номер начала (новолуния) каждого древнееврейского лунного месяца в датах неподвижного солнечного александрийского календаря для каждого года 19-летнего цикла. Отдельно отмечены пасхальные месяцы (нисан) и дни полнолуний 14 нисана (т. н. пасхальные границы). По красоте построения, компактности и универсальности эту таблицу, применительно к хронологии, можно сравнить с таблицей Д. И. Менделеева для химии. Она может послужить образцом для реконструкции и построения любого пасхального цикла.

Исключительное значение для науки и церковной практики имеют исследования Д. А. Лебедева процесса становления православной пасхалии и истории возникновения христианских эр от сотворения мира. Святоотеческое учение о связи христианской Пасхи с первым днем Творения мира и с Пасхой будущего века (всеобщим Воскресением мертвых) оказало влияние на то, что к VI в. начинают оформляться так называемые пасхалистические эры от сотворения мира. Виктор Аквитанский (V в.) в Прологе к своей пасхалии писал, что тайна учения о пасхалии «может проявиться яснее, если будет отыскиваться от возникновения самого мира...начало рассматриваемого торжества (Пасхи — авт.), а также, таким образом, целостность скрытого вопроса будет изучаться через последовательность веков»[30]. Русский хронолог Н. Степанов, друг Д. А. Лебедева, по этому поводу отмечал: «Хотя эти вычисления (пасхальные — авт.) и касались воспоминания новозаветного события, но, по воззрению христианских устроителей пасхалии, христианская пасха должна была провидеться и в ветхозаветной церкви,

а потому все циклы пасхальные должны начинаться с первого года сотворения мира»[31].

Описанию пасхалистических хронологических систем посвящены достаточно объемные работы известных специалистов в этой области[32]. Разносторонний, энциклопедический и вместе с тем богословский подход к изучению этих систем указал сщмч. Димитрий Лебедев[33]. Он также считал важным продление пасхальных циклов к году Творения мира и определение дней Творения по этим циклам. Эта мысль, вместе с приведенным выше высказыванием Н. Степанова, восполнила очевидный недостаток объективных критериев практической исторической значимости ранних христианских хронологических систем[34].

В александрийской пасхалии зависимость лунного цикла от временного и астрономического фактора (начала отсчета цикла, дня весеннего равноденствия, астрономических фаз луны), – являлась признаком ее несовершенства, так как астрономические данные со временем изменяются. Эти несовершенства пасхальной практики были преодолены. Решение нашлось не во введении поправок для согласования пасхалии с временны*м*, астрономическим фактором как это впоследствии было сделано в григорианской реформе католической пасхалии, а в сфере духовного осмысления Пасхи и значения пасхалии. Пасхалия была преобразована так, что в ней праздник Пасхи мог быть определен во все времена, как в ветхозаветные, так и в новозаветные, как в прошлом, так и в будущем.

Это явилось следствием создания и введения в пасхалию т. н. византийской (или константинопольской) эры35 от сотворения мира, эпоха которой — суббота 1 сентября 5509 года до Р. Х.. Побудительной причиной к ее созданию можно считать стремление соединить события Священной истории в общую систему счета времени. В ней первый год, 5509/ 5508 г. до Р. Х., принимается за год Творения Мира, от которого в последовательном порядке определяются времена событий Ветхого Завета, весь период Евангельских событий (от Воплощения Господа нашего Иисуса Христа до Его Крестной смерти и Воскресения), время проповеди христианства и его распространения среди язычников.

По мнению Д. А. Лебедева, византийская эра была создана в Сирии, а точнее – в Антиохии[36], и не позднее начала VI в. Он объяснил ее пасхалистическое происхождение тем, что эпоха византийской эры была подобрана таким образом, что с нее начинаются первые годы всех трех пасхальных циклов: лунного сирийского, солнечного антиохийского[37] и 15-летнего хозяйственного цикла, так называемого индиктиона[38]. Напомним, что сирийского цикла в календарной практике придерживалась часть христиан и иудеи некоторых восточных областей Римской империи во времена Никейского собора.

Д. А. Лебедев показал, что к IX — X вв. византийское летосчисление прочно утвердилось в Восточно-Римской империи[39]. Приняв его, естественно, стали и годы луны считать по сирийскому циклу. Однако, чтобы не получить расхождения с уже прочно утвердившимися к тому времени александрийскими пасхальными границами, проблему разрешили следующим образом. Александрийские пасхальные границы периодически продолжили к году Творения Мира. В результате оказалось, что этому году соответствует пасхальная граница четвертого года александрийского цикла (2 апреля), ее и стали считать первой пасхальной границей в византийском летосчислении. А полученный таким образом смещенный цикл, известный под названием Круг Луны[40], приняли за основу в пасхальных таблицах, начиная с XI в.[41].

Пасхалия с таким лунным циклом в дальнейшем стала называться православной пасхалией. В ней Круг Луны вместе с 28-летним солнечным антиохийским циклом (Круг Солнца), по которому определяются воскресные дни Пасхи, образует Великий Индиктион — цикл в 532 года (19 х 28). И через каждые 532 года пасхальные границы, а также воскресные дни православной Пасхи повторяются в одном и том же порядке и приходятся на одни и те же числа месяцев юлианского календаря.

Вместе с циклами к эпохе византийской эры был продолжен и юлианский календарь, ставший, таким образом, их общим фундаментом. Именно на этом фундаменте зиждется и сама православная пасхалия, и единое летосчисление Ветхого и Нового Заветов – византийская эра.

До своей мученической кончины профессор с мировым именем, протоиерей, священномученик Димитрий Лебедев отстаивал и защищал в своих трудах православную пасхалию и юлианский календарь[42] — основу церковного летосчисления Русской Православной Церкви.

Библиография

1. Bucherius A. De doctrina temporum commentarius in Victorium Aquitanum. Antwerp: Balthasaris Moreti, 1634. Col. 2–69.
2. Dulaurier E. Recherches sur la chronologie Arménienne technique et historique. Paris; L'Imprimerie Impériale, 1839. T. 1. — 427 p. 3.
3. Grumel V. La chronologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. — 487 p. 4.
4. Болотов В. В. Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000.
5. Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М. Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный ресурс] / URL: http:// archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html. (дата обращения: 08.08.2019).
6. Властарь М. Алфавитная Синтагма. Буква П. Гл. 7. О том, что для Пасхи положены четыре ограничения. [Электронный ресурс]. URL: www.agioskanon.ru/sintagma (дата обращения: 04.05.2019).
7. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. — Вып. 18. — С. 7–34.
8. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). — С. 394–395.
9. Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. — С. 7–36.
10. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. — С. 68–74.
11. Евсевий Кесарийский. Церковная История. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.
12. Климишин И. А. Календарь и хронология. М.: Наука, 1981. — 190 с.
13. Кузенков П. В. Христианские хронологические системы: История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Русский издательский центр, 2004. — 1001 с.

14. Лебедев Д., сщмч. Календарь и пасхалия // Церковный православный календарь на 1924 год с приложением календаря для старообрядцев. М.: Изд-во Е. Г. Парфенова. 1923. — С. 29–31.

15. Лебедев Д., сщмч. Апостольские постановления и псевдо-Игнатий // Рукопись из Архива Санкт-Петербургской библиотеки. 140 с. (фонд 192, опись 1, документ 83, лист 30б.).

16. Лебедев Д., сщмч. Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 5. С. 133–162.

17. Лебедев Д, сщмч. Евсевий Никомидийский и Лукиан: (К вопросу о происхождении арианства) // Богословский вестник. 1912. Т. 2. № 4. — С. 722–737.

18. Лебедев Д., сщмч. Из истории древних пасхальных циклов: 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18.

19. Лебедев Д., сщмч. Речь перед защитой магистерской диссертации: «Из истории древних пасхальных циклов: I. 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского. 1912» // Богословский вестник. 1916. Т. 1. № 1. — С. 37–38.

20. Лебедев Д., сщмч. Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. — С. 106–155.

21. Лебедев Д., сщмч. Так называемая византийская эра от сотворения мира // Византийское обозрение. Юрьев. 1917. Т. 3. — С. 1–52.

22. Лебедев Д., сщмч. Цикл Анатолия Лаодикийского по В. В. Болотову // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Изд-во при Императорской Академии Наук, 1912. Т. 19. — С. 188–223.

23. Степанов Н. Таблицы для решения летописных задач на время // Известия Отделения русского яыка и словестности Императорской Академии Наук. 1908. XIII. Кн. 2.

24. Степанов Н. В. Календарно-хронологический справочник. М.: Синодальная типография, 1915.

25. Троицкий В. А., сщмч. О церковном употреблении пасхальной эннеакэдекаетириды Анатолия Лаодикийского // Богословский вестник. 1916. № 1. Т. 1. С. 48–62.

Примечания и библиографические ссылки

1. Лебедев Д., сщмч. Апостольские постановления и псевдо-Игнатий // Рукопись из Архива Санкт-Петербургской библиотеки. 140 с. (фонд 192, опись 1, документ 83, лист 30б.).
2. «Эту работу я и выполнил уже в месяце Фаменот 1634 Диоклитиана, т. е. 25 февраля — 26 марта 1918 года. Получилась довольно большая статья, около 300 страниц рукописи, под заглавием: «К вопросу о символе Лукиана». Но,

конечно, по известным обстоятельствам, и эта работа, как предлагаемая, остается в рукописи». Там же.

3. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34; Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 68–74; Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2013. Вып. 11. С. 7–36; Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). С. 394–395.
4. Лебедев Д., сщмч. Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 5. С. 138.
5. Там же. С. 136.
6. Лебедев Д., сщмч. Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 5. С. 133–162.; Лебедев Д., сщмч. Евсевий Никомидийский и Лукиан: (К вопросу о происхождении арианства) // Богословский вестник. 1912. Т. 2. № 4. С. 722–737.
7. Лебедев Д., сщмч. Апостольские постановления и псевдо-Игнатий // Рукопись из Архива Санкт-Петербургской библиотеки. 140 с. (фонд 192, опись 1, документ 83.).
8. Лебедев Д., сщмч. Речь перед защитой магистерской диссертации: «Из истории древних пасхальных циклов: I. 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского. 1912» // Богословский вестник. 1916. Т. 1. № 1. С. 37–38.
9. Властарь М. Алфавитная Синтагма. Буква П. Гл. 7. О том, что для Пасхи положены четыре ограничения. [Электронный ресурс] / URL: www.agioskanon.ru/ sintagma (дата обращения: 04.05.2019).
10. Там же.
11. Специальная булла Папы Римского Григория XIII «Inter gravissimas» от 24 февраля 1582 г. В кн.: Климишин И. А. Календарь и хронология. М.: Наука, 1981. С. 109.
12. Авив, он же Нисан, первый месяц древнееврейского лунного календаря. Этот месяц определен в Священном Писании как пасхальный (Втор. 16,1). На 14 день луны (полнолуние) этого месяца в библейские времена приходилась ветхозаветная Пасха. С 15 по 21 дни луны справлялся праздник опресноков (Исх. 12, 6–20).
13. Степанов Н. В. Календарно-хронологический справочник. М.: Синодальная типография, 1915. С. 300.

14. Д. А. Лебедев отмечал, что Матфей Властарь в 1335 г. знал о неточности александрийской пасхалии, но высказывался против ее реформы. Лебедев Д., сщмч. Календарь и пасхалия // Церковный православный календарь на 1924 год с приложением календаря для старообрядцев. М.: Изд-во Е. Г. Парфенова. 1923. С. 29–31.

15. Болотов В. В. Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 120.

16. Лебедев Д., сщмч. Из истории древних пасхальных циклов: 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 227. Прим. 3.

17. Лунный синодический месяц — промежуток времени, после которого фазы луны (новолуние, первая четверть, полнолуние, последняя четверть) снова повторяются в том же порядке. Длительность лунного синодического месяца составляет в среднем 29 суток 12 час. 44 мин. 2,8 сек. В цикле древнегреческого астронома и математика Гиппарха (II век до Р. Х.), который лежит в основе современного еврейского календаря, величина лунного месяца — 29 суток 12 час. 44 мин. 2,5 сек. и практически совпадает со средней длительностью астрономического синодического месяца (отличается на 0,3 сек).

18. Болотов В. В. Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 121–122.

19. Лебедев Д., сщмч. Из истории древних пасхальных циклов: 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 215–217.

20. Там же. С.215.

21. Лебедев Д., сщмч. Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 154. Прим. 42.

22. Еннеакэдекаетириада — 19-летний лунный цикл.

23. Иларион (Троицкий), сщмч. О церковном употреблении пасхальной эннеакэдекаетириды Анатолия Лаодикийского // Богословский вестник. 1916. № 1. Т. 1. С. 49.

24. Там же. С. 49.

25. Евсевий Кесарийский. Церковная История. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. С. 361.

26. Болотов В. В. Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000.С. 105–144.

27. Указ. соч. С. 62.

28. Реконструкцию александрийского цикла по трудам Д. А. Лебедева и В. В. Болотова см. в работе: Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М. Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный

ресурс]. URL: http:// archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html. (дата обращения: 08.08.2019).

29. Лебедев Д., сщмч. Цикл Анатолия Лаодикийского по В. В. Болотову // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Изд-во при Императорской Академии Наук, 1912. Т. 19. С. 188–223.

30. «istius modi disciplinae secretum luculentius posse reserare, si ab ipsius mundi... deinceps huius sollemnitatis initium requiratur, atque ita per digestum ordinem saeculorum questoneis abstrusae exploretur integrites» (Bucherius A. De doctrina temporum commentarius in Victorium Aquitanum. Antwerp: Balthasaris Moreti, 1634. Col. 2–69.)

31. Степанов Н. Таблицы для решения летописных задач на время // Известия Отделения русского яыка и словестности Императорской Академии Наук. 1908. XIII. Кн. 2. С. 91.

32. См., напр.: Dulaurier E. Recherches sur la chronologie Arménienne technique et historique. Paris; L'Imprimerie Impériale, 1839. Т. 1. 427 p.; Grumel V. La chronologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. 487 p.; Кузенков П. В. Христианские хронологические системы: История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Русский издательский центр, 2004. 1001 с.

33. Лебедев Д., сщмч. Так называемая византийская эра от сотворения мира // Византийское обозрение. Юрьев. 1917. Т. 3. С. 1–52.

34. Вопрос о реальной исторической значимости древних пасхальных циклов, как отмечалось выше, ставил сщмч. Иларион (Троицкий). См. об этом: Троицкий В. А., сщмч. О церковном употреблении пасхальной эннеакэдекаетириды Анатолия Лаодикийского // Богословский вестник. 1916. № 1. Т. 1. С. 48–62.

35. Эра — система счета (летосчисление). Эпоха — ее начальный момент отсчета.

36. Антиохия на Оронте являлась центром Сирии и всего Востока — «город, имевший великое значение и в истории христианства: там впервые началась проповедь христианства язычникам; там был исходный пункт миссионерских путешествий апостола Павла; там появилось впервые и самое имя «христиане». Лебедев Д., сщмч. Так называемая византийская эра от сотворения мира // Византийское обозрение. Юрьев. 1917. Т. 3. С. 18.

37. Солнечный цикл назван антиохийским из-за того, что его первый год приходится на эпоху т. н. антиохийской эры — осень 49/48 г. до Р. Х., введенной на востоке в честь Юлия Цезаря (102 (100) г. до Р. Х. — 44 г. до Р. Х.). Первый год антиохийского солнечного цикла является 13-м в александрийском солнечном цикле. Следует отметить, что александрийцы заимствовали солнечный цикл из пасхалии Анатолия Лаодикийского (III в.). Это цикл начинается с осени 276/7 г., на восемь лет раньше лунного александрийского.

Лебедев Д., сщмч. Так называемая византийская эра от сотворения мира // Византийское обозрение. Юрьев. 1917. Т. 3. С. 1–52.

38. Индиктион был введен Константином Великим в 312 г. и затем включен в пасхалию. Первый год цикла начинается с осени 312/3 г. Климишин И. А. Календарь и хронология. М.: Наука, 1981.

39. Лебедев Д., сщмч. Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 106–155.

40. В пасхалии лунный и солнечный циклы называются Кругами. Круг — это не только период, оборот известного числа лет в счете времени, но и символ, выражающий идею единства, полноты, завершенности. На Руси Великий Индиктион изображался в виде Миротворного Круга — Круга, на котором начальную точку поставил Сам Творец.

41. Лебедев Д., сщмч. Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 125–126. Прим. 18.

42. Лебедев Д., сщмч. Календарь и пасхалия // Церковный православный календарь на 1924 год с приложением календаря для старообрядцев. М.: Изд-во Е. Г. Парфенова. 1923. С. 29–31.

Философия

УДК 2–18

Священник Сергей Анатольевич Ураков,
магистр богословия, старший преподаватель
Нижегородской духовной семинарии

Взаимоотношения современного православного богословия и светской науки по вопросам антропологии

Аннотация: В статье анализируются отношения современного православного богословия и светской науки в вопросах антропологии. В результате проведенного исследования выявлено, что изучение человека в современном мире представляет собой многогранный процесс, требующий знаний, накопленных светской наукой, философией, а также

богословской традицией. Объективный подход в изучении проблем современной антропологии может способствовать восприятию новых идей для эффективного решения актуальных проблем современного человека и общества, а также формированию интегрального видения человека, для преодоления односторонних взглядов на понимание мотивов его поведения.
Ключевые слова: антропология, православное богословие, философия, наука, человек, социум, мировоззрение.

Priest Sergei Anatol'evich Urakov,
Master of Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Relationship between Modern Orthodox Theology and Secular Science on Anthropological Issues

Abstract: The article analyzes the relationship between modern Orthodox theology and secular science in matters of anthropology. As a result of the study, it was revealed that the study of a person in the modern world is a multifaceted process that requires knowledge accumulated by secular science and philosophy, as well as theological knowledge. An objective approach to the study of the problems of modern anthropology can contribute to the perception of new ideas for the effective solution of urgent problems of modern man and society, as well as the formation of an integral vision of a person, to overcome one-sided views on understanding the motives of his behavior.
Key words: Anthropology, Orthodox Theology, Philosophy, Science, Man, Society, Worldview.

В современной ситуации при всей распространенности научно-философского и религиозного мышления, происходящее с человеком, с его ценностными ориентациями, во многом ускользает от разума и остается непонятным. Более того, сформировались антагонистические подходы между религиозным и философским мировоззрением в понимании сущности человека. В силу этого сегодня актуальным является выработка методологических принципов взаимодействия светской науки и православного богословия. Решение этой задачи даст возможность формированию более полного интегрального видения человека, преодоления односторонних оценок в понимании мотивов его поведения. Надежной предпосылкой для решения поставленной задачи является идея «цельного познания», связывающая светские науки с христианской антропологией, тем самым обеспечивая их взаимную заинтересованность и взаимодополняемость[1].

Методологическим принципом православного богословия является понимание Бога как высшего предельно совершенного существа. Именно это понимание дает человеку представление о высшем совершенстве, которое формирует его мировоззрение, стержнем которого у верующего индивида является отношение к Богу, также отношение к окружающему миру и к самому себе. «На протяжении истории всегда были актуальны вопросы, которые касались проблем человека, его духовности, понимания смысла жизни»[2]. Учение о человеке, раскрываемое Православной церковью, в свою очередь основывается на Священном Писании и Священном Предании и подтверждается духовным опытом православных подвижников. «Отправной точкой и основой христианского учения о человеке является утверждение Божественного Откровения о том, что человек несамобытен, необъясним из самого себя — он сотворен Богом (Быт 2. 7)... Человек есть микрокосм, украшение мира, средоточие вселенной, в нем приведены в единство невидимое и видимая природа»[3]. Православная антропология открывает человеку возможный путь духовного возрастания и соединения с Творцом, по образу Которого он создан. «Подлинное достоинство и величие человека заключаются не в том, что его роднит

с миром, а в том, что его от мира отличает — в сотворенности «по образу» Божию, в его способности обожения, уподобления Творцу»[4]. С точки зрения православного богословия, познание Бога возможно только при условии полноты личной обращенности к Нему, предполагающей добровольное вверение Ему человеком всего своего бытия, что приводит к непосредственному богообщению, которое выражается в восприятии им Божественных действий или энергий (от греч. ἐνέργεια — деятельность; энергия). Человек доступ к полноте богопознания может получить только посредством вхождения в таинственную жизнь Церкви как Тела Христова. Достижение этой полноты для человека означает обретение высшего совершенства, сверхъестественного по своему содержанию, которое не возможно в полной мере охарактеризовать ни рациональными, ни любыми другими понятийными средствами. Божественная благодать может быть постижима человеком через личные усилия. Что касается непосредственно православного учения, то здесь плоть человека не противостоит благодати Бога, она сама по себе не является греховной, но становится подверженной греху в том случае, когда начинает доминировать над духом, так как плоть по отношению к духу есть низшее начало. Поэтому в православном понимании между плотью и духом устанавливается субординация. Плотское возможно и допустимо только тогда, когда оно не подавляет духовное. Из вышесказанного вытекает иерархия христианских ценностей. Христианство исходит из понимания ценности как абсолютного блага, имеющего значимость в любом отношении и для любого субъекта. Христианские ценности не сводятся только к евангельским заповедям и нравственным правилам, хотя они являются главными для верующего.

Что касается светских наук, то здесь изучение человека и общества идет эмпирически посредством наблюдения за их состоянием и имеет преимущественно индуктивный характер. Индуктивный подход при взаимодействии богословской антропологии и науки направлен на накопление и систематизацию фактов, которые относятся к деятельности и другим внешним проявлениям человека, с дальнейшим их

теоретическим обобщением и попытками выявления закономерностей различных сторон человеческой жизни. Однако, что касается православного учения о человеке, то после грехопадения он пребывает в сложном состоянии, в значительной степени определяемом грехом в различных его проявлениях, что в свою очередь формирует его цели, мотивы и ценности, не связанные со стремлением к Богу. Таким образом, в светских науках, в их концепциях, теориях и практиках принимается за норму именно такое эмпирически наблюдаемое состояние человека, а в богословском понимании оно противоречит христианскому видению совершенства. В христианском понимании, Откровение Божие направлено к человеку. В послании к Тимофею апостол Павел пишет: «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:4). Вера православная формирует определенное мировоззрение у человека, центральное место в котором занимает учение о его спасении. Отправной точкой спасения человека является осознание им своего призвания. В православном учении полнота этого понимания явлена в совершенно свободном вочеловечении предвечного Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы, посылаемого от Отца и воплощающегося Святым Духом. Таким образом, Христос как вочеловечившийся Божественный Логос, являясь совершенным образом Божиим, в полной мере осуществляет то служение, к которому человек был призван изначально, собирает при этом воедино весь сотворенный мир и возглавляет его. Этим Христос показывает человеку возможность достижения полноты жизни в общении с Богом и людьми. Особое внимание богословская антропология концентрирует на учении о приобщении человека к Божеству по благодати, то есть на «обожении». Высшие таинственные дары по пребыванию в единстве любви в общении с Богом и в межчеловеческом общении даются человеку в Церкви. В это совершенное общение человек призван включить весь сотворенный мир, творчески преобразуя его в соработничестве с Богом. Многие православные авторы XX–XXI веков, размышляя об онтологических основаниях осуществления этого призвания, обращают особое внимание на таинство Евхаристии. Человек устремляясь к таинству Евхаристии, принимает

от Бога дары, которые преображают его человеческую природу и через него все сотворенное. Также в этом таинстве Святым Духом дается человеку в дар глубинный опыт всецелого свободного единения в Иисусе Христе со всем сотворенным миром, пребывание в полноте которого присуще состоянию эсхатологической завершенности.

Таким образом, в религиозной жизни православная антропология сосредоточена на сверхличной общности Церкви, к которой причастен каждый отдельный индивид. Еще религиозный философ священник П. А. Флоренский, размышляя над проблемой человека, нравственным долгом личности, считал его смыслом духовное совершенствование, которое, по его мнению, должно быть целостным. Поэтому мыслитель делал попытки объединить в одно универсальное религиозное мировоззрение науку, философию и богословие, в центре которого он считал, должна быть Евхаристия. «Евхаристия, как последняя точка, созерцаемая на Земле, как наикрепчайший и наионтологичнейший устой Земли — и основа и критерий всякого учения»[5] – писал священник П. А. Флоренский.

Если человека рассматривать только с богословской точки зрения, то такой взгляд формируется сотериологией и будет максималистским. Потому что сотериология это богословское учение о спасении человека, возможностях его духовного совершенствования и соединения с Творцом, по образу Которого он создан. В повседневной же жизни православие имеет дело с реальным человеком, поэтому без знаний, накопленных современной наукой и философией невозможно понять, как он устроен, что определяет его нравственные и ценностные ориентации, а также поведение в социуме. Особую важность для богословия представляют антропологические концепции, разработанные философами, так как философия, в отличие от частных наук, стремится «выявить сущностные характеристики человека, понять его природу или же его особое место в мироздании»[6].

Вообще, учение о человеке выдвигается в центр мировоззренческих исканий современного общества, становясь общей проблемой

и богословия и философии. На Юбилейном Архиерейском соборе, митрополит Филарет (Вахромеев), подчеркнул важность «внимания к мировоззренческим запросам секулярного сознания и систематический труд духовного просвещения этого мира, особенно, молодежи. Голос Церкви должен стать понятным современному научному сознанию, и в то же время он должен быть в равной мере обращен ко всему обществу»[7]. В современном обществе становится все более понятным то, что эти «запросы» невозможно удовлетворить без помощи религиозной философии. Поэтому Богословская Комиссия Русской православной Церкви совместно с Институтом философии Российской Академии наук регулярно проводят семинары, «в ходе которых имеет место плодотворный диалог философов и богословов по вопросам, представляющим общий интерес»[8]. Митрополит Филарет (Вахромеев) в своей книге «Богословие добрососедства» пишет, что без диалога богословия и философии невозможно ответить на вопросы современного человека. Рассматривая насущные проблемы современности, церковный иерарх в центр своих философских размышлений ставит человека, с его вопросами и исканиями. Богословие, по его мнению, не является только лишь внутренним делом Церкви, а призвано отвечать на актуальные вопросы и вызовы современного общества, при этом учитывая идеалы и сомнения, интеллектуальные поиски и духовные потребности современного человека.

В христианском понимании Бог является единственным творцом мира и все Им сотворенное, включая человека, «хорошо весьма» (Быт 1:31; 1 Тим 4:4). Это библейское утверждение означает, что человек существо целостное, и он может достичь полноты бытия лишь во всей своей душевно-телесной природе, данной ему Богом, в которой нет никаких ненужных частей, качеств, свойств или проявлений. Целостность человеческой природы, позволяет человеку действовать в мире в полной мере, используя данные ему Богом высшие творческие способности. В православной антропологии каждая человеческая личность призвана в любви к другим людям, укорененной в любви к Богу, охватывать все

сотворенное, по образу Божественных Лиц, каждый из Которых обладает всей полнотой Божественной природы. Для христианского образа деятельности в мире характерна личностная универсальность, которая противоположна индивидуальной замкнутости человека в собственной природе. Раскрывая это богословское положение, на Юбилейном Архиерейском Соборе в 2000 году был принят документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», в котором изложена православная норма социального действия в новых условиях современного секулярного общества. Согласно названному документу, социальная деятельность христианства в условиях современного мира должна быть направлена на следующее:

1. Борьбу с прерыванием беременности (абортом);
2. Заботу о подрастающем поколении;
3. Формирование в обществе базисных ценностей, таких как вера, духовность, нравственность, гражданственность, патриотизм;
4. Благотворительность, то есть оказание помощи тем, кто в ней нуждается;
5. Заботу об экологии, о сохранении окружающей нас природы.

Подводя итог необходимо сказать, что в современном обществе изучение человека является многогранным процессом, в котором важны знания, накопленные светской наукой и философией, так и богословское знание. В религиозном понимании человек состоит из трех составляющих это: дух, душа и тело, отсюда происходят понятия духовное и плотское. Тело, по словам апостола Павла, является «храмом духа», выразителем, осуществителем действий души и неотъемлемо от неё. Душа представляет собой самостоятельную, бессмертную, разумную, свободную сущность. Жизнь душевная заключается в удовлетворении потребностей ума, чувств и воли. Над телом и душой стоит дух, который проявляется в человеке страхом Божиим, совестью и жаждой Бога. Проявления духа в человеке служат стремлением жить в общении с Богом, жить по воле Божией и пребывать в любви Божией. Таким образом, в религии доминирующее положение в человеке занимает духовное, которое в свою очередь связано

с плотским и определяет его. Во многих же научных концепциях, например, таких как просветительство, согласно которому обстоятельства творят человека, или марксизм, где человек совокупность общественных отношений, сформирован подход, приводящий к кризису антропологии, так как человек становится не творцом, а продуктом окружающей его среды. В философском индивидуализме, выраженном в таких течениях как экзистенциализм, персонализм, постмодернизм индивид становится центром бытия, что приводит к атомизации общества, к эгоизму, к господству в социуме культа потребления. «Важной проблемой антропологии является проблема сущности человека, определение доминантных признаков человеческой личности. От решения этой проблемы зависит представление о ценностях и смысле жизни, понимание путей личного совершенствования, а также оценка социальной сферы»[9]. В современной светской науке нет единого понимания сущности человека. Если говорить о главных подходах к этой проблематике, то можно выделить биологизаторский подход (абсолютизирует естественнные природные свойства человека), социологический (сводит сущность человека к социальным отношениям между субъектами общества), психологический (связывает своеобразие человека с особенностями его психики). Религиозное мировоззрение не отрицает их значимость, но не они являются главными, доминирующими для верующего выступают духовные факторы. В настоящее время светская наука доказывает, что без высших идеалов человек деградирует. В современном обществе даже реальность заменяется симулякрами, помещающими человека в пространство виртуальных отношений, которые разрушают традиционные нравственные категории. Поэтому наука и религия сегодня призваны вернуть человека к реальности, а значит к полноценной жизни. В конечном итоге, объективный подход к проблемам современной антропологии сформирует способность воспринимать новые идеи, применяя их для эффективного решения актуальных проблем современного человека и общества.

Библиография

1. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

2. Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. — С. 145–164.

3. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. — С. 68–74.

4. Лихачев Д. С. Слово о Павле Флоренском // Библиотека «Вехи». [Электронный ресурс] / URL: http://www.vehi.net/florensky/likhachev.html (дата обращения 11.04.2022)

5. Православная Энциклопедия в 27 Т. / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–2010. Т.2.

6. Ураков С. А. Полемика между Тареевым и Флоренским по поводу сущности человека // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 10(84): в 2-х ч. Ч. 2. — С. 174–177.

7. Ураков С. А. Проблема человека в древнерусской литературе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 5(79). — С. 167–171.

8. Филарет (Вахромеев), митрополит. Вступительное слово на конференции Русской православной церкви «Православное учение о Церкви». [Электронный ресурс] / URL: http://www.theolcom.ru/uploaded/008–017.pdf (дата обращения: 27.04.2022).

9. Филарет (Вахромеев), митрополит. Доклад на Юбилейном Архиерей- ском соборе Русской православной церкви. [Электронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html (дата обращения: 14.04.2022).

10. Филарет (Фахромеев), митрополит. Богословие добрососедства. Киев: Издательство «Дух и Литера», 2002. — 220 с.

11. Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (опыт православной антроподицеи) / сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. — 685 с.

12. Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. — 200 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 68–74; Ворохобов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. С. 145–164.
2. Ураков С. А. Проблема человека в древнерусской литературе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 5(79). С. 167.
3. Православная Энциклопедия в 27 Т. / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–2010. Т. 2. С. 700.
4. См. Там же. С. 700.
5. Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (опыт православной антроподицеи) / сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. С. 150.
6. Филарет (Фахромеев), митрополит. Богословие добрососедства. Киев: Издательство «Дух и Литера», 2002. С. 15.
7. Филарет (Вахромеев), митрополит. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви. [Электронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html (дата обращения: 14.04.2022).
8. Филарет (Вахромеев), митрополит. Вступительное слово на конференции Русской православной церкви «Православное учение о Церкви». [Электронный ресурс] / URL: http://www.theolcom.ru/uploaded/008–017.pdf (дата обращения: 27.04.2022).
9. Ураков С. А. Полемика между Тареевым и Флоренским по поводу сущности человека // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 10(84): в 2-х ч. Ч. 2. С. 174.

Философия

УДК 130.2

Священник Арсений Владимирович Семенов,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Консерватизм и либерализм В. В. Розанова в эпоху первой русской революции

Аннотация: Данная статья представляет собой попытку исследования формирования у В. В. Розанова в эпоху первой русской революции консервативных и либеральных взглядов. Последние приведут его к язычеству, иудаизму, антихристианству. При общении с Мережковским он начал высказывать левые идеи, а в 1904–1905 годах, сочувствуя бедному населению, находящемуся в нищете и голоде, он проникся

общественно-революционным настроением. Но, к консервативному славянофильству его тянуло больше. Философ был знаком с такими славянофилами как Н. П. Аксаков, И. Ф. Романов, С. Ф. Шарапов, А. Васильев, О. И. Каблица. Однако они недолюбливали В. В. Розанова за проявления анархизма, который расшатывал институты Церкви, брака и семьи.
Ключевые слова: В. В. Розанов, консерватизм, либерализм, революция, славянофильство, западники, родина, Западная Европа, реформы.

Priest Arseny Vladimirovich Semyonov,
Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Conservatism and Liberalism V. V. Rozanov in the Era of the First Russian Revolution

Abstract: This article is an attempt to study the formation of V. V. Rozanov in the era of the first Russian revolution of conservative and liberal views. The latter will lead him to paganism, Judaism, anti–Christianity. When communicating with Merezhkovsky, he began to express left-wing ideas, and in 1904–1905, sympathizing with the poor population in poverty and hunger, he was imbued with a social revolutionary mood. But, he was more attracted to conservative Slavophilism, since even as a student, he dreamed of acquiring a complete collection of their works. The philosopher was also familiar with such Slavophiles as N. P. Aksakov, I. F. Romanov, S. F. Sharapov, A. Vasiliev, O. I. Kablitsa. However, they did not like Rozanov for the manifestation of anarchism, which shook the sacred foundations of statehood: the Church, marriage and family.

Key words: V. V. Rozanov, Conservatism, Liberalism, Revolution, Slavophilism, Westernizers, Motherland, Western Europe, Reforms.

Русский религиозный философ В. В. Розанов занимает особое место среди мыслителей начала XX века. В своих статьях он отражал действительность не только Российской империи, но и Российской Православной Церкви в конце XIX — начале XX вв. Это замечали даже обновленцы в лице епископа Евдокима Мещерского, который просил его написать статью в журнал «Христианин».

«*Вы могли бы дать нам в журнал «Христианин» прекрасную статью, например о немощах, недочетах современных христиан, отсутствии на Руси настоящего христианства, которое наполняло бы собою все стороны жизни*»[1]

Священник П. Флоренский обращается к Розанову: «*Для России, для Церкви Вы сделали то, чего никто не делал за много последних столетий*»[2]. Важно заметить, что по одному произведению философа сложно определить мотив, заставивший его написать ту или иную статью. В связи с этим нельзя утверждать, что он придерживался одного взгляда или думал только именно так. Для более точного определения причин написания статей, нужно рассматривать произведение философа через сравнение с другими его работами, особенно с его личной перепиской. Справедливо замечает исследователь творчества Розанова Сукач, утверждая, что «*рассмотрение религиозных взглядов — мало благодарный труд на ниве Розанова. Настоящий урожай можно собрать только тогда, когда мы выявим религиозную природу Розанова: истоки, состав, пути следования*»[3].

Розанова беспокоило, что в обществе сильно ощущались «похолоделость, апатия, равнодушие»[4]. Это ощущение он находил и в устроении Православной Церкви. Ее консервативность воспринималась им как застой, омертвение, что, естественно, ему не нравилось, как и многим верующим. По словам архимандрита Александро-Невской Лавры Василия Лузина, «*наши святители и богословы… пользуясь силой и властью, глушат всякую живую мысль*»[5]. Поэтому объединению Православной

Церкви и интеллигенции мешает консервативность и закрытость самой Церкви ко многим идеям и нововведениям современного ей мира. Поэтому разум для духовенства становится «лжеименным», искусство развращает, прогресс напоминает нечто языческое. Ведь для интеллигента прогресс есть движение вперед, да и сама цивилизация не может существовать без постоянного движения. Неудивительно, что правящие архиереи, со слов Розанова, презирали священников, восхваляющих развитие технологий, а светское общество осуждало верующих ученых.

Исследуя труды В. В. Розанова в эпоху первой русской революции, многие авторы обращают внимание на смену консервативных взглядов философа на либеральные утверждения. Действительно, у него было множество предложений и идей по реформированию Православной Церкви. Для того чтобы ей «шагать с миром в одну ногу», нужны преобразования, отвечающие на нужды современного общества. Для убедительности своих мыслей философ приводит в пример Католическую Церковь, которая во многом открылась для мира. Критика консерватизма и застоя Церкви встречается у него не только в томе «Около церковных стен», но и прослеживается во многих других сочинениях.

«О чем бы я ни писал и в каком бы духе ни писал о Церкви, об обществе, о литературе, по устройству души моей революция бежит везде в моих строках и внутренне движет их...»[6]

Однако, рассматривая множество статей В. В. Розанова, мы смогли убедиться в том, что он придерживается более консервативных взглядов, а иногда, как и его друг Страхов, принадлежал и к почвенникам.

«Почва» для него, как и для А. А. Григорьева, — красота и ширина народной жизни, со своей необычайной стороной исторического развития. Розанов — русский почвенник, культурный консерватор, хранитель и почитатель Священного Предания (обрядовой стороны Церкви). По мнению современника философа Н. А. Бердяева, как и славянофила Хомякова, Розанова восхищало то, что российское крестьянство сохранило на протяжении столетий «христианскую веру и национально-русский уклад жизни»[7].

Не следует доказывать тот факт, что Розанов никогда не стоял за славянофильскую идею возвращения к допетровской общине. У философа было более широкое и менее идеализированное чувство национального достоинства и самобытности. Именно любовь к своей родине, любовь к крестьянству сблизила Розанова с одним из мировых деятелей художественной литературы конца XIX — начала XX века графом Л. Н. Толстым, который имел, по словам самого философа, особый дар проницать душу человека через свои произведения.

На примере Л. Н. Толстого, можно увидеть, как могли меняться консервативные взгляды Розанова по отношению к православию, переходя в либеральные и наоборот. Справедливо, по мнению философа, что Л. Н. Толстой через свои сочинения «научил нас верить в русскую землю»[8]. Более того, по его трудам можно изучать реальную жизнь общества.

Розанов много сделал для распространения идей Самарина, Хомякова, Киреевского. Ф. М. Достоевский, кумир Розанова, любил Европу, также на европейской литературе и идеях вырос Фурье — идеолог петрашевцев, так и Розанов.

Для Розанова славянофильство есть «любовь русского к России»[9], а в либерализме нет «энтузиазма»[10]. Но временный переход Розанова к либеральным взглядам будет вызван обвинением славянофилов в «финансовых махинациях»[11]. Это одна из причин, по словам Фатеева, по которой Розанов становится «западником отъявленным, убежденным»[12].

Розанов иногда видел пользу от западничества, полагая, что оно «нужно для практического устроения жизни»[13]. Ведь спасти Россию могут «левые», а именно: эсеры, трудовики, кадеты у которых есть талант, знания и вера в свое дело. Философ часто отвергает революцию ввиду ее насилия. В связи с этим он полагает, что кадеты смогут «осуществить это самое серьезное преобразование в истории России мирным путем, безболезненно, малыми средствами[14]». Розанов действительно испытывал огромную любовь к своей родине. Он прямо говорил, что «Россия мне не посторонняя женщина, а хоть и во многом горькая, но в общем родившая меня — мать»[15].

В результате анализа творчества Розанова, мы приходим к выводу, что его нельзя строго назвать ни западником, ни славянофилом. Одна из причин такой невозможности — частое изменение настроений самого Розанова.

«*Какая-то смесь бала и похорон в душе — вечно во мне*»[16]

Можно предположить, что либеральная среда Петербурга тоже оказала негативное влияние на религиозные взгляды философа.

«*Петербург меня только измучил и, может быть, развратил. Сперва безумный консерватизм, потом столь же необузданное революционерство, особенно религиозное, анти — церковность, анти — христианство даже*»[17]

Даже в своих политических взглядах он качался как маятник. Однако философ во время революции всегда считал честью «красиво погибнуть на глазах народа и за народ». [18] Он сначала был сторонником силы, но, видя, сколько горя и какие разрушения остается после нее, он отказывается от всего революционного. Я «возненавидел их»[19] – пишет В. В. Розанов о революционерах первой русской революции, так как сам являлся монархистом и выступал за единую и могучую Россию. Он утверждал, что в России монархия строиться лишь на предыдущих императорах.

Касательно политики, Розанову было противно, когда образованного дворянина, в душе революционера, «выдают за буржуя и прислужника капиталистов»[20]. Газеты прямо называют убийства, погромы и столичные грабежи не иначе как «партизанскою войною революции»[21]. Философ осуждает любые попытки экспроприации частной собственности, идея о которой возникла в Московского комитета социал-демократической рабочей партии. Каких же политических консервативных и либеральных взглядов придерживался сам Розанов?

«Рабочие — это бедные, царь-богач; мы за рабочих»[22] – слышались оправдания дочерей Розанова для их подруг по гимназии. Действительно, семья философа всегда жила бедно, а рабочий класс им был ближе по материальному положению. Следует заметить, что все бедное в мире привлекало Розанова. «Мое детство было несравненно богаче вашего»,[23]

– пишет ученик Розанова Булгаков. Возможно поэтому, в своих статьях он очень часто пытается помочь беднякам и оскорбленным людям, затрагивая социальные проблемы общества. Например, он сочувствовал крестьянам, у которых было мало собственной земли, и почти отсутствовал заработок. Однако сам же философ, как и его сын, были на стороне монархии.

Революцию он воспринимал как нарыв на теле больного общества. Он пишет: «Революция — менее политика и более болезнь»[24]. Розанов не принимает революционизм как «отражение метафизической абсолютизации ценности разрушения[25]». Ведь среди революционеров много «иностранцев» и мало патриотов. Его мнение разделяет А. С. Изгоев, который утверждает, что огромное количество депутатов государственной думы «не обнаружили знаний, с которыми можно было бы приступить к управлению и переустройству России»[26]. Интеллигенция была заражена максимализмом целей и средств, склонностью к тотальному насилию, агрессией к инакомыслящим. Б. А. Кистяковский писал: на митингах «все несогласно мыслящие заглушались криками, свистами, возгласами «довольно», а иногда даже физическим воздействием»[27]. Философ Ф. А. Степун, вспоминая свои студенческие годы, пишет: «мы были преступно равнодушны к славе своей родины»[28]. Возможно, высылка за границу бунтующих, полагает Розанов, может полезно отразиться на их мировоззрении. Она вернет их в ряды народников, напомнив им о забытых ими существующих эстетических, религиозных и теоретических ценностях. Нужно было освободить интеллигенцию от политической зависимости, о которой она спорила, читала, думала. Она должна искать свободу в личности людей, искусстве и прогрессе. Но больше всего Розанов ненавидел революционеров за их нелюбовь к России и за психологию. Он пишет: «до силы выстрела дошла их гадливость ко всей русской земле»[29].

Либеральные идеи находим у Розанова при рассуждении о важности таинства брака. Мы постараемся проследить, что именно Василий Васильевич предлагал изменить в венчании. Он хотел, чтобы оно имело «*такую силу действия, чтобы все были счастливы*»[30]. Отталкиваясь

от идеи чистоты тела, Розанов «*предлагает, чтобы в венчание был введен обряд погружения в воду… сперва жениха и потом невесты, порознь и отдельно, в особо построенном шатре, за занавесами, в бассейн воды освященной*»[31]. Идею чистоплотности философ заимствовал у евреев (миква). В связи с тем, что для иудеев «*омовения — начало семьи, начало брака*»[32]. Чувствуя свою любовь к природе и увлекаясь язычеством, Василий Васильевич хотел внести природу в таинство Церкви. Нужно заметить, что здесь сказывается «*влияние идей Спинозы в поисках Розановым синтеза природы и духовно-божественного*»[33]. По словам философа, «*в обряде венчания не говорится о цветах, звездах, объятиях*»[34], тем самым природа исключена из него. Действительно, у Розанова был широкий круг предложений по реформированию венчания. Например, «*торжественная передача ключей от дома жениха — невесте (как хозяйке дома)… (подарить ей) кисть винограда (как символ деторождения)… помазание персей невесты и чрева ее, с молитвою об обильном чадородии и безболезненном кормлении детей… (давать супругам новые имена) библейские или древнеславянские… цветов… братьев или сестер своих… природных существ*»[35]. Справедливо замечает современник философа Лутохин, полагая, что Розанов хотел установить брачное ложе прямо в храме, так как для него «*здесь источник жизни и поэтому (можно) освятить начало брака не только молитвою, но и всенародностью*»[36]. Этим Василий Васильевич хотел освятить пол, освятить самое зачатие, рождение взамен смерти. По мысли его современника протоиерея Свенцицкого, такой поступок был бы воспринят прихожанами «*как кощунство*»[37]. По замечанию Николюкина, Розанов предлагал после брачной ночи молодоженам какое-то время жить в храме.

«*Вот тут-то, среди цветов и деревьев и под звездами, в природе и вместе с тем в храме, юные проводят неделю, две, три, четыре… Они остаются здесь до ясно обозначившейся беременности*»[38]

В результате анализа творчества Розанова мы убеждаемся, что его нельзя строго назвать, ни западником, ни славянофилом. Розанов понимал, что в управлении государством должно присутствовать «общинное начало и соборность»[39]. Возможно, эти два элемента смогут

возродить в обществе чувство истинного русского патриотизма[40]. Это идеи славянофилов.

Но проскальзывал во взглядах Розанова и либерализм. Например, он видел государство «как надклассовый институт, защищающий интересы своего общества»[41]. Но Розанов никак не хотел принимать выражение Леонтьева «подморозить гнеющее»[42]. Он выступал только за обновление государственного аппарата. Однако, видя все ужасы, которые принесла Первая русская революция, философ начинает отчасти несправедливо винить во всем этом христианство[43]. Именно Православная Церковь, по убеждению Розанова, «виновна в каждом пьяном на улице, в каждом распутном в бардаке, в каждом удавившимся, во всяком картежнике»[44].

Библиография

1. Бердяев А. Н. Учение Хомякова о национальности и национальном призвании // О Русь. Волшебница суровая. Нижний Новгород. Волго-Вятское изд-во, 1991. — 304 с.

2. Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 г. М.: Молодая гвардия, 1991. — 280 с.

3. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

4. Ворохобов А. В. Особенности и принципы русского национального самосознания // Дамаскин. 2020. № 2 (52). — С. 10–15.

5. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.

6. Духовный сад: журнал. Нижний Новгород. 2002. № 1. — 150 с.

7. Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. М.: ОГИ, 1999. — 154 с.

8. Курганов Е., Мондри Г. Розанов и евреи. Спб.: Академический проект, 2000. — 200 с.

9. Наследие В. В. Розанова и современность: Материалы международной научной конференции. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 639 с.

10. Розанов В. В. Листва / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2010. — 359 с.

11. Розанов В. В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. — 608 с.

12. Розанов В. В.Около церковных стен. Т. I. Спб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1906. — 416 с.

13. Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга 2 / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. Сост. А. Н. Николюкин, С. М. Половинкина, В. А. Фатеева. М.: Республика; Спб.: Росток, 2010. — 957 с.

14. Розанов В. В. Собрание сочинений. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.) / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. — 527 с.

15. Розанов В. В. Собрание сочинений. Около народной души (Статьи 1906–1908 гг.) / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. — 447 с.

16. Розанов В. В. Собрание сочинений. Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1998. — 390 с.

17. Розанов В. В. Собрание сочинений. Семейный вопрос в России / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2004. — 430 с.

18. Русские философы. Конец XIX — середина XX века. — М.: Книжная палата, 1994. –240 с.

19. Pro et contra / Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Т. I. Спб.: РХГИ, 1995. — 505 с.

20. Pro et contra / Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Т.II. Спб.: РХГИ, 1995. — 559 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Воронцова В. Завтра помяну вас у престола Божия. Письма монашествующих к В. В. Розанову //Наш Современник: журнал. 2006. № 4. С. 238.
2. Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга 2 / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. Сост. А. Н. Николюкин, С. М. Половинкина, В. А. Фатеева. М.: Республика; Спб.: Росток, 2010. С. 57.
3. Сукач В. Г. Загадка личности Розанова // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М.: Московский рабочий, 1990. С. 19.
4. Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга 2 / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. Сост. А. Н. Николюкин, С. М. Половинкина, В. А. Фатеева. М.: Республика; Спб.: Росток, 2010. С. 734.
5. Воронцова В. Завтра помяну вас у престола Божия. Письма монашествующих к В. В. Розанову // Наш Современник: журнал, 2006. № 4. С. 238.

6. Розанов В. В. Собрание сочинений. Загадки русской провокации (Статьи и очерки 1910 г.) / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2005. С. 423.
7. Бердяев А. Н. Учение Хомякова о национальности и национальном призвании // О Русь. Волшебница суровая. Нижний Новгород. ВолгоВятское издво, 1991. С. 193.
8. Розанов В. В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 297.
9. Фатеев В. А. Розанов и славянофильство // Василий Васильевич Розанов / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 131.
10. Розанов В. В. Листва / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2010. С. 174.
11. Фатеев В. А. Розанов и славянофильство // Василий Васильевич Розанов / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 120.
12. Там же. С. 121.
13. Там же. С. 127.
14. Философов Д. Царьпапа // Мережковский Д., Гиппиус З.,Философов Д. Царь и революция. М.: ОГИ, 1999. С. 99.
15. Розанов В. В. Собрание сочинений. Около церковных стен / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 110.
16. Розанов В. В. Собрание сочинений. Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1998. С. 27.
17. Николюкин А. Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001. С. 138.
18. Розанов В. В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С. 511.
19. Розанов В. В. Листва / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2010. С. 118.
20. Там же. С. 739.
21. Розанов В. В. Собрание сочинений. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.) / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 139.
22. Розанов В. В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С. 513.
23. Козырев А. П. Несходство стихий: Розанов и Булгаков // Василий Васильевич Розанов / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 283.

24. Розанов В. В. Собрание сочинений. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.) / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 155.

25. Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 19091910 г. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 170.

26. Там же. С. 12.

27. Там же. С. 14.

28. Русские философы. Конец XIX середина XX века. М.: Книжная палата, 1994. С. 128.

29. В. В. Розанов. О психологии терроризма // Духовный сад: журнал. Н. Новгород. 2002. № 1. С. 76.

30. Розанов В. В. Собрание сочинений. Загадки русской провокации (Статьи и очерки 1910 г.) / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2005. С. 411.

31. Николюкин А. Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001. С. 346.

32. Розанов В. В. Собрание сочинений. Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1998. С. 113.

33. Курганов Е. Розанов и евреи // Курганов Е., Мондри Г. Розанов и евреи. Спб.: Академический проект, 2000. С. 188.

34. Минский Н. О двух путях добра // В. В. Розанов: Pro et contra / Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Т. I. Спб.: РХГИ, 1995. С. 390.

35. Розанов В. В. Собрание сочинений. Семейный вопрос в России / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2004. С. 210.

36. Лутохин Д. А. Воспоминания о Розанове //В. В. Розанов: Pro et contra / Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Т. I. Спб.: РХГИ, 1995. С. 197.

37. Свенцицкий В. П. Христианство и «половой вопрос» // ВВ. Розанов: Pro et contra / Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Т.II. Спб.: РХГИ, 1995. С. 136.

38. Николюкин А. Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001. С. 347.

39. Донцев С. П. Политическая мысль // Василий Васильевич Розанов / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 138.

40. Розанов В. В. Собрание сочинений. Около народной души (Статьи 1906–1908 гг.) / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 240.

41. Донцев С. П. Политическая мысль // Василий Васильевич Розанов / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 139.

42. Сергеев С. М. Константин Леонтьев как «вечный спутник» // Василий Васильевич Розанов / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 248.

43. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Ворохобов А. В. Особенности и принципы русского национального самосознания // Дамаскин. 2020. № 2 (52). С. 10–15; Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467.

44. Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга 2 / Под. общ. ред. А. Н. Николюкина. Сост. А. Н. Николюкин, С. М. Половинкина, В. А. Фатеева. М.: Республика; Спб.: Росток, 2010. С. 201.

Философия

УДК 2–1

Священник Виктор Александрович Плаксин,
магистр богословия, магистр философии, первый
проректор Нижегородской духовной семинарии

Формирование основных категорий средневековой рациональности

Аннотация: В статье речь идет о процессе формирования основных категорий рациональности в интеллектуальной культуре Средних веков. Получив в свое распоряжение Откровение, явленное Самим Богом, пришедшим на землю, человечество принялось осмыслять его и сопоставлять с уже имеющимся представлением об устройстве космоса, окружающего мира и человека. Закономерности развития,

законы и факты этого мира, которые открывались путем напряженной мыслительной деятельности на протяжении всего ветхозаветного периода развития человеческой культуры, были либо отброшены, либо подтверждены, либо преображены Словом Божиим. В связи с этим само мировосприятие средневекового человека существенно изменилось по сравнению с человеком античности. Новые идеи, такие как представление о Боге как Творце и Промыслителе, сотворившем мир из любви к человеку и всему творению, дарующем новый закон Любви, поддерживающем грешника и наделяющем его благодатью свыше, вселяли оптимизм в сердца христиан Средневековья. Мысль же о грехопадении как онтологическом преступлении человека и грядущем Суде, побуждала совершать различные действия по спасению души и тела, обращать ум к Богу в покаянных молитвах и размышлять обо всем окружающем в антиномии дозволено-греховно. Подобные антропологические и онтологические установки наложили отпечаток на интеллектуальную культуру Средних веков по сравнению с не знающей Бога Античностью и в значительной степени отошедшим от Него Новым временем.
Ключевые слова: Средневековье, христианство, философия, богословие, Бог, схоластика, рациональность.

Priest Viktor Alexandrovich Plaksin,
Master of Theology, Master of Philosophy, First Vice-Rector
at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Formation of the Main Categories of medieval Rationality

Abstract: The article deals with the process of formation of the main categories of rationality in the intellectual culture of the Middle Ages. Having received at its disposal the Revelation revealed by God Himself, who came to earth, mankind began to comprehend it and compare it with the already existing idea of the structure of the cosmos, the surrounding world and man. The laws of development, the laws and facts of this world, which were revealed through intense mental activity throughout the entire Old Testament period of the development of human culture, were either rejected, or confirmed, or transformed by the Word of God. In this regard, the very perception of the world of medieval man has changed significantly in comparison with the man of antiquity. New ideas, such as the idea of God as the Creator and Provider, who created the world out of love for man and all creation, who bestows a new law of Love, supports the sinner and endows him with grace from above, inspired optimism in the hearts of Christians of the Middle Ages. The idea of the Fall as an ontological crime of man and the coming Judgment prompted us to perform various actions to save the soul and body, to turn our thoughts to God in repentant prayers, and to think about everything around us in the antinomy of permitted-sinful. Similar anthropological and ontological attitudes left an imprint on the intellectual culture of the Middle Ages in comparison with Antiquity, which did not know God, and Modern Times, which largely departed from Him.

Key words: Middle Ages, Christianity, Philosophy, Theology, God, Scholasticism, Rationality.

Трансформация представлений о Божественном

«Между отсутствием формализованного подхода к регуляции мысли и речи и его наличием — различие не количественное, не эволюционное, а качественное и революционное. Это пропасть, через которую нет мостов, которую можно только перескочить»[1]. И эта пропасть была преодолена древнегреческими мыслителями, началось формирование европейской рациональности. Труд греков поистине колоссален — на многие века вперёд они сформировали понятийный аппарат, которым впоследствии пользовались на огромных территориях люди совершенно различных культур и языковых традиций. Была выработана стройная логика, положены зачатки научного исследовательского взгляда на мир в той форме, которую дозволял общий уровень накопленных знаний. Начавшая проявляться ещё у досократиков, античная рациональность в полном смысле раскрывается в трудах Платона и Аристотеля. Примером практической логики предстаёт Сократ, говорящий с нами в диалогах Аристотеля. «У его собеседников «цепенеет душа и отнимается язык» после того, как логическая критика Сократа продемонстрировала им всю несостоятельность их, по видимости, таких очевидных мнений»[2]. Неоспорим факт выработки специального метода — а это признак зарождающейся науки.

Вплоть до возникновения новой европейской науки, авторитет Аристотеля был незыблем во всем отраслях научного знания. Однако на уровне мировоззренческой концепции, перипатетизм уже не был настолько безапеляционен, ведь в ходе человеческой истории произошел коренной перелом — миру был явлен свет христианства, в Откровении были преподаны истины, до усвоения которых человеческий ум не смог бы достигнуть сам. Этот новый фактор развития человеческого общества был настолько существенным, что породил столь интересное образование, как Средневековье. «Когда Тертуллиан хотел выразить новое

мировоззрение, то есть философствующее богословие, он называл его «христианством» или «христианским основанием», объясняя смысл такого именования в том, что философы только стремятся к истине, христиане же владеют ею»[3]. Действительно, мы видим принципиально иное по отношению к предыдущему периоду развития мысли положение вещей: теперь не нужно искать истину, не нужно ждать откровения от дэймона, нет необходимости в концепции припоминания — истина уже явлена, причем явлена во всей полноте. «Итак, Отцы Церкви и философы Средних веков отправлялись от греческой философии, в двух смыслах термина «отправляться»: Платон и Аристотель стали для них исходным пунктом, но и точкой, от которой они удалялись»[4]. Получив Откровение от Бога, человечество переосмыслило его и проанализировало все свои бывшие представления об окружающем мире и себе самом, взяв курс на очищение скопленного объема знаний от заведомо ложного и исправление заблуждений и неточностей. Ни в коей мере нельзя сказать, что прошлое было отброшено, скорее, оно взыграло новыми красками, многие догадки и личные откровения получили правомочность, совпав в направлении мысли с явленной Истиной.

В эпоху святых отцов была проделана колоссальная работа по осмыслению взаимоотношений Бога и мира, учителя Церкви активно использовали философское наследие античности, выражая истины веры его языком, однако, сколь ни близко подошли «евангелисты до Христа» к тайне Божества и мироустройства, ответы на многие вопросы оставались для них сокрытыми. С другой стороны, явленная в Откровении истина побуждает к усердному рациональному анализу, глубинному осмыслению. Вера в данном случае не сводится к редуцированному фидеизму, напротив, понятия разумной веры и верующего разума весьма характерны для Средневековья. «Разум находится в прочном родстве с верой. Можно даже сказать, что христианское Средневековье открыло способность разума быть верующим»[5].

В непосредственной близости к физическому миру в сознании людей находился мир метафизический, представляющий едва ли меньший

интерес для верующих, чем повседневные реалии. Кроме того, люди XIII века были очень сильно озабочены проблемой спасения своей души и надеялись прожить свою жизнь так, чтобы после смерти направиться в Царство Небесное и пребывать там с Господом и всеми святыми. Одним из ярчайших проявлений этого желания была идея Крестовых походов, на которые многие направлялись, чтобы путем войны с врагами Бога и Церкви заслужить для своей души спасение. Живы были и эсхатологические настроения. «Конца мира ждут и в бессонные ночи напряженно вслушиваются, не звучит ли уже труба архангела. В жадном страхе ловят знамения и признаки, в видениях предвосхищают ужасную минуту. Высчитывают годы пришествия Антихриста, гадают: не Фридрих ли это, или, может быть, Эццелино или Альфонс, король Кастилии»[6].

Народная религиозность зачастую приобретала чрезвычайно экзальтированные формы, ученые же мужи нередко обвинялись в излишнем рационализме. Однако в среднем своём выражении сознание людей Средних веков постоянно сновало от деятельности в этом, физическом мире до помышлений о мире невидимом, ином, запредельном, но реально существующем. Бог, как Абсолют и источник жизни, стал объектом стремления, тем более что Он раскрылся миру настолько полно, насколько человечество смогло Его осмыслить. Явив Откровение о Себе и об устройстве мира, Бог не просто сделал его плодом интеллектуального интереса. Живая Истина манила христианских мыслителей, заставляла следовать за собой по пути погружения в постепенно открывающиеся глубины знаний о Творце и мире. Плоскость интересов средневекового человека постоянно находилась за гранью видимого мира, поскольку вне видимого мира как раз и находился Всеблагой Создатель, дающий жизнь всем следующим за Ним.

Определяющая черта средневекового мировоззрения — радикальным монотеизм. Вся картина мироздания строится и раскрывается на последовательном противопоставлении качеств Творца-Абсолюта несовершенному творению. «Там, где прямо признавался монотеизм, то есть в христианском мире, он тотчас занял центральное положение

и утвердился в качестве начала начал... Но мы не видим ни одной греческой философской системы, где имя Бога было бы закреплено лишь за одним сущим, и где от идеи такого Бога зависела бы вся система мира»[7]. Священное Писание отрицает любую форму политеизма, полагая онтологическую пропасть между Создателем — совершенной формой бытия, и его творением, однако, оно постулирует реальность возможности соединения Бога и человека в таинствах, особенно в таинстве причащения. Наследуя эпохе Вселенских соборов, Средневековье уже в гораздо меньшей степени волновалось от догматических разногласий, и люди всех сословий уверенно позиционировали себя в жизни первоначально как христиане, и лишь затем по национальному признаку.

Творец, как абсолютная и свободная, единая в своём роде личность, был совершенно сокрыт от носителя античного сознания. Скованный в возможностях и творящий в силу необходимости демиург, безличный мировой закон, верховный бог, правящий подобными ему, один из двух равноправных и взаимозависящих богов-противоположностей, подобных силам природы — все эти подходы кажутся жалкими и ущербными в сравнении с распространяющейся Истиной.

Более того, учение о проявляющем к миру заботу и любовь Боге-Промыслителе более многогранно и глубоко раскрывается в ключевом моменте Новозаветного послания — Боговоплощении. Во истину, «мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов — безумие» (1Кор. 1:23). Благой Бог, входящий в этот мир — в таких категориях древнегреческая мудрость не функционировала. Не Демиург, попавший в плен к материи, не боги пантеона, жившие около людей, представления о которых страдали превышенным антропоморфизмом, а Свободный Бог-Творец мира входит в сотворённый Им же мир добровольно, причём с конкретной миссией — спасти отпавшее от Него создание ценой Собственных страданий — философия не могла вместить в себя подобные идеи, поскольку само ветхое сознание оказалось неподготовлено к столь концентрированному проявлению любви со стороны Создателя. Даже Ветхий Израиль, всю свою многовековую историю

находящийся в тесном общении с Богом, восставший из руин много раз благодаря прямому заступничеству Яхве, получавший откровения об устройстве мира, даже слышавший через пророка голос Творца в тихом и спокойном ветре среди бушующей стихии — даже иудеи Ветхого Завета не смогли увидеть Бога, когда Он ходил меж них, поскольку были не готовы к Его пришествию на грешную землю. Бог же эллинов был мёртв. Он выступал лишь в качестве либо мирового закона, либо силы, удерживающей мироздание, он был нем и не обращал внимания на сотворённый им мир. Мир, опять же, был творим не актом воли и любви, а механически, в силу природных свойств Бога. Поразительно, пожалуй, что с помощью наблюдения и здравого рассуждения ум человека античности хоть в какой-то мере достиг мысли о Едином Боге, раскрыв также довольно много законов и закономерностей этого мира. Не получая Откровения, человеческий разум применил законы логики к сфере метафизики и получил озвученный результат. Однако всё в одночасье поменялось. Достижения философов античности в сфере метафизики были освещены светом Христовой Истины. Воплощение Бога и преподанное Им Откровение навсегда изменили этот мир. Больше человек не может томиться в душе, не зная, к кому направить молитвенный или хвалебный возглас, не может свободно рассуждать, измышляя для себя мировоззренческие концепции. Нельзя отныне помыслить политеизм — поклонение множеству несовершенных недо-богов, каждый из которых заведовал частичкой космоса и не имел власти выйти за границы дозволенного, потеряло всякий смысл и актуальность. Бог пришел в мир и раскрыл единый, непреходящий закон этого мира — закон любви. Мир отныне мыслится не как враждебное человеку начало, старающееся пленить его и сбить с истинного пути, он предстаёт лишь как воплощенная в материи преизливающаяся любовь Бога, которую человек не смог в полноте принять и удержать. Но Бог остался верен Своему закону, Он последовательно следует ему, обращая полный любви взор даже и на отпавшего человека. Он приходит в мир, и в мире снова возгорается огонь Божественной любви. Мир получает Истину и эта

Истина вновь изменяет его — если не сразу, в одночасье, то в потенции, действуя по известному богословскому принципу «уже, но ещё нет», обязывая человека, подкреплённого и воодушевлённого проявлением любви и внимания со стороны Творца, во вновь открывшихся условиях направить все усилия на достижения гармоничных отношений с Ним. И здесь возникает двуединое отношение к явленному Откровению. «Такие представления обусловили двуосмысленную природу Т. (теологии): она, с одной стороны, опирается на сверхразумное откровение Бога (им-то и владеет христианин),... а с другой, на рациональный анализ откровения с помощью выработанных собственно христианством мыслительных приёмов, преобразовавших систему античных категорий и выработавших механизмы переносов понятий из одного вида знания в другой (например, из теологического в естественное или этическое и наоборот)[8].

Будучи свободным от каких бы то ни было ограничений, Бог стремится и самого человека сделать как можно более неподвластным греху, желая видеть людей не слепо-покорными рабами, но свободно идущими к Нему по собственной воле детьми. Творец не останавливается лишь на создании людей, бросая их на произвол судьбы, также Он не старается подобно слепому року подчинить их без остатка Своей довлеющей Воле, Он лишь указывает путь истинно добродетельной жизни. Не находясь под властью Рока и Закона, Сам Бог даёт всем людям обязывающий, но вместе с тем и подкрепляющий Закон. Причем смысл этого Закона не в жестком формальном исполнении обрядов, но в свободном обращении к Богу, принятии Его воли как благой, единственно служащей маяком спасения в этом несовершенном мире. Демиург или фатум — при рассмотрении этих моделей понятия о Божественном становится очевиден некий механицизм, провидение лишь в силу рациональной необходимости, библейский же Бог демонстрирует любовь и заботу о каждом творении, усиливая промыслительные возможности абсолютным ведением истории и пониманием внутренней логики всего мирового порядка. Спасая человека, обрекшего самого себя на служение греху и познание зла[9], Творец

последовательно указывает его помрачённому уму выход из сложившейся ситуации. Вначале было необходимо ограничить животные инстинкты и сформировать адекватное общество, которое смогло бы принять Бога и услышать его — так был преподан Синайский Закон. Однако этого совершенно недостаточно для раскрытия заложенного в человека образа Божества, и пришедший в мир Спаситель, открывший правду о положенной в основание мира Преестественной Любви, указывает новый путь очищения человека. Законы блаженства — это не совсем законы, это, скорее, рекомендации как жить, чтобы не обращаться с ненавистным пренебрежением к собственному телу, не услаждать, напротив, его всевозможными приходящими благами, лишь вплетающими душу и тело в цепкую паутину страстей, а жить сообразно с собственным назначением и положением в природе. Иными словами, Пришедший в мир Бог открывает человеку, каким Он его хотел бы видеть — пусть даже и в падшем состоянии, но стремящимся воплотить в своей жизни явленный столь открыто Закон любви. Однако Бог Нового Завета идёт гораздо дальше — Он не просто раздаёт указания и приоткрывает завесу тайн, Он берёт на плечи потерянного, слабого и ненадёжного даже в своих высших стремлениях человека и самостоятельно спасает. Если падший демиург в античном сознании имел какие-либо пересечения с материей, погрязнув в ней, хоть эта идея и имеет мало общего с великим и славным пришествием Абсолюта в мир, то идея приобщения материи к божеству непосредственно была просто незнакома философии без Откровения. Христианин же не только получил от Бога закон, не только осознал путь добродетели, по которому необходимо пройти, он получил свыше великое средство — возможность единения с Богом, причем не опосредованно через возношение духа в молитве, а напрямую, в таинствах, в причащении. Откровение снесло много запертых дверей на пути познающего ума, прояснило много закономерностей, над выявлением которых в бессилии бились могучие умы, ответило на вопросы, которые даже не могли быть заданы, однако, человеческая природа не совершенна и не способна вместить невместимого Бога даже в сознание, поэтому тайна единения

с Божеством так и осталась непостижимой. Христиане лишь вооружились полученной возможностью побега из уз греха, и впитали тайну общения с Творцом в свою культуру с самого её зарождения.

Вседержитель, творящий свободно и всесильно, дарующий жизнь по преизбытку любви, указывающий немощным путь ко спасению и просветлению, не оставляющий их на тернистом жизненном путь — такой Бог завораживал сознание христиан и заставлял служить Ему не из рабского страха, а преклоняясь перед Его благим могуществом, величием и чувствуя Его бескрайнюю любовь. Философия теряла свою теоретическую ориентированность в свете того, что предметом рассмотрения становился не мировой закон, не безличная сила, не мертвенный космос, а живой Бог-Законодатель, Бог-Судия, имеющий власть направить души грешников в ад или рай, правильное представление о миропорядке становилось предметом вожделения всех христианских мыслителей. «Все познавательные акты суждения при таком познании оказываются нагруженными актами суждения нравственного, а механизмы познавательных актов оказываются механизмами нравственных актов спасения»[10]. Всякое знание в этом ключе приобретает этический характер, а также возникает любопытная закономерность — любое вновь открытое знание обязывает к соблюдению выявленных в мире закономерностей, таким образом копится груз ответственности, но жаждущий при этом общения с Творцом верующий приближается к Нему, идя путём богопознания и духовных упражнений. Вооружившись знанием пачеестественным, подкрепляя силы в единении с Богом в таинствах, человечество не могло более быть прежним, оно навсегда впитало в себя представление о высших сферах метафизического мира. Осталось лишь проявить это знание, реализовав открывшуюся Истину в практической деятельности.

Трансформация представлений о космосе и мире

Средневековый человек жил в суровых условиях. Тяжелый физический труд перемежался с кратковременным отдыхом, досуг проходил под гнётом боязни скорого окончания жизни из-за постоянно бродящих

вокруг опасностей — эпидемии и войны несли смерть многим людям, выкашивая сёла и города, оставляя в культуре и истории незаживающие шрамы. Каким же образом тягостные для стороннего взгляда реалии соседствовали в умах христиан с идеей Всеблагого Бога-Промыслителя, спешащего излить в мир Любовь и даровать каждому страждущему покой? Ответ на этот вопрос позволит понять глубинную суть мировосприятия жителя Средневековья, балансировавшего всю жизнь на грани стремления к совершенству и тяготой греховной смерти.

«Располагаясь между бытием и небытием, изменяемое страдает непреодолимой метафизической нестабильностью, возрастающей пропорционально степени неподобия предмета божественной природе»[11]. Создатель, породивший мир, вдохнул в него жизнь, однако, возникнув из пустоты, мир имеет жизнь лишь от Бога, получая возможность к существованию как постоянный дар. Таким образом, в сознании человека Средневековья все несовершенства окружающего мира лишь еще раз напоминали о ничтожности и приходящем характере всего тварного, мотивируя всё с большей силой желать приобщиться к единственному источнику жизни — Вседержителю.

Находясь под гнетом страстей, пороков и невзгод, христианин, однако, воспринимал окружающий мир сугубо позитивно, когда тот показывал другую свою сторону — демонстрацию желанной к познанию воли Создателя, различаемую путем рассмотрения событий и законов окружающей природы. «Не осознавая ясно того, сколь одержимы были люди Средневековья жаждой спасения и страхом перед адом, совершенно невозможно понять их ментальность»[12]. Уже в бытовой системе на первое место выдвигается Всемогущий Бог, с которым человек чувствует себя как-то по-особому связанным. Религиозные идеи были живы в народе и интересовали всех без исключения. Вера людей описываемой эпохи не отделялась от их повседневной жизни, всем явлениям предписывался религиозный характер. Космос и космические процессы не представлялись запредельным полем действия богов и героев, всё мироздание находилось с христианином в теснейшем общении, поскольку перед

лицом Всемогущего Бога природные стихии и люди исполняли своё предназначение и зачастую выступали в качестве символов и инструментов для понимания Божественной воли. Отныне «космос не последняя ступень эманации Единого, ослабленный и рассеянный свет которого почти полностью поглощён тьмой небытия — материи, а творение бога, где единство, порядок и красота являются свойствами неотъемлемыми и имманентными»[13]. Медицины как таковой либо вообще не существовало, либо она находилась на недопустимо низком уровне и не могла полноценно исцелять страждущих, однако, средневековых людей это не сильно беспокоило, ведь они чувствовали реальную поддержку от святых и святынь через предметы окружающего мира. «Святые исцеляют болезни. Около их могил тянутся вереницы калек и больных. Увечные и жаждущие исцеления ходят от реликвии к реликвии, от могилы к могиле в надежде на помощь, призывают всех известных им святых, пока, наконец, не найдут святого — целителя их болезни»[14]. Окружающий мир не воспринимался как чужой, любой предмет наделялся смыслом и представал не в качестве враждебной материи, а в качестве благого порождения благого Бога.

Радикальный креационизм предстает перед читателем с первых строк Библии. Творение из ничего в противовес античным концепциям о вновь возникающих и затухающих, сменяющих друг друга мирах, сразу обращает все мысли человека именно на конкретный, данный в эмпирическом опыте мир. Больше нет возможности затеряться в бесчисленных мирах. Мир христианина единственен, поэтому вопрос о жизни и посмертном воздаянии всегда актуален. Мир творится из ничего, поэтому материя уже не может быть представлена как совечная Богу, равновеликая Ему субстанция, между тварным и Творцом пролегает онтологическая пропасть.

Вопрос о творении мира радикально связан с вопросом о познании Бога. Фактически, христианин узнавал о Боге из трёх источников — из учения о творении мира, из представления о Боге-Промыслителе, а также благодаря Воплощению, когда из уст Спасителя прямо прозвучали

слова о сущности отношения между Творцом и тварью. «Мир творится богом не в силу необходимости, а по его свободной воле. Творение есть акт не природы Бога, а его благодати. Этим бог отделятся от природы и выключается из её фатального круга. Этим преграждается путь к пантеизму»[15]. Идея творения мира из ничего не только открывает глаза верующему на некоторые свойства Божии, при этом ракурсе рассмотрения космос предстаёт не как беспорядочная и враждебная человеку стихия, но он несет на себе печать Божества, являясь в сознании средневекового христианина упорядоченной структурой, встроенной в иерархию бытия. Будучи сотворённым по преизбытку любви, мир несет на себе отпечаток заботы Бога, а, следовательно, внутреннюю целостность, согласованность и взаимообусловленность текущих процессов. Все сотворённое получает жизнь от Создателя, причем, по представлению Средних веков, творение в духе платонизма происходит согласно идеям, укоренённым и систематизированным в Божественном замысле до творения. Эти идеи выступают как образцы, по которым творимые вещи получают жизнь, и служат основанием и причиной их бытия. «После Августина концепция божественного Слова, понятого как полнота идей, по образцу которых бог сотворил мир, будет свойственна практически всем христианским теологам. Правда, историки всегда рассматривают экземпляризм как типическую характеристику августинианской школы XIII века... Но и томизм не более понятен, чем бонавентуризм, без учения о божественных идеях»[16].

Стоит всё же отметить, что тот же Блаженный Августин, при рассмотрении космоса как цельной логической системы, исходил не только из представлений об идеях как прообразах вещей этого мира. Для него характерен также подход, при котором особое внимание уделяется целесообразности и иерархичности мира, произведённого совершенной Божественной волей. В его системе «благодаря числу, мере и весу мир оказывается упорядоченной иерархией существ, распределённых по своим «естественным местам» и имеющих различную относительную ценность»[17]. Подобно отцам востока, Блаженный Августин выстраивал

иерархию в этом мире, представляя живое выше неживого, животных выше растений, людей же выше животных. Данные идеи нашли, кроме всего прочего, выражение в сословной иерархии средневекового общества.

Первоначально средневековое общество обходило материальный мир вниманием, направляя на него интерес лишь косвенно, опосредованно, ища ответы на вопросы иных реалий и используя мир сугубо в инструментарном ключе. «Исходя из того, что источником знаний, которыми обладает человеческая душа, является сверхъестественное просветление, Августин утверждал, что познание материального мира не приносит никакой пользы, ибо не только не приумножает человеческого счастья, но поглощает время, необходимое для созерцания более важных и возвышенных предметов»[18]. Космос занимал весьма стабильное место в сознании средневекового человека — будучи Божественным творением, он наравне с тем же человеком занимал лишь определённое место в иерархии, выполняя служебную роль. Никакого особого интереса к нему как таковому не проявлялось, поскольку всегда находились предметы размышления гораздо более важные, нежели представленный как данность окружающий мир.

Важный аспект средневекового понимания мира — его иллюзорность. Несмотря на то, что эмпирический опыт ежесекундно повествует о реальности всего происходящего, христианская философия рассматривала мир скорее в герменевтическом ключе. «Идея креационизма основана на необходимости обнаруживать за видимой оболочкой вещей элемент невидимый, но не менее реальный. Поэтому любая вещь изначально мыслилась как отгадка, замысел которой был непостижим, то есть загадочен, любая попытка постичь была «неимоверной». Мир существовал в диалектическом сопряжении загадки-отгадки»[19]. Приспосабливая реальность под возможности своего восприятия, человек накладывает на него определённые рамки, упрощает, редуцирует сложное и многогранное, находящееся в системе, к простым и доступным понятиям. Подобно собаке, различающий из всего спектра лишь двоичную категорию свет-тьма, индивид, смотря на мир сквозь призму своих

представлений, улавливает лишь часть доступной информации. Однако самая большая потеря информации происходит из-за того, что, не зная внутренней логики, сути происходящих явлений и событий, человек видит лишь вершину айсберга величия замысла Творца. Осознавая непосильность задачи проникновения в суть окружающих вещей, индивид всё же не оказывается беспомощным в большом и незнакомом мире, ведь Творец не покидает его, а ведёт по пути мировой истории, преподавая через Откровение и цепочку личностных прозрений, и информацию о действительном положении вещей в виде, доступном для человека. Решая проблему передачи усвоенного знания, на средневековом этапе своего развития человечество чаще прибегало к аналогичному, аллегорическому типу повествования, предлагая адресату информации усвоить её не изолированно, а в цельном корпусе мировоззренческой концепции. «Тот, кто осмеливался говорить не только о плотской, но и духовной сущности, прибегал к помощи аналогий или сравнений,... способствующих пониманию сути дела и яяющихся слабой попыткой уловить или постичь Бога через тварный мир»[20]. По сути своей, рассмотрение природы воспринималось как часть диалога между тварью и Творцом, в котором Бог открывал Себя, говорил, отвечая на молитвы верующих.

Однако в позднем Средневековье проблема видения космоса и порядка творения была вновь поднята и довольно долгое время будоражила умы образованных людей того периода. Средневековый мир на некоторое время потерял своё символическое наполнение, свою скрытую жизнь, и начал рассматриваться в качестве механизма, причем люди не довольствовались пониманием назначением и внутренней логикой космоса, возникла потребность разобрать его на составляющие части и попытаться увидеть внутренние процессы, доселе скрытые и наполненные сакральным смыслом.

Предметом массового внимания периода Высокой схоластики стал физический мир. Главным источником аристотелевских идей в Европе в тот период были аверроисты — латинские последователи Аверроэса. Римская Курия поначалу очень негативно восприняла увлечение широких

слоев общественности трудами Аристотеля. «В этом нет ничего удивительного, ведь он отрицал сотворенность мира во времени, познаваемость Богом единичных событий, личное бессмертие и утверждал, что философ должен стремиться обрести счастье в земном мире»[21]. Еще до движения аверроистов, в 1210 и 1215 годах выходили декреты, напрямую запрещавшие изучать Аристотеля. При этом интерес образованных умов XIII века к наследию Философа уже невозможно было остановить. «Во-первых, под запретом находилась физика, в то время как метафизика, и, особенно, логика и этика, продолжали преподаваться. Во-вторых, было ясно, что одними запретами проблему решить невозможно. Сочинения и идеи Аристотеля и других нехристианских философов получили распространение не только на факультете искусств, но и на факультете теологии. «Августин и Ансельм ставили превыше всего стремление к Богу и к душе. Латинское христианство, как мы видим на примере программы курсов факультета искусств, пожелало добавить к этому знание материального мира»[22].

XIII век, несомненно питавший интерес к устройству и содержанию окружающего мира, не мог игнорировать вновь открытые произведения Аристотеля, касавшиеся именно этого вопроса, а университеты, достигшие к описываемому времени определенных успехов в организации преподавательской деятельности, предстали в качестве плацдарма для их изучения, подробной классификации и адаптации к нуждам слушателей. «Это было обращение к наиболее прогрессивному в самом Аристотеле — великом мыслителе, вернувшемся после многовекового забвения в историю философии под титулом Философа с большой буквы»[23]. Однако Аристотель, сам того не ведая и не желая, вступил по некоторым важным вопросам в конфронтацию с официальной доктриной Католической Церкви. Его трактаты содержали многочисленные антирелигиозные утверждения, что не удивительно, ведь языческих богов он не особо признавал, а Истинного Бога знать не мог, так как жил за несколько веков до Рождества Христова. И тут в умах схоластов, изучающих наследие Философа, все чаще и чаще начинает рождаться вопрос о том,

как совместить стройные рассуждения и логичные выводы Аристотеля с зачастую противоречащими им постулатами христианской догматики? Ответы на этот вопрос нашлись разнообразные, вплоть до прямо друг другу противоречащие.

Парижскую группу аверроистов возглавил фламандец Сигер Брабантский, магистр факультета искусств Парижского университета. «Принимая аверроизм в его буквальном смысле, эти философы решительно ставили себя вне развития теологии и открыто отказывались согласовывать свою философию с религией»[24]. Если систематизировать выдвинутые против латинских аверроистов обвинения, их можно свести к следующим: вечность и несотворенность материи и движения, единство души и тела и отрицание бессмертия души, детерминизм и отрицание божественного провидения, отрицание свободы воли, вечность разума, отказ от монополии истины как божественного откровения.

Однако подобный возврат к античным представлениям о природе и мире не смог просуществовать достаточно долго. Подход «двойственной истины» был переработан христианскими богословами, прежде всего Фомой Аквинским, и на этой почве учение об окружающем мире было углублено и представлено в более детальной проработке. Отвергая столь несовместимые с Откровением постулаты, Аквинат всё же отчасти поддержал позицию авверoистов в стремлении обратить больше внимания на окружающий мир. Для предохранения верующего сознания от выводов, противоречащих Священному Писанию, Фомой были сформулированы принципы гармонии веры и разума. Таким образом, средневековое мировосприятие вновь утвердилось на фундаменте библейского Откровения.

Вплотную к понятию творения мира примыкает вопрос о восприятии времени. В средневековой картине мира время тварно, так как до начала творческого акта его не существовало. Таким образом, возникает дихотомия время-вечность, одна из важнейших для средневекового сознания. Проживая жизнь, более невозможно было тешить себя надеждой на то, что космосу нет дела до каждого конкретного человека,

все вернётся на свои круги независимо от поступков индивида. «В силу циклического понимания времени античность, хоть и далёкая от иррелигиозности, не переживала так остро перспективу человеческой смерти и загробного воздаяния: если всё возвращается на свои круги, то, что бы ни произошло, человек снова через какое-то время вернётся к жизни и повторит всё то, что уже совершил. Отсюда проистекал и античный фатализм»[25]. Мир, не имеющий начала и конца, не обещающий воздаяния, не показывающий цели и причины всего сущего, не интересующийся жизнью каждого конкретного человека и глухой к его взываниям, остался в прошлом. В силу того, что время не циклично, и не было и не будет никакого иного мира, повышается внимание к эмпирическому миру. Если мир лишь один, и он напрямую связан с человеком, который несет ответственность за грехопадение, то возрастает ответственность за поступки и дела, а это влияет на общую озабоченность идеей прощения грехов.

Христианство принесло строго линейное понимание истории, и всё человечество вдруг оказалось один на один со своими делами, за весь не совсем радующий объем прегрешений вдруг возникла необходимость отвечать в конце жизненного пути. Более того, от исхода этой ограниченной жизни зависела вечность будущей жизни. Вся жизнь каждого конкретного христианина оказалась зажата между вечностью, когда был лишь Бог, не произведший творения, и вечностью, в которой человек, после встречи с Богом, обретет вместе со всем окружающим миром новое качество бытия, то есть жизнь будущего века. В этом ключе не потеряют актуальность размышления блаженного Августина, рассматривающего человека как постоянно балансирующего между безвозвратным прошлым и недостижимым будущим, на тонкой грани всё время ускользающего момента настоящего. «Неточно выражаются те, которые говорят, что есть три времени: прошлое, настоящее и будущее. Точнее, по-видимому, было бы сказать так: имеются три таких времени: настоящее, относящееся к вещам прошлым; настоящее, относящееся к вещам настоящим, и настоящее, относящееся к вещам будущим. Поистине, эти три объекта существуют только в душе нашей, и я не вижу их нигде, кроме как в ней:

настоящее вещей прошедших — в воспоминании; настоящее предметов настоящих — в созерцании; а настоящее будущих предметов — в ожидании»[26]. Таким образом, представление о времени ещё более подчеркивает, актуализирует настоящий момент жизни конкретного индивида, побуждая постоянно обращать критический взор на свою жизнь и стараться устремлять все чаяния к Источнику Жизни. Примыкая к пугающему «ничто» процессом творения, человек панически боялся свалиться в бездну «ничто» по приговору Страшного Судии после всеобщего воскресения из-за своих грехов. Данные тенденции повышенного внимания к вожделенной будущей жизни реализовывалось зачастую в некое пренебрежение настоящим как суетным и проходящим, квинтессенцией которого являлась кровавая проповедь несопротивления насилию, демонстрируемая ещё первыми мучениками в эпоху гонений.

Резюмируя вышесказанное, стоит отметить, что отмеченное восприятие мира, подвластного Богу и данного для усвоения и возделывания человеку, трансформировались в идею необходимости управления миром — космосом и микрокосмосом — каждым конкретным христианином на локальном уровне и конгломератом христиан применительно ко всему сотворённому. Анализируя геополитическую обстановку временного периода Средних веков, историософы фиксируют представление о всем цивилизованном мире как принадлежащим христианам-детям Божиим, по своеобразному вверению от небесного Отца. «Почти все люди Средневековья противоречиво эволюционировали между двумя измерениями: ограниченными горизонтами прогалины, где они жили, и отдаленными горизонтами всего христианского мира, где каждый мог внезапно отправиться из Англии в Сантьяго-де-Компостелу или в Толедо»[27]. Границы всего обитаемого мира часто совпадали в сознании людей того периода с границами христианского мира. Дальше земель, на которых воссиял свет Христовой веры, находилось что-то непонятное, пугающее и заведомо нечестивое. Однако эти земли не внушали опасения, они скорее вызывали желание освоить их и водрузить христианскую практику там, где, на взгляд христиан, мир отворачивался от Создателя,

тем самым не исполняя предначертанное Его Волей. Проживая жизнь в мире, открытом для восприятия, и в свою очередь открывающем Творца, человек Средневековья охватывал умом весь космос, приспосабливал вновь увиденное к своим целям, встраивал что-то новое в сформированную мировоззренческую схему. Выступая управителем мира как орудия познания Бога, человек привыкал к служебному использованию космоса в его земном и буквальном воплощении. Впоследствии данные тенденции принесут спорные плоды, породив захватническую и враждебную по направленности к соседям культуру Средневековой Европы.

Трансформация представлений о человеке

Воплотившийся Спаситель провозгласил новый закон, христианство получило новое знание о Боге и сотворённом им мире, однако, ещё более по сравнению с ветхозаветным периодом, претерпели изменения представления о самом человеке, его месте в мироздании и его обязанностях по отношению к Творцу.

Проблема человека в антиномии «Творец-тварный мир» занимает ключевую позицию хотя бы в силу субъективных переживаний человечества и попытки выработки поведенческой модели в мире с учетом имеющихся знаний и представлений.

Боги античного периода властвовали на земле. Они, периодически вовлекая смертный в войны и конфликты, требовали поклонения и отводили людям участь если не живых орудий удовлетворения своих страстей, то, в лучшем случае, использовали их в качестве материала для проведения всевозможных экспериментов. Богом же философов был Абсолют, столь же чуждый проблемам и горестям человеческого рода, сколь и далёкий от него.

Библейский Бог благ. Он не только творит человека и промыслительно опекает от бед и напастей. Весь мир доверяется роду людскому для управления, возделывания, познавания и созидания. Будучи сотворёнными, Адам с Евой, однако же, не могут быть рассмотрены как вещи среди вещей, феномены среди множества подобных. Люди

в античном мировосприятии органично вписаны в мир сотворённых вещей, являясь лишь малой его частью, кусочком в прекрасной мозаике. В глазах Аристотеля, многие вещи по природе своей могут быть признаны более совершенными, нежели человеческое существо, к примеру, звезды, из которых образован космос. Библия же говорит о том, что человек по природе своей изначально выделен из всего мироздания, поскольку творится по образу и подобию Самого Бога. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему; и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1:26). Образ Божий запечатлён в человеке. Святые отцы не едины в понимании и конкретизации этой великой для тварного существа чести, однако, они обычно видят отблеск образа Божия в творческой и разумной деятельности человека, а также в его свободе. Подобие же даётся лишь в потенции, его нужно достичь, являя свободное послушание воле Божией, действуя в мире и преображая его.

Человек — орудие божественной воли на земле. Вместе с тем, индивид призван не просто править на земле, наслаждаясь своим могуществом и господствуя над природой и животными. Он, призванный к общению с Богом, должен транслировать Его благую волю в сотворённом мире. Исполняя заповедь о труде, возделывая райский сад, Адам гармонизировал окружающий его мир. Бог, являющий Себя как законотворец, выставляет единственную градацию хорошего и дурного — принятие или не принятие Его законов, исполнение Его повелений. Не будучи безвольной марионеткой, человек должен был свободно понять и принять Бога, направить к Нему свою любовь, соединить свои чаяния с Его волей. Чувствуя любовь Творца, осознавая Его промыслительную заботу, Адам с Евой должны были понять, что единственный путь жизни — это путь единения с Богом, возведения к Нему сотворённого мира, преображение космоса.

В реальной же истории произошла катастрофа Вселенского масштаба — высшее творение Божие отпало от Него, предало все высшие

идеи и теперь было вынуждено скитаться в ставшем враждебным мире. Христианство подчеркивало, что корень страданий человека таится не в хитросплетениях фатума. Радикальное учение об онтологической падшести человека подчеркивалось и осмыслялось на протяжении всей христианской истории. Но на фоне предательства человека и его отпадения от Источника Жизни, ещё ярче проявляется надежда на помощь Творца. Уже в момент изгнания из рая возглашается пророчество, оптимистично обещающее человеку победу над грехом и поддержку. Ветхий Завет проникнут бесконечным упованием на Божественное Провидение.

Философская мысль до прихода Спасителя не знала идеи преображения плоти, мысль о телесном воскресении не могла не показаться странной, ведь, при разной степени противопоставлении материального и идеального начал в человеке, плоть во всех античных системах признавалась плохой, ущербной и недостойной.

Проблема человека в антиномии «Творец-тварный мир» занимает ключевую позицию хотя бы в силу субъективных переживаний человечества и попытки выработки поведенческой модели в мире с учетом имеющихся знаний и представлений.

Ситуация поменялась, когда пришедший на землю Бог предпринял максимум усилий, направляя их на пробуждение человека от греховного сна. Прежде всего, явственно проступает закон, провозглашенный пришедшим Богом. Закон любви расставляет приоритеты в жизни человека, заново выстраивает иерархию ценностей, провозглашая нормой внимание не к своим требованиям и внутренним желаниям, но проведение в мир любви и вознесение таким образом всех интересов в сферу надмирную, в жизнь будущего века.

Произведённая переоценка основ жизни показала бессмысленность стремления к славе земной, ущербность любых действий, связанных с эгоизмом и корыстью. Возведённый вновь до уровня сына Божия человек получил цель своей жизни, но вместе с благой целью соединения в общении любви с Создателем на горизонте возникла опасность удаления от источника блага, а, следовательно, приобщение к смерти и «ничто».

В связи с этим, боясь посмертного воздаяния, человек Средневековья в жизни своей постоянно жаждал услышать ободряющий и направляющий голос Божий, прислушиваясь к собственному сердцу и окружающему миру.

Первородный грех отдалил человека от Бога, но Воплощение вновь сократило дистанцию, таким образом индивид мыслил себя постоянно находящимся в этих рамках, но при этом он старался ограничивать грех и всячески его избегать, а при падении вновь обращаться ко Всеблагому Создателю с молитвой о прощении и принятии.

Человечество получило в своё распоряжение Истину. Новое знание просветило бывшие до этого представления о мироустройстве, а также преподало совершенно закрытые доселе от ищущего разума аспекты устройства Вселенной. Пожалуй, самое же главное наследие, вверенное представителям средневековой христианской цивилизации, — это понимание линии развития всей окружающей реальности. Происходя из Творца путём излияния Божественной любви, мир движется к Нему же, проходя по тягостному пути борьбы со страстями и греховными произволениями. Вектор развития задан воплощённым Спасителем, при этом человек волен сам расставить акценты в своей жизни и ежесекундно совершает выбор — направляться ли ему по пути приближения к максимально открытого для человека Творца или стараться наполнить свою жизнь развлечениями и преходящими ложными благами.

Средневековое сознание отчетливо осознавало озвученную дилемму и старалось как можно быстрее пройти по пути богопознания, не отдаляясь от спасительной тропы ни на шаг, ведь на горизонте всегда находилось пугающее «ничто», из которого был сотворён мир, и куда однажды окунулся человек, пойдя по пути преступления благой воли Божией. Практическое воплощение данных идей в жизни конкретных представителей средневекового мира в частности и всего общества в целом в данной работе не представляется необходимым, ведь для понимания мировоззренческой картины жителей Средних веков важны, скорее, основные идеи и сформированная ценностно-оценочная шкала

применительно к мотивам поступков. Важно, что осознавая присутствие в мире благого Бога, христианское сознание четко воспринимало Его центром, источником и целью разворачивающихся в природе событий. Оберегающий от невзгод и напастей Бог не только демонстрировал путь, ведущий к Нему, Он давал силы следовать по нему в бурном и непостоянном мире, оберегал во время прохождения, объясняя человеку, что этот поход не тягостен, и, напротив, лишь он способен принести успокоение и радость в жизнь. Бог не был далёк от человека Средних веков, ведь Его голос различали постоянно и при рассмотрении уже сотворённого мира, и толкуя разнообразные знамения и непонятные проявления стихий. Средневековый христианин был почти счастлив, поскольку осознавал, что не в полной мере исполняет Завет, отсюда возникает во многом характерный для той эпохи страх прогневить Бога и после Страшного Суда отправиться в место мучения и отсутствия любви. Из этого становится понятен основной пафос становления христианской философии — движение к Создателю, используя любое вновь открывающееся в процессе умственной и духовной практики знание о мироустройстве, осознавая за спиной холодную пустоту греха и жизни без благого Бога.

Библиография

1. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

2. Боргош Ю. Фома Аквинский. М.: «Мысль», 1966.

3. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). — С. 358–361.

4. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). — С. 394–395.

5. 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.

6. Жильсон Э. Дух средневековой философии. Институт философии, теологии и истории св. Фомы. М, 2011.

7. Жильсон Э. Философия в Средние века от истоков патристики до конца XIV века. М.: «Республика», 2004.

8. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: «Алетейя», 1997.

9. Катасонов В. Н. Форма и формула (античная и картезианская геометрия) // Исторические типы рациональности. РАН, Институт философии. М., 1996. Т. 2. — С.105–143.

10. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: «У-Фактория», 2007.

11. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: «Мысль», 1979.

12. Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М.: «Гнозис», 1994.

13. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001.

Примечания и библиографические ссылки

1. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 118.
2. Катасонов В. Н. Форма и формула (античная и картезианская геометрия) // Исторические типы рациональности. РАН, Институт философии. М., 1996. Т. 2. С. 85.
3. Неретина С. С. Опыт словаря средневековой культуры. Сб. Благо и истина. Классический и неклассический регулятивы. РАН. Институт философии. М., 1998. С. 116
4. Жильсон Э. Дух средневековой философии. Институт философи РАН. М, 2011. С 528.
5. Неретина С. С. Опыт словаря средневековой культуры. Сб. Благо и истина. Классический и неклассический регулятивы. РАН. Институт философии. М., 1998. С. 116.
6. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: «Алетейя», 1997. С. 155.
7. Жильсон Э. Дух средневековой философии. Институт философии РАН. М., 2011. С. 54.
8. Неретина С. С. Опыт словаря средневековой культуры. Сб. Благо и истина. Классический и неклассический регулятивы. РАН. Институт философии. М., 1998. С. 116.
9. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). С. 394–395; Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа»

в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361; Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. С. 7–30.

10. Неретина С. С. Опыт словаря средневековой культуры. Сб. Благо и истина. Классический и неклассический регулятивы. РАН. Институт философии. М., 1998. С. 101.
11. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: «Мысль», 1979. С. 288.
12. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: «У-Фактория», 2007. С. 228.
13. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М.: «Мысль», 1979. С. 298.
14. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: «Алетейя», 1997. С. 99.
15. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: «Мысль», 1979. С. 300.
16. Жильсон Э. Христианская философия п. 71 Ццит. по Майорову Г. Г., С. 303.
17. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: «Мысль», 1979. С. 305.
18. Боргош Ю. Фома Аквинский. М.: «Мысль», 1966. С. 10
19. Неретина С. С. Опыт словаря средневековой культуры. Сб. Благо и истина. Классический и неклассический регулятивы. РАН. Институт философии. М., 1998. С. 155.
20. Там же. С. 151.
21. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1.Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. С. 135.
22. Там же. С. 139.
23. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский. М.: «Мысль», 1979. С. 11.
24. Жильсон Э. Философия в Средние века от истоков патристики до конца XIV века. М.: «Республика», 2004. С. 295.
25. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: «Мысль», 1979. С. 299.
26. Цит по: Майоров Г. Г. С. 294–295.
27. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: «У-Фактория», 2007. С. 166.

УДК 374.3:028.6

Священник Станислав Николаевич Сухомлин,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Духовное образование в Нижегородской области: вчера, сегодня, завтра

Аннотация: В данном исследовании проводится краткий обзор исторических традиций и перспектив эволюции духовного образования в Нижегородской области. В основе методологии данного исследования лежат методы анализа источников, сравнительно-исторический метод, метод анализа научных публикаций и элементы метаанализа, что позволяет в краткие сроки получить результаты высокой степени достоверности и объемную картину исторической траектории развития предмета исследования. Особое внимание в статье

уделяется наиболее ярким тенденциям в развитии духовного образования. Актуальность темы исследования обусловлена ускорением в первой четверти двадцать первого века темпов изменений, происходящих в сфере образования, включая высшее духовное образование, также в сфере досуговых и повседневных практик.
Ключевые слова: духовное образование, образовательная деятельность, православная педагогика, духовная образовательная организация, Нижегородская духовная семинария, Русская Православная Церковь.

Priest Stanislav Nikolaevich Sukhomlin,
PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Spiritual Education in the Nizhny Novgorod Region: Yesterday, Today, Tomorrow

Abstract: This study provides a brief overview of historical traditions and prospects for the evolution of spiritual education in the Nizhny Novgorod region. The methodology of this research is based on the methods of source analysis, the comparative historical method, the method of analysis of scientific publications and the elements of meta-analysis, which makes it possible in a short time to obtain results of a high degree of reliability and a three-dimensional picture of the historical trajectory of the development of the subject of research. Particular attention is paid to the most striking trends in the development of spiritual education. The relevance of the research topic is due to the acceleration in the first quarter of the twenty-first century in the pace of changes taking place in the field of education, including higher spiritual education, also in the field of leisure and everyday practices.

Key words: Spiritual Education, educational Activities, Orthodox Pedagogy, Spiritual educational Organization, Nizhny Novgorod Theological Seminary, Russian Orthodox Church.

Духовное образование как уважаемая традиция и практика высокопрофессиональной педагогической деятельности переживает в двадцать первом веке непростые времена. На фоне трудностей и новых вызовов, связанных с трансформацией системы получения образования в России и во всем мире, проблем, связанных с глобальным переосмыслением и трансформацией науки, техники и повседневных практик, не говоря уже о сложностях, связанных с пандемией коронавирусной инфекции, духовное образование стоит перед сложным выбором путей развития[1].

Говоря о теме исследования, в первую очередь нужно определить границы дефиниций духовного образования, отделив данное понятие от обширной сферы педагогической деятельности, высшего образования и православной педагогики в целом. «Концепция высшего духовного образования Русской Православной церкви» утверждает, что: «Духовное образование есть целенаправленный процесс обучения и воспитания, имеющий своей целью подготовку пастырей, а также богословов и церковных специалистов для осуществления миссии Церкви в современном мире»[2]. Таким образом, духовное образование, прошедшее долгий и непростой путь, с необходимостью должно отвечать новым вызовам времени, чтобы искать и находить адекватные ситуации пути осуществления миссии, возложенной на пастырство Русской Православной Церковью. И как показывает история духовного образования в Нижегородской области, эта цель уже неоднократно достигалась в прошлом.

Духовное образование в России и в Нижегородской обрасти в частности, развивается, проживая те же эпохи и этапы становления, что и сфера профессиональной педагогики в целом. Так можно вспомнить, что формирование православной педагогики как части профессиональной подготовки будущего духовенства в России, начинается, по сути, с петровских реформ, а существовавшие ранее православные учебные заведения следовали схоластической традиции, ограничивая процесс

обучения чтением Псалтири и заучиванием отдельных фрагментов священных текстов.

В 1721 году по григорианскому календарю утверждается Духовный регламент, предписывающий в том числе учреждать всесословные духовные училища при архиерейских домах и монастырях, целями которых были среднее образование и профессиональная подготовка будущего духовенства. В 1722 году в продолжение и развитие этого начинания Святейший Синод, созданный Петром I, утверждает синодальный указ о создании духовных школ в каждой епархии.

Первая духовная школа согласно синодальному указу создается в Нижнем Новгороде решением епископа Нижегородского и Алатырского Питирима (1719–1738 гг.), согласно которому набор учеников осуществлялся в эллино-греческую, славяно-российскую и приуготовительную букварную школы. Целью последней было обучение грамоте учеников без какого-либо начального образования.

29 марта 1721 года на базе сформированных трех вышеуказанных классов была открыта первая в истории России духовная семинария, ныне известная под именем Нижегородской духовной семинарии[3].

Нижегородская духовная семинария работала без перерывов вплоть до 1918 года, когда она была закрыта, а все имущество и методические фонды экспроприированы советской властью. Декретом советской власти от 1918 года духовное образование, как и система православной педагогики в целом, и сфера профессиональной деятельности духовенства в России фактически лишились правовых оснований в силу жесткого разграничения Русской Православной Церкви и школьного образования. Духовное образование как таковое при этом не запрещалось, но лишь в домашних условиях, строго индивидуально или иным частным образом. Таким образом, в советский период и вплоть до 1993 года ни одна духовная школа на территории Нижегородской области не действовала[4].

Судьбы духовного образования в советской России по духу и результативности во многом напоминает работу подполья в дореволюционную эпоху. На местах все зависело в первую очередь от инициативы

родителей обучающихся и школьных учителей. В то же время, формальные пути профессиональной подготовки будущих священнослужителей при советской власти, пусть крайне немногочисленные, но оставались. Так, например, в Ленинграде в 1925–1928 годах существовали высшие Богословские курсы, открытые по инициативе протоиерея Николая (Чукова), впоследствии митрополита Ленинградского, бывшего ректора Петроградского Богословского института. В числе задач создателей и преподавателей этого духовного учебного заведения была не только профессиональная подготовка будущего духовенства, но и сохранение традиций русского духовного образования[5].

Кроме того, в советской России продолжали действовать восемь духовных семинарий и несколько действовавших в разное время пастырско-богословских курсов, в том числе организованных тайно от советской власти. Многие из их сотрудников подверглись репрессиям в связи со своей профессиональной деятельностью. По этой причине, из-за обострявшихся несколько раз в двадцатом столетии гонений на Русскую православную Церковь, также в связи со скудными возможностями для увеличения количества часов и расширения набора на пастырско-богословские курсы священнослужителей получивших полноценное духовное образование в годы советской власти всегда не хватало, так что основной упор делался на самостоятельную подготовку и русские православные традиции домашнего обучения. И духовное образование в Нижегородской области постигла та же судьба[6].

Однако, как показала практика, в период гонений отсутствие полноценной методической базы духовного образования, разрушение традиций духовного наставничества и невозможность полноценного общения обучающихся и преподавателей друг с другом, также преподавателей и обучающихся между собой, постепенно привела в России к середине двадцатого века к потере более чем двух третей численности духовенства с законченным высшим духовным образованием, а к концу восьмидесятых голов — к разрушению ранее непрерывной традиции профессионального воспроизводства кадров Русской православной Церкви.

Все изменилось в начале девяностых годов. После распада Советского Союза и создания Российской Федерации духовное образование на всех уровнях снова становится не только легальным, но и весьма востребованным при значительной по сравнению с предыдущим периодом государственной поддержке. Общество, переживающее тяжелый духовный и экономический кризис, обращается к своим духовным корням, к Русской Православной Церкви в поисках заступничества и духовной опоры в быстро меняющемся мире[7]. И Русская Православная церковь отвечает чаяниям соотечественников, возрождая разрушенные храмы, монастыри и высшие духовные учебные заведения.

В 1993 году по инициативе иеромонаха Кирилла (Покровского), ныне митрополита Ставропольского и Невинномысского, на территории возрожденного Благовещенского монастыря в Нижнем Новгороде, на правом берегу Оки было открыто духовное училище, методическая работа которого строилась на тех же основах, что и в прежней Нижегородской духовной семинарии.

В 1995 году была возрождена Нижегородская духовная семинария, получившая официальный статус высшего учебного заведения, а в 1996 году коллектив преподавателей и обучающихся встретил своеобразный юбилей, 275 лет со дня основания Нижегородской духовной семинарии. Первым ректором возрожденной Нижегородской духовной семинарии стал настоятель Благовещенского монастыря иеромонах Кирилл (Покровский).

С тех пор Нижегородская духовная семинария продолжает развиваться, начала выпускать собственный журнал «Дамаскин». С 2007 года на базе Нижегородской духовной семинарии действуют курсы повышения квалификации для сотрудников духовных учреждений Нижегородской епархии, в том числе преподавателей по специальностям «Философия» и «Психология».

А в 2021 году Нижегородская духовная семинария отметила трехсотлетний юбилей, к которому была в том числе приурочена проведенная по инициативе Нижегородской духовной семинарии, отдела культуры

Нижегородской епархии и Нижегородской государственной областной универсальной научной библиотеки (НГОУНБ) имени В. И. Ленина, при участии Нижегородского Государственного Архитектурно-строительного университета (ННГАСУ) и Отдела Нижегородской епархии по взаимодействию с высшей школой конференция «День православной книги» на тему: «Святые и Святители Земли Нижегородской».

Историческая траектория развития духовного образования в Нижегородской области в целом и Нижегородской духовной семинарии в частности демонстрирует достойные уважения верность традициям, стойкость духа и готовность исполнять свой духовный долг несмотря на сложные условия, отсутствие финансирования и государственной поддержки, низкий уровень поддержи общества, негативное общественное мнение и даже официальное противодействие со стороны властей. В то же время, Нижегородская духовная семинария, как и всякое высшее учебное заведение, для того чтобы выполнять свои образовательные функции нуждается в определенных условиях для работы. Также и сотрудники, и обучающиеся Нижегородской духовной семинарии не существуют в отрыве от эпохи, в которую им довелось жить, учиться и работать, и равно разделяют чаяния, тревоги и необходимость решения насущных проблем нового века. Как гласит «Концепция высшего духовного образования Русской Православной церкви»: «Священнослужитель в современном мире призван к тому, чтобы нести проповедь Слова Божия людям с различным образовательным уровнем и социальным статусом. Сегодня пастырь должен осуществлять свою миссию не только среди прихожан, но и в образовательных учреждениях, воинских соединениях, больницах, пенитенциарных заведениях. Он должен уметь организовывать социальное и образовательное служение при приходе»[8]. Что невозможно реализовать без глубокого понимания и непосредственной включенности в процессы, происходящие в современном обществе, включая новые культурные феномены и социальные движения.

Нижегородская духовная семинария сегодня продолжает развиваться в духе эпохи. Ее сотрудники активно публикуются по специальности

в журналах и сборниках научных трудов, проводят общественные мероприятия и активно используют в процессе преподавания веб-систему организации и управления дистанционным обучением Moodle. Нижегородская духовная семинария имеет собственный сайт, ведет активную деятельность в социальных сетях, имеет собственный видеоканал на youtube, сотрудничает в области духовного просвещения с радиостанцией «Образ», даже позиционируется как одна из туристических мероприятий Нижнего Новгорода и Нижегородской области.

В то же время нельзя не отметить, что современная педагогика как сфера профессиональной деятельности в целом находится в сложных условиях, требующих искать и находить нетривиальные решения возникающих проблем. В настоящее время, в том числе в связи с пандемией коронавирусной инфекции, духовные образовательные заведения в России столкнулась с теми же вызовами и трудностями, что и вся система педагогической деятельности, не только в Российской Федерации, но и во всем мире. Эти трудности можно свести к следующим основным пунктам:

— Насущная необходимость совмещения процесса обучения с санитарно-гигиеническими требованиями по предотвращению заражения коронавирусной инфекцией;

— Необходимость организации дистанционного учебного процесса и самостоятельной работы обучающихся в период локдауна;

— Духовная поддержка преподавателей и обучающихся в период пандемии, в том числе в интересах борьбы с так называемым синдромом ковидного выгорания;

— Проблема необходимости повышения уровня цифровой грамотности как преподавателей Нижегородской духовной семинарии, так и ее обучающихся для продолжения полноценного преподавания и обучения в быстро меняющихся технологических реалиях современности;

— Связанная с предыдущей проблема так называемого цифрового неравенства или цифрового барьера, иными словами разного уровня готовности преподавателей и обучающихся разного возраста

и происхождения к активной адаптации к быстро меняющимся цифровым реалиям современности;

— Как следствие вышесказанного, проблема снижения уровня ментального и физического здоровья как преподавателей так и обучающихся в результате необходимости проводить все большее времени вне активного общения с коллегами и наставниками, проводя вместо этого долгие часы перед монитором компьютера или экраном смартфона;

— Из этого вырастает проблема духовной изоляции и последующего духовного упадка человека, постепенно лишающегося нормального круга общения, который заменяется неполноценным суррогатом в виде общения и восприятия новостей в социальных сетях и других ресурсов для дистанционного общения;

— Проблема доказанного снижения уровня подготовки в сложившихся условиях, когда дистанционная часть процесса преподавания, в том числе с применением веб-системы Moodle постепенно занимает все больше и больше времени от нормального процесса обучения;

— Не связанная непосредственно с предыдущими, но следующая из текущей ситуации в мире проблема возрастания уровня нестабильности, вызывающая невозможность перспективного планирования на сколь-нибудь длительный срок, что крайне негативно сказывается и на обучающихся, и на преподавателях и на администрировании деятельности высшего духовного заведения в целом.

И это далеко не полный список проблем современной системы образования, в том числе духовного образования как области профессиональной деятельности[9].

Также можно вспомнить, что каждая образовательная организация, действующая в сети интернет, в первую очередь в пространстве социальных сетей, рискует обнаружить в собственной сфере деятельности, как в поведении обучающихся, так и преподавателей все последние тенденции порождаемые современной массовой культурой, включая элементы так называемого «клипового мышления» как неспособности сосредоточиться на предмете изучения; так называемого «выстраивания

собственных границ», то есть потери способности слушать собеседника и воспринимать его как ближнего своего; так называемой «культуры отмены» как трендовой практики вместо аргументированной дискуссии устраивать организованный бойкот тех из собеседников, чье мнение кого-либо не устраивает; и так далее. Однако у Нижегородской духовной семинарии, как и других духовных образовательных учреждений есть неоспоримые преимущества в борьбе с последней из указанных проблем, обусловленные как целями, так и методическими основами духовного образования.

Однако поводов для беспокойства более чем достаточно. И это не только необходимость быстрого и в то же время успешного решения вышеуказанных проблем в дополнение к обычным задачам администрации работы образовательного учреждения. Это также необходимость не допустить формирование условий, которые в минувшем двадцатом веке стали в том числе причинами разрушения традиций духовного православного образования. Среди них, как мы уже указывали:

— Отсутствие полноценной методической базы духовного образования;

— Разрушение традиций духовного наставничества;

— Невозможность полноценного общения обучающихся и преподавателей друг с другом;

— Отсутствие либо крайне ограниченные возможности полноценного общения учащихся между собой в процессе обучения;

— То же относится к коллективу преподавателей, которые в отсутствие нормального активного общения на профессиональные темы неизбежно теряют часть профессиональных в том числе коммуникативных компетенций.

Что предлагает современная система образования для решения вышеуказанных проблем?

В числе решений в первую очередь предлагают организацию дистанционного обучения посредством разного рода сервисов беспроводного взаимодействия и платформ для проведения вебинаров, в том числе Zoom,

Skype и Discord, с негативными последствиями которой система высшего и среднего образования столкнулась во всем мире в минувшие два года.

Также одним из кандидатов на способ решить хотя бы часть из проблем указанных выше называют организацию на сайте учебного заведения массовых открытых онлайн-курсов, или МООС. Существует мнение, что сегодня, в условиях продолжающейся пандемии коронавирусной инфекции и угрозы предсказываемой Всемирной организацией здравоохранения последующей пандемией гриппа, это единственный способ поддержать необходимый уровень грамотности в самых разных областях знания, определенные традиции, в том числе традиции профессиональной риторики и духовного образования в целом.

В перспективе с той же целью предлагается использование виртуальных технологий VR или виртуальной реальности (от англ. virtual reality), AR или дополненной реальности (от англ. augmented reality) и WMR (от англ. Windows Mixed Reality «смешанная реальность Windows»). Однако существуют серьезные сомнения, что технологии виртуальной среды, равно как ее развитие в технологиях смешанной и дополненной реальности смогут действительно решить какую-либо из указанных проблем, не добавив целый ряд новых.

Насколько эти средства и методики в принципе реализуемы в педагогической деятельности высшего духовного заведения и Нижегородской духовной семинарии в частности, пока неясно. В то же время, сама суть духовного образования как феномена предполагает чрезвычайно широкие возможности для модификации способов и практик реализации собственной мистики, как это свойственно феномену образования в целом[10].

Как бы то ни было, рассматривая перспективы духовного образования в Нижегородской области и решения проблем, с которыми оно сталкивается в первой четверти двадцать первого века, следует помнить, что духовное образование как никакое иное зависит, прежде всего, не от усвоения определенного набора фактов, овладения определенным комплектом навыков и умений. Это сфера педагогического труда, которая, воплощая классические идеалы духовного наставничества, в большей

мере чем, например, обучение естественнонаучным дисциплинам, требует личного участия и непосредственного присутствия всех участников процесса обучения, и преподавателя, и обучающихся.

Библиография

1. Балашова Е. С. Мальцева С. М. К вопросу о преимуществах и последствия массового введения дистанционного образования в высшей школе // Инновации в образовании. 2020. № 6. — С. 126–135.

2. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

3. Данилов В. Л. Реформа духовного образования в России: история и современность // Православная педагогика. № 1, 2017. — С. 164–169.

4. Дьяконов А. В., Плаксин В. А., иеромонах Лазарь (Белянин А. А.) Нижегородская духовная семинария. Первый период существования (1721–1918 гг. // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород, 2020, № 19. — С. 7–102.

5. Ильченко В. Н., Печерин А. В. Духовное образование в советской России: историко-правовой аспект // Педагогическое образование в России. № 11, 2015.

6. Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви. М., 2007. — 11 с.

7. Лескова И. А. Идея образования: структура и содержание в контексте смены философских оснований // Вестник Мининского университета. 2021. Т. 9, № 3. — С. 10.

8. Мальцева С. М. Балашова Е. С. Кашина О. П. К вопросу о причинах обращения современного человека к религии // Современные исследования социальных проблем. Т.13, № 4–2, 2021. — С. 223–228.

9. Образование в Нижегородской области: история и современность // Сб. науч. тр. Нижегородского государственного педагогического университета / Отв. ред. И. В. Берельковский. Нижний Новгород, 1997. — 199 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13.

2. Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви. М., 2007. С. 11.

3. Дьяконов А. В., Плаксин В. А., иеромонах Лазарь (Белянин А. А.) Нижегородская духовная семинария. Первый период существования (1721–1918 гг. // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород, 2020, № 19.

4. Ильченко В. Н., Печерин А. В. Духовное образование в советской России: историко-правовой аспект // Педагогическое образование в России. № 11, 2015.

5. Данилов В. Л. Реформа духовного образования в России: история и современность // Православная педагогика. № 1, 2017. С. 164–169.

6. Образование в Нижегородской области: история и современность // Сб. науч. тр. Нижегородского государственного педагогического университета / Отв. ред. И. В. Берельковский. Нижний Новгород, 1997.

7. Мальцева С. М. Балашова Е. С. Кашина О. П. К вопросу о причинах обращения современного человека к религии // Современные исследования социальных проблем. Т.13, № 4–2, 2021.

8. Концепция высшего духовного образования Русской Православной церкви. М., 2007. С. 8.

9. Балашова Е. С. Мальцева С. М. К вопросу о преимуществах и последствия массового введения дистанционного образования в высшей школе // Инновации в образовании. 2020. № 6.

10. Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви. М., 2007.

УДК: 372.8

Священник Илья Сергеевич Третьяков,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Эволюция преподавания информатики как учебной дисциплины в государственных школах и вузах в России в сравнении с духовными школами Русской Православной Церкви

Аннотация: В статье исследуется становление и эволюция преподавания информатики как учебной дисциплины в государственных школах и вузах. Выявленные закономерности и трудности сравниваются с преподаванием аналогичного предмета в духовных школах Русской Православной Церкви

Ключевые слова: образование, информатика, компьютерная наука, духовное образование, семинария

Priest Ilya Sergeevich Tretyakov,
Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Evolution of Teaching computer Science as an academic Discipline in public Schools and Universities in Russia in Comparison with theological Schools of the Russian Orthodox Church

Abstract: The article examines the formation and evolution of teaching computer science as an academic discipline in public schools and universities. The identified patterns and difficulties are compared with the teaching of a similar subject in theological schools of the Russian Orthodox Church.

Key words: Education, Informatic, computer Science, Spiritual Education, Seminary.

Согласно общепринятому определению, термин «информатика» (франц. informatique) происходит от французских слов information (информация) и automatique (автоматика) и дословно означает «информационная автоматика».

Широко распространён также англоязычный вариант этого термина — «computer science», что означает буквально «компьютерная наука»[1].

В связи с этим под информатикой понимают дисциплину, основанную на использовании компьютерной техники, изучающую структуру и общие свойства информации, а также общие закономерности и методы ее обработки.

В 1978 году решением XVIII Международного конгресса математиков, проходившим в Хельсинки, за понятием «информатика» были

официально закреплены области, связанные с разработкой, созданием, использованием и техническим обслуживанием систем обработки информации, включая компьютеры и их программное обеспечение, а также организационные, коммерческие, административные и социально-политические аспекты компьютеризации — массового внедрения компьютерной техники во все области жизни людей[2].

Первые опыты преподавания информатики в Советском Союзе начались почти за два десятка лет до официального решения Международного конгресса. Начиная с 1959 года в некоторых школах Москвы и Новосибирска старшеклассников стали обучать программированию, теории информации и аппаратной части тогдашних компьютеров[3]. География эксперимента была связана с развитием кибернетики. На конец 50-х годов две «кибернетические столицы» СССР (Москва и Новосибирск) обладали максимальным на тот момент парком вычислительной техники. С самого начала эксплуатации советских электронно-вычислительных машин выявилась острая необходимость в квалифицированном обслуживающем персонале, разбирающемся в принципах работы ЭВМ и способном к взаимодействию с вычислительной техникой. Руководили экспериментом двое известных ученых: Андрей Петрович Ершов (Новосибирск) и Семен Исаакович Шварцбурд (Москва). Они оперативно разработали школьные учебные планы для решения текущих задач. Впоследствии под именем А. П. Ершова выйдет первый всеобщий учебник по основам информатики и вычислительной техники[4].

Рабочая учебная программа факультативного курса информатики и кибернетики конца 1950-х годов включала в себя 164 академических часа, которые распределялись следующим образом:

- Электронные цифровые ВМ — 4 часа
- Арифметические основы программирования — 10 часов
- Основные сведения о программировании — 36 часов
- Перевод программ на машинный язык — 26 часов
- Организация программирования — 12 часов

- Стандартные программы. Автоматизация программирования — 26 часов
- Методы отладки и контроля — 26 часов
- Общая характеристика математических машин — 24 часа[5]

Из приведенного примера видно, что курс информатики в целом тяготел к программированию, причем большая часть курса была построена на теории. Низкий уровень методической подготовки учителей и тотальное отсутствие доступной вычислительной техники препятствовали широкому распространению подобных факультативов. В середине 1970-х гг. курс основ кибернетики был включен в число факультативов средней общеобразовательной школы в объеме 140 академических часов[6].

С 1985 года курс «Основы информатики и вычислительной техники» включен в общеобразовательную программу средней школы. Итак, от возникновения научной дисциплины до осознания ее общеобразовательной значимости прошло менее 30 лет.

Информатика как учебная дисциплина активно развивалась. В рамках общеобразовательного курса изучалась теория информации, элементы математической логики, основные возможности ЭВМ, архитектура и компоненты ЭВМ, основы алгоритмизации и программирования.

В дальнейшем охват новой дисциплины существенно расширился за счет специализированных математических классов и спецшкол, а также учебно-производственных комбинатов (УПК). Методология курса постоянно совершенствовалась, но длительное время неизменным оставался «безмашинный» способ обучения. Будущие операторы ЭВМ саму вычислительную технику видели крайне редко в силу малой доступности последней. Практические навыки обучения приобретались в научно-исследовательских институтских либо крупных заводских вычислительных центрах, где достаточного количества машинного времени получить не удавалось, поскольку его хронически не хватало самому центру.

Со временем «безмашинная» методика преподавания информатики постепенно уступала место «машинной». У учащихся появлялся

доступ к технике и возможность писать и исполнять собственные программы. Именно знакомство с компьютерами, а не теоретическое знание о программировании как таковом, стало поворотной точкой в развитии информатики.

Примерно с начала 2000-х гг. информатика существенно расширяет свое присутствие в школьной программе. Ее изучают 1 час в неделю с 7 класса общеобразовательной школы, а в 9 классе она изучается уже 2 часа в неделю. Существенное увеличение трудоемкости дисциплины не привело к существенному изменению изучаемых тем, что позволило школьным педагогам углубить преподаваемый материал и уделить большее внимание практике.

К началу 2010-х предмет эволюционирует и получает новое название «Информационно-коммуникационных технологий» (ИКТ). Главным нововведением стало активное внедрение в предмет изучения коммуникации, локальных и глобальных средств передачи информации. В предмете появляются основы веб-программирования, теоретические аспекты построения компьютерных сетей, глобальная сеть Интернет и информационная безопасность. Не менее четверти учебного времени отводится под изучение языков программирования. Помимо базовых архаичных языков (Basic, Pascal) изучаются современные (C, C++, Java, Python). Значимая часть учебного курса отводится на изучение современного прикладного программного обеспечения. С начала 2000-х это реализуется на базе основных офисных средств линейки компании Microsoft, которые де-факто стали стандартом электронных документов.

Начиная с 2010-х годов трендом развития предмета является омоложение курса информатики в общеобразовательной школе. В 2011 году была одобрена экспериментальная программа, предусматривающая изучение предмета со 2 класса.

Если говорить об эволюции преподавания информатики и смежных дисциплин в учреждениях высшего образования, то стоит отметить те же этапы и хронологию, которые встретились нам при рассмотрении эволюции информатики как дисциплины в средних общеобразовательных

учреждениях. В рамках данной статьи мы ограничимся кратким рассмотрением эволюции и особенностей преподавания информатики на гуманитарных специальностях вузов, оставив математические и технические специальности за границами рассмотрения.

В рамках специальностей общегуманитарного цикла информатика как учебная дисциплина появляется в вузах как логическое продолжение школьного курса. Однако на начало 2000-х гг. в нашей стране существенно разнился уровень материально-технического обеспечения школ вычислительной техникой. В связи с этим отличался уровень освоения выпускниками информационных технологий. Более унифицированная программа в части теории имела широкую вариативную практическую часть. Данное явление имело непосредственную связь с фактическим наличием у школы компьютерного класса и его оснащенностью современной вычислительной техникой. В ряде школ на тот период обучение информатике могло проводится на «безмашинном» уровне либо с использованием устаревших средств вычислительной техники. В этом случае непосредственное знакомство со средствами вычислительной техники происходило уже в вузах, которые в то время оснащались техническими новинками быстрее средних общеобразовательных учреждений.

При переходе на Федеральный Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования (ФГОС ВПО) вузы получили значительную академическую свободу в части разработки основных образовательных программ. Вуз вправе самостоятельно формировать циклы и разделы дисциплин, состав дисциплин базовой части, а также трудоемкость дисциплин базовой и вариативной части. Также ФГОС подразумевает широкое внедрение в учебный процесс информационно-коммуникационных технологий. Свободный доступ студентов к ресурсам глобальной сети Интернет, использование различных компонентов электронной образовательной среды, сетевых библиотек, активных методов обучения и интерактивных форм ведения занятие — все это является приоритетной задачей современного образования и должно стать результатом успешного освоения информатики

как дисциплины. Таким образом, информатика в настоящее время носит междисциплинарный характер.

Обычной практикой современных вузов является изучение предмета «Информатика» на первом курсе бакалавриата у студентов гуманитарных специальностей. Вчерашние школьники, которые успешно сдали Единый государственный экзамен по обязательным дисциплинам, в число которых не входит информатика, обнаруживают при изучении компьютерных дисциплин в вузе фрагментарность и недостаточность знаний. Рассматривая причины этого явления, обычно выделяют недостаточную школьную подготовку по данной дисциплине и разный уровень подготовки у выпускников разных школ и гимназий, а также слабую мотивацию к изучению предмета. Все эти явления происходят на фоне уверенного использования студентами гаджетов и персональных компьютеров исключительно в целях потребления развлекательного контента, а не для самосовершенствования и приобретения новых компетенций.

Рассматривая общекультурные и профессиональные компетенции, приобретаемые в процессе освоения информатики на гуманитарных специальностях вузов, стоит выделить следующие: выпускник должен иметь базовые знания в области информатики и современных информационных технологий, владеть навыками работы в современных программных продуктах и в компьютерных сетях, уметь работать с информацией из разных источников для решения профессиональных задач, привлекать материалы глобальной сети Интернет и самосовершенствоваться в области информационных технологий[7]. Из этих компетенций можно сделать вывод, что информатика является обязательным предметом для всех гуманитарных специальностей вузов. Однако на практике это реализуется не всегда. В своей статье «Преподавание информатики и информационных технологий в вузах. Обзор ФГОС ВПО» Ледак Л. П. и Бояркина Л. А. указывают, что по состоянию на 2011 год информатика как предмет отсутствует в 17% специальностей подготовки бакалавров. В оставшихся специальностях информатика присутствует в учебном плане под разными названиями:

«Информатика», «Информационные технологии», «Информационные технологии в профессиональной деятельности», «Информатика и вычислительная техника» и т. п. Вариативность, заложенная во ФГОСе, на практике приводит к невозможности освоения компетенций из-за разноплановой направленности предмета. Это явление усугубляется указанным выше разным уровнем подготовленности выпускников школы. Логичным, на наш взгляд, была бы унификация базового уровня подготовки в средней общеобразовательной школе и узкая специализация информатики по отраслям в высших учебных заведениях.

На фоне общемирового и отечественного лавинообразного развития информатики в духовных школах Русской Православной Церкви данный предмет был введен относительно недавно. До 2010 г. он преподавался факультативно далеко не во всех семинариях, и длительное время вовсе отсутствовал в общецерковном образовательном стандарте.

В 2010 году по инициативе Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла начинается реформирование духовного образования, которое нацелено на интеграцию российского духовного образования в европейское и отечественное образовательное и научное пространство. Главная цель реформы — повышение качества духовного образования в России[8].

На годичном акте, посвященном 325-летию Московской духовной академии 14 октября 2010 года, Его Святейшество, говоря о реформе духовного образования, в частности заметил: «Одна из главных задач заключается в повышении образовательного и духовного уровня школ в соответствии с новыми требованиями, новыми чаяниями и запросами как Церкви, так и светского общества... И если мы хотим решать пастырские и духовные задачи, мы должны меняться»[9].

В рамках перехода на Болонскую систему были внесены изменения в основную образовательную программу, которые касались не только богословских, но и прикладных дисциплин.

В 2011 году на уровне бакалавриата в учебном плане духовных школ появилась дисциплина «информатика». Изначально данная дисциплина

входила в базовую часть ООП по направлению 48.03.01. «Теология» и изучалась на протяжении 4 семестра II курса. Данный курс должен был стать логическим продолжением школьного курса информатики, повысив практические навыки обучающегося.

По результатам изучения предмета бакалавр теологии должен знать основы информатики, базовые операции, основы аппаратного и программного обеспечения, локальные и глобальные вычислительные сети, а также основные приемы работы с информацией в профессиональной деятельности.

С 2014 года предмет преподавался на III курсе 2 академических часа в неделю. Согласно учебному плану, трудоемкость дисциплины составляла 72 часа, первая половина из которых отводилась на аудиторные лекционные занятия, а вторая — на практические занятия.

Для проведения практических занятий по предмету в семинариях появились оснащенные компьютерные классы. К примеру, в Нижегородской духовной семинарии оснащенный компьютерный класс появился в 2011 году.

Согласно новому учебному плану, с 2019 года преподавание информатики в духовных школах РПЦ заменено на преподавание факультативного курса «Информационная деятельность православного прихода». Курс является дисциплиной вариативной части основной образовательной программы и изучается на протяжении 7 семестра IV курса. Цель данного курса — повысить профессиональный уровень информационного освещения деятельности прихода, способствовать появлению в медиапространстве контента о жизнедеятельности православных приходов. Задачи курса — познакомить слушателей с новейшими методиками информационной работы организаций, привить навык использования медиа-инструментов церковным учреждениям, способствовать использованию новейших медиа-коммуникационных достижений в деятельности православных приходов.

Таким образом, акцент преподавания был смещен в сторону основ журналисткой работы в приходской деятельности и приобретения

базовых профессиональных знаний в областях журналистики, связей с общественностью, дизайна. Общая трудоемкость дисциплины при этом увеличилась: согласно ФГОС 3++ она составляет 108 академических часов, только 18 из которых отводятся на лекционные занятия, а 90 – на практические занятия и самостоятельную работу обучающихся. В рамках новой дисциплины изучаются информационная деятельности православного прихода, взаимодействие прихода со светскими СМИ, продвижение приходского контента в социальных сетях и проч. Основным пособием по предмету стал учебник «Приход в медиамире» под редакцией Е. Е. Жуковской[10].

Резюмируя сказанное выше, стоит еще раз отметить, что информатика появляется в духовных школах относительно недавно. При этом место данной дисциплины в учебном плане существенно меняется за прошедшие 10 лет с момента внедрения. Изменения претерпели курс изучения и трудоемкость дисциплины, что сильно затрудняет выстраивание последовательного образовательного процесса. В конечном итоге, курс информатики был отменен вовсе, а на его место был внедрен курс, который имеет крен скорее к журналистике, чем к информатике.

Преподавание информатики и смежных дисциплин в духовной школе сталкивается с теми же проблемами, что и в государственных вузах: существенно разнится уровень подготовки выпускников, материально-техническая база не всегда отвечает современным требованиям, а постоянные изменение стандартов не позволяют выстроить последовательную структуру изучения дисциплины.

По мнению автора статьи, курс информационной деятельности православного прихода должен быть логическим продолжением базового курса информатики, который следовало бы преподавать в духовных школах РПЦ на пропедевтическом либо первом курсе бакалавриата. Данный курс способствовал бы выравниванию уровня компьютерной грамотности студентов, которая, как мы показали выше, при поступлении в духовные школы, у абитуриентов существенно разнится. В настоящее время курс информационной деятельности не имеет под

собой фундамента кроме школьного курса информатики, а его статус факультатива не позволяет преподавателю широко охватить предметную область. Овладение современными компьютерными компетенциями является одной из основ успешной профессиональной деятельности как церковного, так и светского специалиста. Перед преподавателями информатики в настоящий момент стоит задача воспитания всесторонне развитого члена информационного общества, который не потеряется перед лицом вызовов современного высокоскоростного цифрового мира. В рамках нынешнего учебного плана в духовных школах РПЦ данная задача является трудновыполнимой.

Библиография

1. Андрей Петрович Ершов — пионер отечественного программирования. [Электронный ресурс] / URL: https://habr.com/ru/company/ua-hosting/blog/389151. (дата обращения: 27.12.2021).

2. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном акте по случаю 325-летия Московской духовной академии. [Электронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1302914.html. (дата обращения: 20211027).

4. Курбера Г. Математический клуб. Международные конгрессы. М.: Де Агостини, 2014. — 160 с.

5. Лебедева Т. Н. Становление курса информатики в школьном образовании в период с 1950 г. До 1990 г. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-kursa-informatiki–v-shkolnom-obrazovanii–v-period-s-1950-g-do-1990-g/viewer. (дата обращения: 27.12.2021)

6. Ледак Л. П., Бояркина Л. А. Преподавание информатики и информационных технологий в вузах. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/prepodavanie-informatiki–i-informatsionnyh-tehnologiy-v–vuze-obzor-fgos-vpo/viewer (дата обращения: 27.12.2021).

7. Михеева Е. В. Информатика: Учебник для студ. учреждений сред. проф. Образования. М.: Издательский центр «Академия», 2017. — 400 с.

8. Приход в медиамире. Пособие по информационному освещению деятельности православных приходских общин и организации информационной работы в приходах / под ред. Е. Е. Жуковской. М.: ИК «Просветитель», интернет-портал «Приходы», 2019. — 136 с.

9. Эволюция школьной программы по информатике. [Электронный ресурс] / https://habr.com/ru/company/intel/blog/191674. (дата обращения: 27.12.2021).

Примечания и библиографические ссылки

1. Цит. по: Михеева Е. В. Информатика: Учебник для студ. учреждений сред. проф. образования. М.: Издательский центр «Академия», 2017. С. 134.
2. Цит. по: Курбера Г. Математический клуб. Международные конгрессы. М.: Де Агостини, 2014. С. 231.
3. См. статью Лебедева Т. Н. Становление курса информатики в школьном образовании в период с 1950 г. до 1990 г. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-kursa-informatiki–v-shkolnom-obrazovanii–v-period-s-1950-g-do-1990-g/viewer. (дата обращения: 27.12.2021)
4. Андрей Петрович Ершов — пионер отечественного программирования. [Электронный ресурс] / URL: https://habr.com/ru/company/ua-hosting/blog/389151/. (дата обращения: 27.12.2021)
5. Цит. по: Эволюция школьной программы по информатике. [Электронный ресурс] / URL: https://habr.com/ru/company/intel/blog/191674/. (дата обращения: 27.12.2021)
6. Лебедева Т. Н. Становление курса информатики в школьном образовании в период с 1950 г. До 1990 г. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-kursa-informatiki–v-shkolnom-obrazovanii–v-period-s-1950-g-do-1990-g/viewer (дата обращения: 27.12.2021)
7. Цит. по Ледак Л. П., Бояркина Л. А. Преподавание информатики и информационных технологий в вузах. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/prepodavanie-informatiki–i-informatsionnyh-tehnologiy-v–vuze-obzor-fgos-vpo/viewer (дата обращения: 27.12.2021)
8. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13.
9. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном акте по случаю 325-летия Московской духовной академии. [Электронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1302914.html. (дата обращения: 27.12.2021)
10. Приход в медиамире. Пособие по информационному освещению деятельности православных приходских общин и организации информационной работы в приходах / под ред. Е. Е. Жуковской. М.: ИК «Просветитель», интернет-портал «Приходы», 2019.

Церковное право

УДК: 348.819

Священник Михаил Владимирович Уланов,
кандидат богословия, старший преподаватель
Нижегородской духовной семинарии

Состав церковного правонарушения в современных нормативных документах Русской Православной Церкви

Аннотация: В статье обосновывается полноценный состав церковного правонарушения. На основании канонического материала показано наличие всех четырех элементов состава правонарушения, отмечено практически полное отсутствие объектного состава в современных нормативных документах Русской Православной Церкви. Автор указывает

на необходимость определения объектной составляющей церковного правонарушения и признания возможности наступления канонической ответственности только при наличии всех элементов состава церковного правонарушения.
Ключевые слова: Состав правонарушения, субъект, объект, церковное правонарушение, церковное право, Русская Православная Церковь.

Priest Mikhail Vladimirovich Ulanov,
PhD in Theology, Senior Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Composition of Church Offenses in Modern Normative Documents of the Russian Orthodox Church

Abstract: The article substantiates the full-fledged composition of the church offense. On the basis of the canonical material, the presence of all four elements of the composition of the offense is shown, and the almost complete absence of the object composition in the modern normative documents of the Russian Orthodox Church is noted. The author points to the need to determine the object component of an ecclesiastical offense and to recognize the possibility of canonical responsibility occurring only in the presence of all the elements of a church offense.
Key words: Composition of the Offense, Subject, Object, church Offense, church Law, Russian Orthodox Church

Понятие состава правонарушения, известное в общей теории права, тем не менее, миновало правовую церковную литературу. Между тем, именно эта юридическая конструкция является особенно востребованной в современной деятельности церковных судов. Состав правонарушения, традиционно определяется как «совокупность объективных

и субъективных признаков конкретного деяния, которые характеризуют его как правонарушение и являются основанием привлечения субъекта правонарушения к юридической ответственности»[1], или иначе, как совокупность всех его признаков, являющихся элементами состава[2]. Необходимость определения наличия всех элементов состава в каждом церковном судебном разбирательстве является важнейшей процедурой, позволяющей, прежде всего, квалифицировать деяние в качестве правонарушения (для этого необходимо наличие всех элементов состава), а затем квалифицировать правонарушение в общей системе церковных преступлений, с целью установить соответствие между составляющими совершенного деяния и признаками конкретного правонарушения, предусмотренного канонической нормой.

В процессе вынесения решения о привлечении лица к юридической (канонической) ответственности выделяют два этапа: квалифицирования совершенного деяния и определение наличия условий для привлечения правонарушителя к канонической ответственности[3]. Первый этап процесса является центральным, поскольку именно в его границах осуществляется определение важнейших фактов: противозаконности деяния, наличия деликтоспособного субъекта, присутствия вины в его действиях (или бездействии), наличия причинно-следственной связи между деянием и наступившими общественно опасными последствиями, наличия вреда от совершенных действий и т. д., т. е. тех фактов, без которых невозможно вести обвинительный процесс.

В теории права определены четыре элемента состава: субъект, субъективная сторона, объект, объективная сторона. Субъект — деликтоспособное лицо, т. е. вменяемое, достигшее возраста наступления юридической ответственности и в церковном отношении — относящееся к ведению органов церковной и, прежде всего, судебной церковной власти. Субъективная сторона выражается в психическом отношении преступника к совершенному им деянию и наступившим в результате последствиям. К этой стороне вопроса относится вина, выраженная в виде умысла (прямого или косвенного) или неосторожности (легкомыслия

или небрежности), а также цель и мотив преступления. Объектом правонарушения являются блага, ценности и общественные отношения, на которые посягает правонарушитель. Разумеется, речь может идти только о тех благах, которые защищены канонической нормой. Объективная сторона включает в себя совершенное деяние, его противоправность, наступившие общественно опасные последствия и причинно-следственную связь между деянием и вредом. Именно к характеристике этих моментов относится рассмотрение отдельных элементов обстановки совершения преступления, как то: время, место, средства, орудия и т. д.

Этот классический набор элементов в полной мере относится к характеристике деяния, запрещенного уголовным законом. Между тем, в гражданском праве мы встречаем иные варианты состава. Так, к примеру, В. Мозолин и А. Масляев выделяют следующие элементы полного состава гражданского правонарушения[4]:[Мозолин, Масляев, 2005, 663–670] противоправность, вред, причинно-следственная связь между противоправным деянием и наступившими последствиями и вина (с учетом одной особенности: «в гражданском праве действует презумпция вины должника»). Уже в этом составе мы не видим характеристик субъекта правонарушения, по всей видимости, потому, что невозможно отождествить понятия сделкоспособности и деликтоспособности. Так в п. 3 ст. 28 ГК РФ говорится: «имущественную ответственность по сделкам малолетнего, в т. ч. по сделкам, совершенным им самостоятельно, несут его родители, усыновители или опекуны», кроме того, различаются субъекты правонарушения и юридической ответственности в рамках субсидиарной ответственности. В п.1 ст. 399 ГК РФ мы читаем: «Если основной должник отказался удовлетворить требование кредитора… это требование может быть предъявлено лицу, несущему субсидиарную ответственность»[5].

Эти же примеры свидетельствуют о необязательности субъективной стороны в составе гражданского правонарушения для наступления юридической ответственности[6]. Она может наступить и без вины со стороны ответчика, а потому центральным моментом для наступления

гражданско-правовой ответственности ряд цивилистов называет факт нарушения субъективных гражданских прав[7].

Сложность определения состава гражданского правонарушения связана, прежде всего, с терминологической неразборчивостью исследователей вопроса. Вполне резонно Н. Звенигородская указывает на то, что «наличие состава правонарушения не всегда влечет за собой привлечение субъекта к ответственности, что также опровергает выводы: 1) о составе правонарушения как основания ответственности и 2) о тождественности состава правонарушения и условий ответственности»[8] [. Самым простым примером наличия разницы между составом гражданского правонарушения и условиями наступления юридической ответственности является случай истечения исковой давности, при наступлении которого возникает основание «к вынесению судом решения об отказе в иске» - п. 2 ст. 199 ГК РФ. Тем не менее, исследовательница отстаивает важную роль состава в деле привлечения лица к гражданско-правовой ответственности.

Н. Звенигородская в целях обоснования значимости состава приводит примеры, отличающие семейно-правовую ответственность от гражданско-правовой, однако при этом делает выводы о правовом значении состава гражданского правонарушения для привлечении правонарушителя к ответственности[9]. Так в семейных правоотношениях ответственность не наступает при отсутствии одного из элементов состава правонарушения, например, при отсутствии субъекта. Например, согласно п. 2 ст. 120 СК РФ, выплата алиментов прекращается «смертью лица, обязанного уплачивать алименты» даже в случае, если при жизни это лицо сознательно не платило алименты. Подобным образом п. 1 ст. 9 СК РФ в отличие от ст. 199 ГК РФ не распространяет исковую давность «на требования, вытекающие из семейных отношений».

Между тем, далеко не все авторы склонны отождествлять гражданское и семейное право. В. Яковлев указывает на тот факт, что в регулировании имущественных и личных неимущественных отношений между отраслями существует значимое различие, поскольку определяющее

значение в семейном праве имеют личные неимущественные отношения. Более того, центром семейных правоотношений являются именно те, в которых главную роль играет личность участников[10]. Это означает неотъемлемую значимость субъектного состава в семейных отношениях, что и восполняет в составе правонарушения недостающие в гражданском праве элементы.

Этот момент в соотнесении с канонами церкви определяет необходимым признать и для системы церковных правоотношений необходимость определения полного состава правонарушения, поскольку правовая защита в церковных нормах — правилах поведения направлена на обеспечение либо сохранности системы церковного управления (Ап. 38–41, Двукр. 13–15) и общепринятого строя церковной жизни (Ап. 48,51, Анк. 1–9, Гангр. 5–8), либо таких прав субъекта правоотношений, которые можно признать личными неимущественными (Ап. 52,57,59, Гангр. 1,2,15–16). И в одном, и в другом случае наличие субъекта деяния является необходимым, поскольку личность правонарушителя здесь играет определяющую роль, ее наличие предполагается самим текстом церковных канонов.

Особый интерес здесь вызывают каноны, регулирующие имущественные церковные отношения, поскольку здесь очевидна параллель с гражданским светским правом. Значительная их часть, направленная на различение, к примеру, личного и церковного имущества, находящегося в управлении епископа (Апост. 40, Трулл. 35), предполагает наличие субъекта в лице его распорядителей. Часть канонов, определяющих юридическую судьбу церковного имущества (IV Всел. соб. 24, Трулл. 49, VII Всел. соб. 12–13), например, правило о недействительности отчуждительной сделки (VII Всел. соб. 12) предполагают наличие субъекта в виде «епископа или игумена», а также санкции, которая применяется к нему в виде «изгнания» или же (VII Всел. соб. 13) «отлучения» для монахов и мирян и «извержения» для клириков.

Особняком стоят, разве что каноны Анкирского собора, в 15 правиле которого рассматривается возможность отмены отчуждительной

сделки, которая оказалось невыгодной для церковной стороны. В этом правиле нет санкции, поскольку в целом ситуация не рассматривается как конфликтная и самостоятельное управление церковным имуществом со стороны пресвитеров не определяется в негативном ключе как именно правонарушение. 15 правило Анкирского собора является скорее исключением, поскольку подобных этому правил в каноническом своде нет. Тем не менее, оно позволяет предположить возможность существования в церковном праве классического гражданского процесса, что находит подтверждение в тексте 15 правило Карфагенского собора: «Рассуждено также, чтобы кто бы то ни был из епископов или пресвитеров, или диаконов, или причетников, если имея возникшее в Церкви дело обвинительное или тяжебное, отречется от церковного суда и восхочет оправдаться пред судилищами светскими, лишался своего места, хотя бы и в пользу его решение последовало. И сие по делу обвинительному, по делу же тяжебному да лишается того, что приобрел по решению дела, если хочет удержать место свое».

Согласно этому правилу, судебный процесс Православной церкви представлен в двух видах: обвинительный (сопоставимый с уголовным в светском праве) и тяжебный (сопоставимый с гражданским процессом). На наличие тяжебного процесса указывает ряд исторических свидетельств, а также канонических правил, устанавливающих для клириков обязанность судиться по любым вопросам в церковном суде (IV Всел. соб. 9, Антиох. 12, Карф. 117). Тем не менее, имеющихся свидетельств слишком мало для того чтобы можно было определить необходимые исторические стороны тяжебного процесса в Церкви. Практика же современных церковных судов показывает в ней исключительное присутствие обвинительных дел, а потому основным для церковного права в современных условиях необходимо признать обвинительный процесс, предполагающий рассмотрение полноценного состава церковного правонарушения.

Можно поэтому утверждать, что для канонических правил наличие субъектного состава противозаконного деяния играет определяющую

роль. Так в канонах Апостольских правил, соборов, а также святых отцов четко определяется факт наличия субъекта деяния. Это может быть как клирик (например, Апост. 6,11,43, I Всел. соб. 13, Трулл. 26,27), так и монашествующий, «девствующий ради Господа» (IV Всел. соб. 4, Трулл. 40–48) или же мирянин (Апост. 9,24, Трулл. 58,64). В целом, каноны не имеют правил, в которых субъект правонарушения не был бы определен.

Прежде всего, следует сказать об основной группе субъектов — мирянах, которых можно определить как носителей общей церковной правосубъектности[11], свойственной всем членам Православной Церкви. Вопрос наличия в составе общей правосубъектности деликтоспособности в канонах Церкви и более поздних нормах решается с опорой на два критерия, свойственных и для общей теории права: возраст и вменяемость.

Каноны возрастом «различения», т. е. сознательного участия в церковной жизни называют 10 лет (Тим. Алекс. 18, Трулл. 40). Этот возраст можно назвать временем наступления церковной дееспособности, 40 правило Трулльского собора при этом подразумевает и наличие деликтоспособности для определения меры ответственности за монашеские обеты. Между тем на деле достижение этого возраста означало на практике возможность самостоятельного участия в церковных таинствах, а полноценная деликтоспособность наступала со времени гражданского совершеннолетия (речь идет о праве заключения браков, поскольку вопрос эмансипации изначально не был в римском праве связан с возрастом, более того возраст вступления в брак «совершенным» называет 20 правило Карфагенского собора, а 146 правило того же собора устанавливает возраст 14 лет достаточным для свидетельства в суде), которое в римском праве составляло 14 лет. По-видимому, этой традиции обязаны положения Книги о должностях пресвитеров приходских, определяющие возможным быть восприемником для человека именно с 14 лет, равно как и необходимость наличия восприемника для ребенка, возрастом лишь до 14 лет. Поэтому этот возраст можно считать временем наступления церковной деликтоспособности.

Вопрос вменяемости каноны также кратко, но оговаривают. 54 правило Карфагенского собора говорит о принесении крещальных обетов восприемниками за больных, которые самостоятельно не могут обещать. Это могли быть как глухонемые люди, так и люди с проблемами психического свойства, текст правила не исключает такой возможности. Кроме того, 14 правило Тимофея Александрийского позволяет избежать канонической ответственности человеку, совершившему самоубийство в том случае, если он «был вне себя», т. е. невменяем.

Помимо основного каноны выделяют специальные группы субъектов, находящиеся в соответствии с объектным составом. Так в вопросах священнослужения и административного церковного управления выделяются епископы из числа прочих клириков (Апост. 1,2, IV Всел. соб. 2), в вопросах церковного служения и церковной дисциплины — пресвитеры (I Всел. соб. 9, Трулл. 26) и диаконы (Трулл. 7,16, Анк. 10, Лаод. 20), а также члены низшего клира (IV Всел. соб. 14,15, Лаод. 21–26). Отдельно упоминается церковная должность экономов (IV Всел. соб. 26).

По критерию отношения к священному служению каноны разделяют «священный» (Трулл. 24, VII Всел. соб. 19, Антиох. 3) и «священнический» чин (VII Всел. соб. 19, 16, Лаод. 3). Священный чин обнимает все три степени служения, священнический в тексте 19 пр. VII Вселенского собора определяет субъектный состав в виде «епископа или игумена», соответственно, епископа и пресвитера. Священнический чин определен и в субъектном составе иных правил, связанных, как правило, либо с совершением церковных таинств (Апост. 52, Лаод. 56,58, Карф. 6,52), либо с церковным администрированием (VII Всел. соб. 19, Лаод. 57, Карф. 42).

Специальной субъектной группой является церковное монашество. Каноны регулируют вопросы управления монашеских общин, как внешние (IV Всел. соб. 4, Двукр. 1,7), так и внутренние (Трулл. 43–47, VII Всел. соб. 20,21, Двукр. 2–6), а также основные требования, связанные с образом монашеской жизни (Двукр. 2–6, Вас.Вел. 18–20,60). Неоднозначным является вопрос соотнесения этой группы с двумя основными: клириками и мирянами. Так в основном каноны ставят монашествующих в сходный

правовой режим с клириками в определении ограничений образа поведения (IV Всел. соб. 3,7, Трулл. 24, Лаод. 24), но иногда — с мирянами, в проекции церковной системы управления, преимущественно в рамках санкции нормы (IV Всел. соб. 8, VII Всел. соб. 5).

Субъективная сторона состава правонарушения в канонах также представлена довольно полно: представлены все виды вины, а также рассматриваются цели и мотивы деяний. Уже в канонах домиланских отцов и ранних соборов различаются степени виновности в совершении канонических преступлений. Петр Александрийский различает степени вины отпавших во время гонений (пр. 2–14), Григорий Неокесарийский — мародерствовавших во время нашествия готов (пр. 4–10). В канонах Анкирского собора также (пр. 3–9) определены различные варианты участия в принесении идольской жертвы и в соответствии со степенью виновности, как и в предыдущих правилах, определены и соответственные меры наказания.

8 правило Василия Великого содержит описания различных видов психического отношения к совершенному преступному деянию. Прежде всего, речь идет о прямом умысле: «во гневе на свою жену употребивший секиру есть убийца», затем о косвенном: «если кто, защищая себя в драке, древом или рукою, нещадно нанесет противнику удар в опасное место, имев намерение причинить боль, а не совсем убить», о преступном легкомыслии: «если кто, желая кого исправить, ударит ремнем или жезлом нетяжелым, и биемый умрет» и о преступной небрежности или халатности: «если кто, бросив камень на пса или на древо, попадет в человека». Это уникальное правило содержит все виды вины сразу, что позволяет и в других правилах без сомнений усматривать субъективную сторону состава. Кроме указанного правила свт. Василия, цели и мотивы рассматриваются и в других канонах (Апост. 8,9, Трулл. 7). Наиболее яркое правило в этом отношении содержится в Послании Третьего Вселенского собора к собору Памфилийскому, в котором на основании рассмотрения мотивов оставления еп. Евстафием кафедры было определено сохранить за ним епископское достоинство. Евстафий «представил

письменное отречение от своей епархии», которое попадает под ряд санкций канонических правил (Апост. 36, Антиох. 17).

Наиболее подробно в канонах представлен объектный вариант состава, включающий в себя все без исключения церковные правовые отношения, защищаемые церковными канонами. Практически каждое правило описывает определенную область церковных правоотношений, в рамках которой осуществляется преступное посягательство. Самые ранние попытки систематизации объекта правонарушения в церковном праве можно усмотреть в устройстве канонических сборников как эпохи вселенских соборов, так времени окончания канонического правотворчества. В систематических сборниках в соответствии с титулами кодекса распределялись группы объектов преступления. Такая систематизация не была всеобъемлющей, поскольку в титул сборника тематически входили не только элементы состава. Сборниками, полностью посвященными церковным правонарушениям стали пенитенциалы или канонарии, распространившиеся на Востоке к IX веку. На Руси первым полноценным пенитенциалом стал Номоканон при Большом требнике.

Объективная сторона помимо факта противозаконности, предполагает описание деяния, наступление общественно-опасных последствий и установление причинно-следственной связи между ними. Необходимость установления этого классического набора присутствует практически в каждом каноне, принятом в защиту порушенного церковного правопорядка.

Хорошим примером может послужить 2 правило IV Вселенского собора о симонии, в котором присутствует полноценное описание деяния, в т. ч. образа действия, орудия преступления. Правила Феофила Александрийского требуют проведения исследования, результатом которого должно стать установление фактов противозаконности деяний обвиняемых и собственно факт правонарушения, означающий и наличие причинно-следственной связи деяния с наступившими последствиями. Подобные требования встречаются и в соборных канонах. Так в правилах Карфагенского собора устанавливается необходимость

проведения исследования 90-м правилом, которое для этого определяет годичный срок, о необходимости проведения разбирательства говорят также 28 и 98-е правила этого собора и 14 правило Сардикийского собора. Большинство канонических норм — правил поведения, кроме того, содержит описания объектов правовой защиты.

Современные церковные документы также позволяют выстроить классическую четырехчастную схему состава церковного правонарушения.

Субъект

Статьи 24, 28 и 31 Положения о церковном суде свидетельствуют о возможности применения мер канонической ответственности только в отношении специальных групп субъектов церковных правоотношений. Такими являются клирики, из которых выделены по правовому режиму епископы, монашествующие и миряне из «разряда церковно-должностных лиц». Конечно, сославшись на пункт 19 б 16-й главы Устава РПЦ[12], можно сказать, что все миряне Русской Церкви могут быть признаны деликтоспособными, но это не соответствует действительности. Положение о церковном суде выражает общую практику, которая исключает возможность рассмотрения мирянина, не связанного профессионально с церковной деятельностью как субъекта церковного правонарушения, подлежащего канонической ответственности. С окончанием синодальной эпохи в отношении мирян не принимались меры канонического воздействия официальной церковной властью.

Кроме того, пункт 24 б 17-й главы Устава и пункт. 6.1 Положения о монастырях и монашествующих устанавливают гражданское совершеннолетие (18 лет) как возрастной критерий принадлежности к этим группам, подобным образом, требования, предъявляемые к кандидатам в клир или же монашество, описанные в указанных документах устанавливают второй критерий принадлежности — вменяемость.

Исключением здесь является духовническая практика Русской Церкви, поскольку согласно документу Об участии верных в Евхаристии (IV) священник имеет право применения канонических мер (отлучение)

к мирянину по причине совершения тяжких грехов сроком до одного года. Духовническая практика действует на основании общей правосубъектности, установленной каноническими мерами, а потому мы здесь можем предположить и иной возрастной барьер наступления церковной деликтоспособности, а именно, 14 лет, но при сохранении общего требования вменяемости.

Следует заметить, что современные церковные документы также обособляют определенные группы субъектов. Так согласно Положению о церковном суде (ст. 25,29,32) судьей церковного суда может стать только представитель «священнического» чина, т. е. епископ или пресвитер. Соответственно стать субъектом правонарушения, связанного с нарушением правил церковного судопроизводства может только епископ или же священник. Особый статус епископа (Устав 16.1), а также патриарха (Устав 4) делает их возможными субъектами правонарушений, связанных с неправомерной реализацией ими функций церковной власти.

Отдельной группой субъектов являются монашествующие, поскольку только они могут совершить правонарушения, связанные с нарушением монашеских обетов. В Положении о монастырях и монашествующих (10.1.2) перечислен ряд церковно-канонических последствий самовольного оставления монастыря и попрания монашеских обетов, среди которых встречаются сугубо канонические, как, например, отлучение, извержение из сана для клириков и изгнание из монастыря.

Субъективная сторона

Субъективная сторона в современных церковных документах представлена слабо. Устав РПЦ, описывая процедуру канонического взыскания по отношению к клирикам и мирянам со стороны епископа (Устав 16.19), никак не предполагает наличия вины наказуемых субъектов, речь идет только о праве архиерея применять канонические меры в рамках наблюдения за каноническим порядком и церковной дисциплиной. Положение о практике запрещения клириков в служении и почисления клириков за штат также не содержит в себе требования установления

вины в качестве одного из оснований для привлечения клирика к канонической ответственности. Не ясной является и ситуация с Положением о монастырях и монашествующих (7.5), в котором говорится, что причиной наказания, в т. ч. и канонического может стать грех или страсть. Если в факте греха можно усмотреть наличие виновности совершителя, то в страсти — это не всегда очевидно.

Единственным документом, в котором наличие вины становится необходимым элементом состава церковного правонарушения, позволяющим, в т. ч. квалифицировать деяние как церковное преступление является Положение о церковном суде. В п. 1 6-й статьи говорится: «Лицо, обвиняемое в совершении церковного правонарушения, не может быть подвергнуто каноническому прещению (наказанию) без достаточных доказательств, устанавливающих виновность данного лица». Кроме того, п. 2 ст. 6 определяет необходимым «учитывать причины совершения церковного правонарушения, образ жизни виновного лица, мотивы совершения им церковного правонарушения», т. е. остальные элементы субъективной стороны.

Документ не оговаривает видов вины, кроме того, его действие распространяется лишь на деятельность церковных судов. Впрочем, косвенно можно признать необходимым соблюдение его требования в применении мер канонической ответственности, поскольку оно находится в соответствии с церковными канонами, а согласно Уставу РПЦ (1.4), Русская Церковь действует на основании «канонов и правил святых апостолов, святых Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов».

Объектный состав

Объектный состав, включающий в себя объект правонарушения и объективную сторону, в современных документах РПЦ представлен очень слабо, поскольку эти документы, как правило, либо закрепляют основы правового регулирования церковных отношений (исходные), либо устанавливают порядок деятельности отдельных церковных институтов (процессуальные). Русская Церковь, если не считать канонического

свода, практически не имеет материальных норм — правил поведения. Это создает весьма серьезные трудности в осуществлении правосудия церковными судами в частности и церковной властью в целом.

Так, Положение о практике запрещения клириков в служении и почисления клириков за штат в первом же пункте требует указать причину прещения с церковно-правовым обоснованием в виде ссылки на каноны или «иные церковно-правовые источники». Подобным образом и Положение о церковном суде в п. 1 ст. 45 определяет перечень вопросов, которые должны быть разрешены церковным судом. Здесь фигурируют такие элементы объективной стороны состава как: «установление факта совершения церковного правонарушения обвиняемым лицом; наличие обстоятельств, смягчающих или отягчающих вину». Здесь же признается необходимой «каноническая (с применением норм церковного права) оценка церковного правонарушения». Соответственно, в решении суда должна присутствовать в обязательном порядке (п. 1 ст. 46) «каноническая (с применением норм церковного права) оценка деяния».

Но как быть с теми событиями в церковной жизни, которые предполагают наличие действительного вреда, деяния, приведшего к ущербу, виновного субъекта, совершившего деяние, если эти события не прописаны в нормах церковных правил? Например, халатность настоятеля храма, повлекшая серьезный материальный ущерб. Или деятельность клирика или же монашествующего в информационной среде, повлекшая репутационные потери для Церкви.

Несмотря на то, что практика на местах разнится, необходимо указать на прямое требование церковных документов соблюдать принцип законности при вынесении юридически значимых решений представителями церковной власти. Несправедливо наказывать за такое деяние, которое церковными правилами не признано противным каноническому строю церковной жизни. Подобные наказания являются произволом и обесценивают значимость церковных правил в глазах участников церковных правоотношений, что способствует формированию маргинального правосознания в церковном сообществе.

Поэтому деятельность субъектов церковного права, приносящая вред Церкви, но не нашедшая для себя отражение в ее документах должна быть 1) выражена в соответствующих нормах, а в их отсутствие 2) прекращена административным путем, возможно применением мер дисциплинарной ответственности, без наложения канонических прещений. В то же время, очевидно назрела необходимость для появления новых церковных документов, которые смогли бы заполнить лакуны в церковном законодательстве.

Библиография

Нормативные документы:

1. ГК РФ — Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) от 30 ноября 1994 г. № 51-ФЗ (в ред. от 11 октября 2011 г.) // Собрание законодательства РФ. 1994. № 32. — Ст. 3301.

2. СК РФ — Семейный кодекс Российской Федерации от 29.12.1995 № 223-ФЗ (ред. от 06.02.2020 № 10-ФЗ) // Российская газета. 1996. № 17.

3. УК РФ — Уголовный кодекс Российской Федерации от 13 июня 1996 г. № 63-ФЗ (ред. от 31.07.2020) // Собрание законодательства РФ. — 17.06.1996. № 25. — Ст. 2954.

4. Книга правил: Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. СПб., 1993.

5. Положение (2008) — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) принято на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2008 году (ред. Архиерейский Собор 2017 г.). [*Электронный ресурс*] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html (дата обращения: 17.10.2020).

6. Положение (2014) — Положение о практике запрещения клириков в служении и почислении за штат, принято на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2014 году. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3664784.html (дата обращения: 17.10.2020).

7. Положение (2017) — Положение о монастырях и монашествующих, принято на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2017 году. [*Электронный ресурс*] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5074472.html (дата обращения: 17.10.2020).

8. Документ (2015) — Об участии верных в Евхаристии, принят на Архиерейском Совещании Русской Православной Церкви в 2015 году. [*Электронный ресурс*] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html (дата обращения: 17.10.2020).

Литература:

1. Алексеев С. С. О составе гражданского правонарушения // Правоведение. 1958. № 1. — С. 47–53.

2. Бабаев В. К. Теория государства и права. М., 2003. — С. 592.

3. Брагинский М. И., Витрянский В. В. Договорное право. Книга первая: Общие положения. 2-е изд. М., 2005. — С. 731.

4. Волошин Н. В. Церковная правосубъектность, ее структура и значение в правоприменительной практике // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции к 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской. СПб., 2017. — С. 79–84.

5. Звенигородская Н. Ф. Семейное правонарушение: его состав и связь с ответственностью // Вектор науки ТГУ. № 4(7). 2011. — С. 39–41

6. Мозолин В. П., Масляев А. И. Гражданское право. Ч. 1. М., 2005. — С. 663–670.

7. Основы теории государства и права: учебное пособие / под. ред. В. А. Сапуна. СПб., 2016. — С. 304. [Электронный ресурс] / URL: https://pure.spbu.ru/ws/portalfiles/portal/11944180/_.pdf (дата обращения: 02.11.2020).

8. Чиндяскин Н. А. О месте понятия «состав гражданского правонарушения» в системе гражданского права // Пробелы в российском законодательстве. 2012. № 4. — С. 76–79

9. Яковлев В. Ф. Гражданское право: история и современность. В 2-х кн. Кн. 1 / Избранные труды. Т. 2. М., 2012. — С. 976.

Примечания и библиографические ссылки

1. Основы теории государства и права: учебное пособие / под. ред. В. А. Сапуна. СПб., 2016. — С. 304. [Электронный ресурс] / URL: https://pure.spbu.ru/ws/portalfiles/portal/11944180/_.pdf (дата обращения: 02.11.2020).

2. Бабаев В. К. Теория государства и права. М., 2003. С. 490.

3. Звенигородская Н. Ф. Семейное правонарушение: его состав и связь с ответственностью // Вектор науки ТГУ. № 4(7). 2011. С. 41.

4. Мозолин В. П., Масляев А. И. Гражданское право. Ч. 1. М., 2005. С. 669.

5. См. также ст. 1079 ГК РФ. Ответственность за вред, причиненный деятельностью, создающей повышенную опасность для окружающих.

6. Алексеев С. С. О составе гражданского правонарушения // Правоведение. 1958. № 1. С. 47.

7. Чиндяскин Н. А. О месте понятия «состав гражданского правонарушения» в системе гражданского права // Пробелы в российском законодательстве. 2012. № 4. С. 79; Брагинский М. И., Витрянский В. В. Договорное право. Книга первая: Общие положения. 2-е изд. М., 2005. С. 705.

8. Звенигородская Н. Ф. Семейное правонарушение: его состав и связь с ответственностью // Вектор науки ТГУ. № 4(7). 2011. С. 50.

9. Звенигородская Н. Ф. Семейное правонарушение: его состав и связь с ответственностью // Вектор науки ТГУ. № 4(7). 2011. С. 40–41.

10. Яковлев В. Ф. Гражданское право: история и современность. В 2-х кн. Кн. 1 / Избранные труды. Т. 2. М., 2012. С. 736–737.

11. Волошин Н. В. Церковная правосубъектность, ее структура и значение в правоприменительной практике // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции к 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской. СПб., 2017. С. 79–84.

12. Осуществляя наблюдение за каноническим порядком и церковной дисциплиной, епархиальный архиерей увещевает мирян, в случае необходимости в соответствии с канонами налагает на них прещения или временно отлучает от церковного общения. Тяжкие проступки передает на рассмотрение церковного суда.

Церковное искусство

УДК 726.03

Алексей Владимирович Дьяконов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
Протоиерей Николай Николаевич Клименко,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии

Типология деревянных храмов Украины

Аннотация: Стилистика украинского деревянного зодчества очень разнообразна и многогранна; от церквей «хатного типа» буковинской школы, до величественных и многоглавых карпатских храмов и храмов Надднепрянщины и Слобожанщины времен Гетьманщины. В своём пространственном планировании строения как линейные (одно-, дву- и трехсрубные), так и крестовидные (пяти-,

семи- и девятисрубные) с различным количеством глав-верхов. Основными причинами такого разнообразия архитектурных стилей являются географическое положение храмов, соседство с другими странами, исторические и национальные особенности места, культурные особенности строителей данных памятников деревянного сакрального зодчества.
Ключевые слова: храм, церковь, деревянное зодчество, Украина, карпатские храмы, деревянное барокко.

Alexey Vladimirovich Dyakonov,
PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Archpriest Nikolai Nikolaevich Klimenko,
undergraduate Student at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Typology of wooden Churches in Ukraine

Abstract: The style of Ukrainian wooden architecture is very diverse and multifaceted; from the churches of the "hut type" of the Bukovinian school, to the majestic and many-domed Carpathian churches and temples of the Dnieper and Sloboda regions of the times of the Hetmanate. In their spatial planning, the buildings are both linear (one-, two- and three-frame) and cruciform (five-, seven- and nine-frame) with a different number of domes. The main reasons for such a variety of architectural styles are the geographical location of the temples, proximity to other countries, historical and national features of the place, cultural features of the builders of these monuments of wooden sacred architecture.
Key words: Temple, Church, wooden Architecture, Ukraine, carpathian Temples, wooden Baroque.

Проблема классификации деревянного культового зодчества

Культуру и традиции народа вполне возможно проследить по особенностям построения храмов[1]. При этом архитектура каждого украинского храма по-своему уникальна и неповторима, что создаёт определённые трудности в классификации деревянных церквей на украинских землях. Вопрос закономерности в распространении различных исторических стилей в деревянном зодчестве на Украине занимает особое место в исторической науке. Этому важному вопросу в украинской исторической науке посвятили свои труды почти все её родоначальники (Д. Антонович, М. Драган, В. Залозецкий, В. Сичинский, С. Таранушенко, В. Шербаковский, Д. Поп и др.), выявив при этом целый ряд специфических для украинского зодчества особенностей стилистического развития. Примечательно, что «в Европе, как в Западной, так и Восточной, не было ни одного региона, где можно было бы найти такое разнообразие стилей деревянной храмовой архитектуры, как в Подкарпатской Руси»[2], что создавало большое поле деятельности для классификации деревянных храмов как Правобережной, так и Левобережной Украины.

Исследователи в своём большинстве сходятся в том, что очень сложно отнести украинские деревянные храмы к определённому историко-архитектурному стилю, «...поскольку разные факторы (географический, экономический и другие) влияли на ход строительства и отражались на создаваемом архитектурном облике храма»[3]. К этому можно прибавить наличие различных пород древесины, культурные особенности каждого отдельного региона. Все это создало эту самобытную деревянную церковную архитектуру.

Первоосновой и главным конструктивным элементом деревянной церковной архитектуры украинцев является квадратный или прямоугольный сруб из позёмно уложенных брусьев или брёвен. В этом и заключается принципиальное отличие от принятой на западе и севере Европы каркасной системы (типа стойка — балка), которая ограничивала творческие возможности строителей, минуя проблему глубинного раскрытия внутреннего пространства. Сверху традиционный сруб

завершается палаточным перекрытием. В зависимости от количества таких срубов, украинские церкви бывают двух-, трех-, пяти- или девятисрубными. За несколькими исключениями их архитектоника является чётко пирамидальной, вырастая от земли к небу.

Снаружи украинские деревянные храмы иногда обшивали досками с нащельниками (в основном вертикально), кровлю же чаще всего изготавливали из специальной деревянной «черепицы» – гонта. Окна располагали произвольно и, как правило, высоко над землёй, что придавало сооружению оборонительный вид. По форме они прямоугольные и квадратные, крестообразные и круглые, простые и композитные, но обычно с высокой пропускной способностью света. Деревянные устои по всему периметру от гниения защищали своеобразные козырьки-паски, низкие или высокие. Отдельными архитектурно весомыми элементами стали резные косяки, лутки, ригели и карнизы, а также надглавные кованые кресты, украшенные прихотливым, всегда неповторимым орнаментом. Поэтому в украинской традиционной архитектуре нет одинаковых церквей. Нет в традиционных храмах и парадного фасада: они прекрасны со всех сторон. Чтобы оценить все их художественное совершенство, каждую церковь следует рассматривать как скульптуру, обходя вокруг.

Внешний вид украинских деревянных храмов характеризуется органическим сочетанием форм, тонкой связью с окружающей средой. Традиция строить церковь на повышенных, или хотя бы хорошо экспонированных со всех сторон, участках, так же, как и обычай обсаживать кладбище вокруг церкви деревьями, преимущественно липами, имеет очень древние корни на Украине. В панораме украинского села церковь можно издалека узнать по скоплению деревьев, из-за которых выглядывают церковные верхи с крестами. Традиционным для украинской церкви, особенно деревянной, является наличие свободного пространства вокруг церкви, окружённого оградой, так называемого кладбища, что обеспечивает возможность свободного обхода вокруг церкви во время крестных ходов.

Принимая все вышесказанное во внимание, учёные склоняются к разделению типов храмов по нескольким признакам: архитектурно-пространственное решение храма, место его возведения, время строительства. Украинское сакральное деревянное зодчество выбрало собственный путь развития и является вполне оригинальным явлением в мировом архитектурном творчестве. И хотя народные мастера всегда тонко чувствовали пульс эпохи, изменения в эволюции мировых стилей, используя их в своей работе — но никогда иностранные формы не занимали основное место в их творениях.

Планировочно-пространственная структура храмов

Как отмечено ранее, украинские деревянные церкви стремились к центричности архитектурной композиции. Наивысшая их часть, купол или верх, находится в центральной части храма. Исключениями являются некоторые закарпатские и лемковские храмы, у которых наивысшая точка являет собой колокольню и смещена в западную часть, в притвор или бабинец. Исследователи украинского деревянного сакрального зодчества сходятся во мнении, что в архитектурно-пространственном решении деревянные храмы можно разделить на две категории: по количеству срубов и количеству «верхов».

Сруб — основная объёмно-пространственная часть деревянного храма. Его размер зависит от длины деревянных брусьев, из которых он построен. В зависимости от сложности и пожеланий верующих в храме могло быть несколько срубов. В основном это было непарное количество. Но иногда можно встретить и двухсрубную церковь, состоящую из алтаря и нефы (*основной части храма — авт.*).

Односрубный храм состоит из одного прямоугольного сруба, ориентированного на восток, разделённый внутри на три традиционные части: притвор, основная и алтарная части. По мнению исследователя украинского деревянного зодчества М. Драгана, именно односрубные трёхчастные церкви были наиболее древними в деревянном сакральном строительстве. Он считает, что «церковная изба» имеет своё происхождение

от жилой избы, которая так же имела в своём плане три основные части, что упрощало работу мастеровым. Характерной особенностью этого типа храмов искусствовед считал вход в «бабинец» (*притвор — авт.*) с южной части храма и дополнительный вход в «пресвитерий» (*алтарь — авт.*). Во внутренних стенах делались дверные проёмы[4].

Со временем планировочно-пространственная структура храмов начинает усложняться. В этом не малую роль сыграли пожелания заказчиков создать особое, ни с чем несравнимое строение. Улучшаются профессиональные умения строителей, появляются новые столярные инструменты и техники. И как результат, рядом с одним срубом появляются другие. Так в деревянной архитектуре на украинских землях появляются трехсрубные, пятисрубные, семисрубные и девятисрубные деревянные церкви.

В трехсрубной церкви срубы размещались последовательно на оси «запад-восток», сохраняя принятую трёхсоставную структуру православного храма.

Имея одинаковое количество срубов, — три, — не меняя их направленность, строители при возведении храмов разнообразили внутреннюю структуру храмов при помощи разных размеров и форм срубов. М. Драган в своём капитальном труде «Украинские деревянные церкви» определяет следующие виды трехсрубных храмов: «1). План «хатний»: квадрат посредине и два прямоугольника по бокам... 2). План... с трёх равных квадратов... 3) План с квадратной нефы и прямоугольного бабинца, а в пресвитерии (*алтаре — авт.*) две стены по средине... 4) План, составленный из квадрата нефы, меньшего квадрата бабинца и прямоугольной пресвитерии с двумя стенами по средине... 5)... из трёх квадратов, большего по центру и меньших по бокам... 6)... из трёх квадратов, большего по центру и меньших с востока и запада... 7)... из квадрата нефы, меньшего квадрата бабинца и меньшей гранённой пресвитерии. Это первая попытка закругления пространства, ставшая очень популярной в деревянных церквях... 8)... с восьмисторонней нефы, квадрата бабинца и гранённой пресвитерии... 9)... с восьмисторонней нефы и гранённых

пресвитерии и бабинца… 10)… с восьмисторонней нефы, гранённых пресвитерии и бабинца с дополнительным скосом стен в прямых углах бабинца и пресвитерии, из-за чего эти пространства изменяются на полные восьмигранные… 11)… три полных восьмигранника, большой по средине и меньшие по бокам»[5].

Пятисрубный храм представляет из себя в плане равноконечный крест, состоящий из пяти срубов.

Визуально этот тип храма представляет собой традиционный трёхсрубный храм с пристроенными с севера и юга притворами. М. Драган указывает на наличие как минимум семи вариантов пятисрубных храмов, в зависимости от внешнего вида и размера сруба[6].

В семисрубной и девятисрубной деревянной церковной архитектуре — дополнительные срубы размещены между раменами креста, по углам центрального сруба.

Пристроенные срубы чаще всего меньшего размера, чем основные. Такие типы преобладают в основном в Левобережной Украине, а также имеют несколько вариантов, в зависимости от форм, близкого к нему крестообразного в плате пятисрубного храма.

По количеству «верхов» (*куполов, глав*) деревянные храмы на Украине можно разделить на несколько групп в прямой их связи с количеством срубов. Так, одно- и трёхсрубные храмы могут не иметь ни одной главы или одну, посредине над нефой, или три над каждым срубом. Пятисрубные храмы — одну посредине, три по оси восток — запад, — или пять глав над каждым из срубов, причём центральная самая высокая. Над семи- и девятисрубными церквями могут возвышаться одна, пять, семь или девять, соответственно, — глав или «верхов».

Исследователями замечено, что в каждом регионе Украины преобладают те или иные типы церквей, например, пятисрубные одноглавые церкви больше распространены в украинских Карпатах, а пятисрубные пятиглавые — в центральных районах Украины, в Приднепровье; трехсрубные безверхие церкви встречаются чаще на Буковине, Подолье и Полесье, а трехсрубные трехверхие — в Галичине, на Подолье.

Стили украинского деревянного церковного зодчества

Стилистически деревянное сакральное зодчество Украины чрезвычайно многообразно. Специалисты выделяют до четырнадцати народных архитектурных школ, поражающих яркой самобытностью и неординарностью. При большом желании в них можно распознать готические, ренессансные или барочные влияния. Но это только на первый взгляд. Горнило народного творчества за долгие годы переплавило и перемешало все составляющие традиционной деревянной архитектуры. Хронологически эти школы развились преимущественно в течение пяти столетий (с XV по XIX), причём, как отмечалось ранее, в западных регионах Украины народное возведения храмов продолжалось вплоть до Второй мировой войны.

Наибольшее количество деревянных церквей находится на Западе и Севере Украины. Причём наибольшее количество в украинских Карпатах. И этому есть объяснение. Именно эта территория была и остаётся наиболее богатой лесами. Именно этот факт «обусловил развитие в основном деревянной храмовой архитектуры, стилистические корни которой уходят в глубокую древность»[7]. Хотя одни из первых, дошедших до нас памятников деревянной архитектуры Прикарпатья, относится к XV в., наибольшего расцвета деревянное сакральное зодчество достигло в XVIII в., когда и было построено наибольшее число храмов. Но уже в конце XVIII — начале XIX вв. многие из них были перестроены «по прямому указанию церковного начальства с целью приблизить храмы к западным образцам»[8]. Это становится одной из причин того, украинские храмы очень трудно отнести к известным архитектурным стилям. Исследователи украинского деревянного зодчества все карпатские храмы условно делят на 4 архитектурные стиля: «бойковский», «лемковский», «гуцульский» и «маромарошский».

Храмы, относящиеся к «бойковскому» стилю, в основном трёхсрубные и трёхглавые строения, с более высоким средним срубом. Боковые ниже и меньше. Кроме того, срубы чаще всего имеют прямоугольную, а не квадратную форму. Храм по периметру охватывает навес, называемый «опасанье», который защищает здание от негативного влияния

окружающей среды. Главной особенностью церквей этого типа, выделяющих их из остальных памятников деревянной архитектуры, является многоярусность их верхов. Главы могут иметь до 6-ти заломов-ярусов, которые созданы чередование срезанных пирамид, уменьшаясь в размере, поднимаясь вверх. Ещё одной отличительной особенностью является наличие окон только в нижнем ярусе, что создаёт затемнение в храме[9]. Наибольшего распространения бойковские школы получили на территории Львовской области, в месте жительства народности «бойки», именем которых и назван стиль строительства.

Бойковские храмы начинают изменяться, принимая вид, известный под названием «лемковская» школа или стиль русинских храмов закарпатской Руси. Основной территорией распространения этих храмов является лемковщина — западная часть Закарпатской области Украины и некоторые районы Словакии и Польши. Особенностью храмов этого типа можно назвать высокую колокольню над западным срубом. За ней следует большая многозаломная центральная башня и самая низкая башенка над алтарным срубом. Даже после перестроек храмов в последующие года с изменением кровли на двускатную, в храмах всегда оставалась особенность — развитая глава колокольни, по которой эти храмы относят ещё к «деревянному барокко». На сегодняшний день на исконной территории остались лишь несколько памятников в первозданном виде. Остальные либо разрушены, либо перестроены, либо перевезены заграницу, где взяты под опеку ЮНЕСКО.

Ещё одним из распространённых типов церквей западноукраинских земель является «гуцульский» стиль или «карпатский крест», названный так по месту строительства — гуцульщина, — юг Ивано-Франковской и Северо-Восток Закарпатской областей, или по объёмно-пространственной планировке — пятисрубный храм. Классическая гуцульская церковь представляет собой крестообразный одноглавый храм. В основном, центральный сруб больше боковых. Над ним возвышается, чаще всего восьмигранный барабан с главой. Боковые срубы покрыты двускатными крышами, что придаёт этим храмам особую

пластичность. В XIX в. гуцульский стиль разнообразится появлением различных архитектурных решений: трехверхие тридольные, крестовидные трёкупольные и пятикупольные[10].

«Мараморошский» тип или «деревянная готика» распространён на закарпатских землях и в граничащих государствах, больше всего в Румынии.

Бабинец в этих храмах, имеет приплюснутый потолок, над которым стоит каркасная башня. Часто сверху она завершается навесом и очень высоким стройным шпилем, который иногда окружают четыре меньшие башни. Центральный сруб имеет оригинальное цилиндрическое перекрытие, обычно опирающееся не на стены, а на своеобразную выносную конструкцию. Ещё одной их особенностью является наличие небольшого навеса по периметру храма.

На Буковине во времена османского ига формируется особая «буковинская» школа или «церковь хатнего типа». Её особенностью можно считать наличие трёх срубов под одной двускатной крышей. Иначе турки не разрешали строить церкви. Главными плюсами этих храмов является их незаметность и возможность быстрого восстановления. Османская империя агрессивно относилась к православным. Поэтому храмы старались строить незаметными. Обильно они не украшались. В случае уничтожения можно было быстро восстановить храм до следующего гонения.

Волынские и полесские церкви учёные соединяют в одну школу, находя у них общее: монументальность и лаконизм форм. Яркий признак части полесских храмов — архаизм, благодаря чему можно представить, какими были деревянные храмы во времена Киевской Руси. «Волынская» школа насчитывает около четырёхсот церквей и занимает второе место после «галицкой». Особенностью храмов является вертикальная обшивка досками. Трехсрубные храмы с высокими срубами венчались тремя главами, с большим над нефом и меньшими над притвором и алтарём. Из этой группы выделяется «берестейская» школа, храмы которой заимствовали многое из католического храмостроения Западной Европы.

Самой многочисленной является «галицкая» архитектурная школа. В связи со своим разнообразием учёные разделяют храмы этой школы на три основные группы: архаическая, дрогобическая и наибольшая — центральная. Общим для них является приземлённость здания, наличие трёх срубов и трёх верхов над ними, опоясывающей храм по периметру крытой галереи, где часто ставили скамьи для прихожан. Высота бабинца и алтаря значительно ниже основной части.

По глухим закоулкам Черкащины, в Винницкой и Киевской областях сохранились памятники народного деревянного зодчества, которые учёные относят к «наддне прянской» школе. Их всех объединяет большая вытянутость форм, лёгкие и изящные купола, иногда имеющие форму шлема. По форме это могли быть трёхсрубные с тремя главами или крестообразные пяти- или трёхглавые храмы.

Храмов на Левобережье сохранилось очень мало, и все они исследователями объединяются в одну большую группу, которую называют «слобожанско-полтавской» школой. Эти храмы могли иметь в своей основе или высокие восьмиугольные срубы с высокими верхами, или три четырёхугольных сруба из которых центральный был выше и больше, а притвор с алтарём ниже и перекрыты двускатной крышей.

Общим для данных храмов является наклон стен всех срубов внутрь, что создает эффект ещё большей высоты, а также благодаря этому строение является более устойчивым. Наиболее распространёнными храмами этой школы в XVII–XVIII вв. имели в своём плане восьмиугольный сруб и гранённые притвор и алтарь.

Как мы смогли увидеть, стилистика украинского деревянного зодчества очень разнообразна и многогранна; от церквей «хатного типа» буковинской школы, до величественных и многоглавых храмов Надднепрянщины и Слобожанщины времен Гетьманщины. В своем пространственном планировании строения были как линейные (одно-, дву- и трехсрубные), так и крестовидные (пяти-, семи- и девятисрубные) с различным количеством глав-верхов.

Основными причинами такого разнообразия архитектурных стилей были географическое положение храмов, соседство с другими странами, исторические и национальные особенности места, культурные особенности строителей данных памятников деревянного сакрального зодчества.

Библиография

1. Бойківська школа // Українська церковна архітектура. [Электронный ресурс] / URL: https://parafia.org.ua/UCA/derevyani/bojkivska/ (дата обращения: 11.04.2022)

2. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

3. Гуцульська школа // Українська церковна архітектура. [Электронный ресурс] / URL: https://parafia.org.ua/UCA/derevyani/hutsulska/ (дата обращения: 18.04.2022)

4. Драган М. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. — 159 с.

5. Дьяконов А. В. Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2011. — Вып. 11. — С. 157–175

Примечания и библиографические ссылки

1. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13.
2. Дьяконов А. В. Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2011. Вып. 11. С. 164
3. Дьяконов А. В. Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2011. Вып. 11. С. 165
4. Драган М. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. С. 45–47.
5. Драган М., доктор. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. С. 56–58
6. Драган М., доктор. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. С. 60–62.

7. Дьяконов А. В. Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2011. Вып. 11. С. 164

8. Дьяконов А. В. Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2011. Вып. 11. С. 164

9. Бойківська школа // Українська церковна архітектура. [Электронный ресурс] / URL: https://parafia.org.ua/UCA/derevyani/bojkivska/ (дата обращения: 11.04.2022)

10. Гуцульська школа // Українська церковна архітектура. [Электронный ресурс] / URL: https://parafia.org.ua/UCA/derevyani/hutsulska/ (дата обращения: 18.04.2022)

Церковное искусство

УДК 726.03

Протоиерей Николай Николаевич Клименко,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,
Алексей Владимирович Дьяконов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Особенности изучения деревянного культового украинского зодчества

Аннотация: Вопросами деревянного культового зодчества на украинских землях занимались историки и искусствоведы с конца XIX — начала XX вв. Имеются такие исследования и в наше время. Была разработана методология исследовательской работы, что позволило изучить археологические особенности возведения храмов, создать типологию деревянного

храмостроения, озвучить проблемы исследования деревянного зодчества. Ключевой проблемой в исследовании украинского деревянного сакрального строительства является слабая сохранность многих храмов, их плачевное внешнее состояние, различные перестройки и новшества, которые искажают «первоисточник».
Ключевые слова: Деревянное зодчество, Украина, методология исследования, архитектурные особенности, бабинец.

Archpriest Nikolai Nikolaevich Klimenko,
undergraduate Student at the Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Alexey Vladimirovich Dyakonov,
PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Features of the study of wooden cult Ukrainian Architecture

Abstract: Historians and art historians have been dealing with the issues of wooden cult architecture in the Ukrainian lands since the late XIX — early XX centuries. There are such studies in our time. A methodology of research work was developed, which made it possible to study the archaeological features of the construction of temples, to create a typology of wooden church building, to voice the problems of the study of wooden architecture. The key problem in the study of Ukrainian wooden sacred construction is the poor preservation of many temples, their deplorable external condition, various alterations and innovations that distort the "original source".
Key words: Wooden Architecture, Ukraine, research Methodology, architectural Features, Babynets.

Среди значительного количества вопросов, посвящённых изучению становления и развития различных стилей культового строительства на украинских землях, особое место занимает проблема деревянного зодчества. Дерево — легкодоступный во многих местах, довольно дешёвый строительный материал. Кроме того, с деревом можно работать и летом, и зимой. Деревянные храмы были более сухими и тёплыми по сравнению с каменными. Все это выводило деревянное зодчество на одно из ведущих мест среди строительных материалов в зодчестве древней Руси. Но, вместе с тем, дерево, как строительный материал, обладает и отрицательным качеством — недолговечностью. Это является одной из основных причин, почему мы не можем исследовать более древние деревянные храмы. Хронологическим началом исследования деревянного храмового строительства является XVI в. Именно с этого столетья известны наиболее древние деревянные храмы Полесья. Уже к концу XIX в. деревянное храмостроительство начинает приходить в упадок. Деревянные храмы сменяются более долговечными — каменными. Первой причиной данного процесса можно назвать внутреннюю миграцию из сел в промышленные центры. Вторая причина заключалась в трудности содержания деревянных храмов в рабочем состоянии. Не хватало финансов и мастеров. В результате, в конце XIX в. каменное церковное зодчество полностью победило своего деревянного конкурента. И, если единично деревянные храмы на украинских землях и строились и позже, то какого-то исключительного влияния в культуру храмостроительства они уже не представляли.

В той или иной мере вопросом деревянного храмового зодчества на украинских землях занимались многие исследователи. Среди них стоит отметить украинских исследователей дореволюционного периода: Д. Антоновича, М. Драгана, В. Залозецкого, В. Сичинского, С. Таранушенко, В. Шербаковського и других. В своих работах они смогли составить методологическую основу изучения деревянного зодчества, выявить ряд стилистических особенностей, присущих украинскому деревянному церковному строительству. На протяжении 30-х

годов XX-го столетия и, в особенности, в послевоенный период, стилистический анализ архитектурного наследия украинских земель был фактически удалён из искусствоведческих и историко-архитектурных исследований. Одной из основных причин этому стала все более ощутимая идеологизация советской исторической науки. И хотя позднее, в 60–80-х гг., этот своеобразный запрет на исследования храмового зодчества был снят, но, по мнению современного украинского учёного В. Завады изучение украинского деревянного зодчества проводилось поверхностно и не полно, уступая даже аналогичным исследованиям в других республиках Советского Союза, объясняя все разнообразие форм и стилей украинского церковного зодчества лишь влиянием внутренних факторов[1]. Работа по исследованию украинского деревянного церковного строительства продолжается и в наше время (А. Дьяконовым, Ю. Асеевым, В. Тимофеенко, В. Чепеликом, В. Ясиевичем и др.).

Ещё одной из серьёзных проблем в изучении украинского деревянного культового зодчества XVI–XIX ст. является разрушение объектов исследования. Как точно и ёмко сказал об этом один из ярких исследователей рассматриваемой нами темы, доктор философских наук, искусствовед М. Д. Драган ещё в начале 30-х годов XX в.: «На наших глазах гибнет оригинальная отрасль украинского народного искусства — деревянное церковное строительство. Зуб времени и стихийные несчастья — неумолимы. Но ещё больше вреда приносит дух времени. Непобедимое влияние каменного строительства сметает… последние памятники искусства прошедших веков… Уничтожаются даже самые лучшие образцы для того, чтобы освободить место для новых, по большей части не имеющих стиля, церковных каменных домов… Из года в год беднеем мы и даже не замечаем этого… (*перевод с украинского здесь и далее — авт.*)»[2].

Со времени написания, цитируемого выше труда, «Украинские деревянные церкви», прошло почти девяносто лет. На исследуемой территории сменялись страны, правительства; прошла самая кровопролитная война столетия. Все это только усугубило ситуацию. Большинство

из оставшихся в небольшом количестве деревянных храмов Галичины за этот период было разрушено. Со многими из них мы можем сегодня познакомиться только благодаря указанному выше капитальному труду Михаила Драгана, за который он был удостоен степени доктора философии. Его работа состоит из двух томов. В первом рассматривается архитектурная и искусствоведческая сторона деревянного церковного зодчества. Второй же том, — это иллюстрации храмов. Большинство из них уже давно разрушены или в таком состоянии, что не позволяют оценить всю их красоту. Но, сохранённые в фотографиях, они позволяют изучить этот почти потерянный на сегодня пласт церковной культуры.

В начале прошлого века исследователь-искусствовед малороссийских земель Г. Г. Павлуцкий в своём труде «Деревянные и каменные храмы», опубликованном в первом сборнике «Древности Украины», изданном в г. Киеве в 1905 г., указывал на то, что памятники деревянной малороссийской архитектуры «погибают все более и более, неизвестные многим и мало уважаемые самим населением, которое проходит мимо них равнодушно, помогая времени разрушать их драгоценные останки»[3].

Осознавая указанную выше проблему, обратимся вновь к словам М. Драгана. Обращаясь к последующим поколениям исследователей деревянного церковного зодчества, он говорит, что «необходимо спешно исследовать каждый, даже не очень с первого взгляда и показательный образец деревянного строительства, чтобы хотя бы таким образом сохранить такой его вид. Каждый из этих образцов может скрывать в себе некоторые детали в истории развития форм или конструкций, и надлежаще исследованный может занять соответствующее место в истории нашего строительства»[4].

Время не щадит здания, а у ж деревянные, тем более. Все меньше остаётся деревянных церквей, доступных для исследований. Для того чтобы иметь возможность исследовать оставшиеся сокровища деревянного зодчества, их необходимо, в первую очередь, сохранить хотя бы в текущем состоянии, не допуская дальнейшего разрушения. Именно об этом говорили исследователи и искусствоведы ещё в начале прошлого века.

В последнее время ситуация с сохранением и исследованием деревянного наследия начала меняться. На сегодня можно отметить два основных направления в этом вопросе. Большинство исследователей считает необходимым сохранить объекты деревянного культурного наследия в их первозданном виде, не изменяя в них ни архитектуру, ни сакральное назначение. Сторонники второго направления считают, что деревянные культовые здания необходимо не консервировать, а адаптировать к реалиям архитектурных решений современных городов и сел.

В начале 21-го века на украинских землях (*исключая данные по Республике Крым, ДНР и ЛНР — авт.*) было зарегистрировано немногим более 2500 деревянных храмов, и только пятая часть из них охраняется государством.

Таблица 1. Деревянные церкви на Украине[5]

Область	Выявлено деревянных церквей, век					
	XV	XVI–XVII	XVIII	XIX–XX	Всего	Под охраной
Винницкая	-	1	48	69	118	10
Волынская	-	19	128	91	238	59
Днепропетровская	-	-	1	-	1	1
Житомирская	-	-	38	32	70	8
Закарпатская	4	22	25	68	119	50
Ивано-Франковская	1	9	52	338	400	57
Киев и область	-	5	22	10	37	30
Кировоградская	-	-	1	-	1	-
Львовская	5	67	168	575	815	148
Николаевская	-	-	-	3	3	-
Одесская	-	-	1	1	2	-
Полтавская	-	-	-	12	12	-

Ровенская	-	9	137	98	244	24
Сумская	-	-	8	9	17	5
Тернопольская	-	14	84	55	153	18
Харьковская	-	-	1	-	1	-
Херсонская	-	-	1	-	1	-
Хмельницкая	-	1	51	65	117	7
Черкасская	-	-	8	14	22	9
Черновицкая	-	4	27	121	152	11
Черниговская	-	1	10	19	30	10
Всего по Украине	10	152	811	1580	2553	469

Остальные либо разрушаются, приходя в запустение, или, находясь в собственности разных конфессий, по мере сил, поддерживаются текущим ремонтом. Часто из-за отсутствия финансов и людских ресурсов эти работы ведутся непрофессионально, и проводят к изменению аутентичности здания. Снаружи их обшивают металлом или пластиком, меняют окна на пластиковые, меняют иконы. Все это приводит не к сохранению, а к более быстрому разрушению постройки и потере материала для исследования. Эти проблемы заставляют более активно заниматься изучением оставшихся памятников деревянного зодчества.

Ещё в начале прошлого века украинские учёные Д. Антонович, В. Сичинский, упоминаемый нами ранее М. Драган, указывали на то, что изучать деревянное храмовое строительство необходимо с использованием специально разработанной методики. С основными методами изучения деревянного зодчества, их достоинствами и недостатками мы познакомимся в этой работе. Знание методологии изучения деревянной культовой архитектуры предоставит нам возможность разобраться в типологии, а также в архитектурных и региональных особенностях деревянных храмов, составляющих цель нашего исследования. Вопросами классификации украинского деревянного зодчества учёные занимались с начала XX в. Среди них можно увидеть исследователей, положивших

начало изучению деревянной архитектуры (Д. Антонович с его трудом «Развитие форм украинской деревянной церкви», М. Драган «Украинские деревянные церкви», В. Сичинский «Бойковский тип деревянных церквей в Карпатах» и др.), так и наших современников (А. Дьяконов «Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси», В. Завада «Особенности становления стиля барокко в монументальной деревянной архитектуре Полесья» и др.). Что может свидетельствовать об актуальности этого вопроса и сегодня.

Методология исследования деревянного строительства

Украинский исследователь начала XX в. В. Сичинский, будучи основоположником методологии изучения сакрального деревянного строительства, впервые озвучил вопрос методики изучения деревянной архитектуры на Первом конгрессе славянских географом и этнографов, который проходил в 1924 г. в городе Прага. Его исследование растянулось на многие десятилетия.

В основе изучения вопроса деревянного строительства лежит монографический способ исследований отдельных памятников или историко-искусствоведческих проблем. Именно он был основным для корифеев украинской историко-археологической науки. В своих монографических трудах, посвящённых отдельным храмам, Ю. Захариевич, М. Ковальчук, В. Сичинский и др. заложили основы этого метода. А. В. Сичинский и В. Залозецкий научно его обосновали. Монографическое исследование началось с отдельных храмов Галичины (церкви Св. Юра и Честного Креста в Дрогибиче, церковь св. Юра в Роздоле)[6]. В советские времена на украинских землях процесс исследования деревянного строительства проходил очень медленно. Причиной этому были ограничения идеологического характера. В результате, архитектурно-искусствоведческий анализ некоторых из деревянных храмов этого периода мы можем найти в общих трудах по деревянной архитектуре, памятникам искусства Украины, в книгах-путеводителях по Украинским Карпатам и Украине в целом. В советские времена монографическое исследование церковного

деревянного зодчества левобережной Украины смог осуществить только С. Таранушенко.

Основными методами изучения деревянного храмового зодчества в исторической науке являются: сравнительный, историко-стилистический, эволюционный, систематизации форм, аналитический и др. Первый, на рубеже XIX — XX вв., в своих работах использовали Г. Павлуцкий, Л. Дитриксон, М. Соколовский и другие исследователи. Сравнительный метод заключался в том, что исследователи искали соответствующие образцы архитектуры на Украине и за ее рубежами. При этом учёные для сравнения использовали различные архитектурные конфигурации. Так, к примеру, А. Вольфскрон, Л. Дитрихсон, братья Мокловские обращали основное внимание на план и внешний вид хамов. М. Соколовский больше сравнивал конструктивные особенности и плотническую технику, а И. Стржиговский и Ф. Шмид основывались на глубинных исторических сравнениях с примерами дохристианских святынь. Именно такое механическое сравнение архитектурного наследия, а именно: сопоставление планов, объёмных решений без сопоставления конструктивных решений, обоснование своих выводов историческими ведомостями и документами привело к тому, что среди исследователей получили распространения романтические теории, субъективные догадки. Данный метод исследования был распространён в конце XIX — начале XX веков. Он в основном ориентировался на интуицию, а его утверждения воспринимались как аксиомы, не нуждающиеся в доказательствах и подтверждениях. Такой метод исследователю использовать очень опасно, если последний имеет какие-то определённые политические или исторические предубеждения. По мнению современных исследователей, данный метод исследования не освещает настоящее состояние вещей в украинском деревянном церковном зодчестве[7]. Как результат, основанные на сравнительном методе, концепции развития украинской сакральной архитектуры зачастую были оторваны от реальности, так как не всегда учитывали различные факторы, а именно, вид строительного материала, хронологическую специфику, особенности географической и культурной среды[8].

Наибольших успехов в историко-сравнительном методе исследования достиг Иосиф Стржиговский, который рассматривал предметы исследования с точки зрения их внутреннего содержания, не принимая во внимание время их постройки. Учёный изучал деревянные храмы путём обнаружения пластической общности удалённых друг от друга в пространстве и времени храмов, а впоследствии индуктивным путём выводил общий прототип. Недостатком этого метода стало то, что он фактически исключал возможность появления идентичных сооружений в подобных обстоятельствах на иной территории и в другое время. По мнению приверженцев данного метода, похожие храмы строители просто копировали друг у друга.

В первые десятилетия XX века в историко-искусствоведческой науке начала преобладать венская школа. В ее среде возник и новый метод в исследовании художественных явлений и исторических процессов. В науке он получил название «стилистический анализ». Этим методом для изучения деревянной архитектуры Закарпатья в начале 20-х гг. прошлого века пользовался В. Залозецкий. В результате своих исследований он пришёл к выводу, что «деревянная архитектура Закарпатья — это отклик исторических стилей и что в ней отображается в разных фазах и вариантах синтез архитектуры Восточной Европы (авторский стиль сохранен — авт.)»[9]. Сторонниками стилистического метода исследования были чешский учёный В. Менцль, изучавший деревянные храмы Закарпатья, ученик Залозецкого Ю. Бабий, а также Л. Даль, В. Суслов и др. Этот метод основывается в основном на использовании сведений из художественно-архитектурной сферы и на стилистике каменного строительства. Результаты исследования изначально запрограммированы на то, что деревянное храмовое строительство Украины является заимствованием из других культур или смесью их влияний. Но нашлись и критики данного метода. Так, Г. Павлуцкий, в результате многолетней исследовательской работы по изучению украинских деревянных церквей, пришёл к выводу, что хотя исторические стили и имели влияние на архитектуру, но не смогли изменить сам национальный стиль

храмостроительства. Использование стилистического метода он считал нерациональным, так как «к украинским деревянных церквям нельзя приложить ни одной из привычных художественных схем… их нельзя относить ни к готике, ни к стилю возрождения, ни к барокко: они сами составляют стиль…»[10]. В 1937 г. критику стилистического метода поддержал и учёный М. Драган, подчеркнув, что данный метод может только частично помочь, предоставляя исследователю только односторонние данные. Опираясь только на него, невозможно установить время возникновения, этапы развития определённых типов церквей.

Стилистический метод, совместно с историко-сравнительным методом, использовали учёные, которые придерживались взглядов существования «чистых стилей», в основе которых лежит концепция существования центров «высокой» культуры (египетской, римской, византийской и др.), которые имеют намного большую ценность других культур, которые, по их мнению, являлись лишь гибридами основных культур или их подобием.

Ещё один метод исследования украинского деревянного зодчества, историко-генетический или эволюционный, основывается, по словам М. Драгана, на «систематизации форм в соединении со стилистическим анализом», а развитие форм и типов идёт от простых к сложным. Сторонники этого метода В. Щербаковский, О. Новицкий, О. Уваров, упоминаемый нами М. Драган и другие исследователи в своих изысканиях определяли первооснову для дальнейшего развития архитектурных стилей. В. Щербаковский, такой основой определял башню, из которой пошли одно-, дву-, три-, пяти-, девятиверхие церкви. О. Новицкий же считал, что из трёхамперной избы со временем выросли трёхдольные церкви. А. Уваров считал украинскую деревянную архитектуру древней и самобытной, а важнейшим фактором генезиса деревянной церкви — природно-климатические условия. Но самым ярким представителем данного метода является М. Драган и его труд «Украинские деревянные церкви». Эволюционный метод, по его мнению, можно представить в виде генеалогического древа, где одни типы церквей давали жизнь

следующим, а те последующим. При этом, смешиваясь, различные типы создавали новые. Но «корнем и пнем, что доставал соки всему древу»[11] была древняя традиция народного деревянного строительства.

Все рассмотренные методы исследования по отдельности не давали возможность учёным полноценно изучать предметы деревянного зодчества. Поэтому последующие исследователи брали на вооружение все вышеперечисленные методы, не исключая их, а дополняя один другим. К примеру, украинский учёный Дмитрий Антонович в своей работе использовал, как стилистический, так и генетический методы исследования. Он считал, что «вся украинская архитектура — это выражение влияний исторических стилей, прежде всего Запада, а развитие форм украинской церкви находится в процессе постоянной эволюции... находят себе отзвук в строительстве каменном... каждый из общеевропейских стилей барокко, рококо, классицизм, находили себе воплощение в украинском церковном деревянном строительстве и модифицировались в нем в соответствии с местным украинским вкусом»[12]. К тому же мнению пришёл и В. Сичинский, считая, что в своих изысканиях необходимо использовать позитивные результаты исследований всех известных школ и методик для изучения истории украинского деревянного зодчества.

Учёные советского периода были ограничены в своих изысканиях по идеологическим причинам. Поэтому они уходили от вопросов генезиса украинских деревянных церквей, исключая из своей работы эволюционный метод, уделяя внимание в основном архитектурно-техническому и художественному анализу. В большинстве случаев для выяснения типов объёмно-планировочных и конструктивных решений деревянных церквей они использовали метод систематизации форм в сочетании со стилистическим анализом. Исследователь С. Таранушенко в своей работе использовал методологию, которую назвал «аналитической». По его мнению, основой метода является всестороннее исследование памятника, — изучение не только источников, но и самого произведения, ибо только так можно раскрыть суть архитектурного сооружения. Учёный, исследуя деревянные строения, пошёл по пути монографического

изучения единичных памятников и связанных с ними художественно-исторических проблем. При этом он широко использует различные методы исследования, что позволило разносторонне рассмотреть изучаемые объекты.

В современной архитектурно-искусствоведческой науке используются современные методы: графический, — составление аналитических таблиц, в которых рассматривается объёмно-планировочные решения храмов; графической реконструкции — восстановление объектов по словесному или визуальному описанию; картографический — использование влияния природных условий на сакральное строительство, уточнение распространения храмов; стилистический — для выявления влияние зарубежных стилей на украинское деревянное зодчество[13].

Как видно, результаты исследования украинского деревянного церковного строительства зависели от методов и методологических приёмов, которые использовали исследователи в XX в. Так же влияло мировоззрение исследователей, к каким научным школам они принадлежали и какую имели специальность. По причине различных методологических подходов и методов исследования, мы можем видеть принципиальные расхождения в видении истоков храмового зодчества, влияний других культур и архитектурных стилей на формирование деревянных церквей.

Архитектурные особенности деревянных церквей

Деревянное храмовое зодчество довольно широко распространено на значительной территории современной Украины. По данным современных исследователей, в начале XXI в. на украинских землях выявлено 2553 деревянных храмов, возведённых зодчими в XVI–XX вв. Естественно будет предположить, что, имея под рукой «дармовой» строительный материал, деревянные храмы строились на украинских землях и до указанного периода. «С древнейших времён две трети территории Карпатского края занимали леса. Этот фактор, как и в других частях Русского государства, обусловил развитие в основном деревянной храмовой архитектуры, стилистические корни которой уходят

в глубокую древность»[14]. После Крещения Руси и с увеличением количества верующих, возникла необходимость в больших количествах храмов. Для возведения каменных требовались специалисты, которых на Руси тогда не было, их «выписывали» из Византии. Да и стоимость их была велика. Их могли себе позволить лишь большие города. Поэтому именно деревянное церковное зодчество стало основой сакральной украинской архитекторы в начальном периоде. Но недолговечность дерева не позволяет с достоверностью говорить о формах, особенностях архитектуры и способах строительства этих зданий. Представить, что являли собой, не дошедшие до нас деревянные храмы, мы можем по свидетельству путешественников-иностранцев, описавших древние храмы Руси во время своих путешествий. Кроме того, в своих исследованиях академик И. Грабар отмечал несокрушимость традиций деревянного строительства гуцульщины. Также, замечал он, строительством храмов занимались исключительно семьи, чьи знания хранились и передавались из поколения в поколения. Что в совокупности и позволяет составить хотя бы общие впечатления о началах деревянного сакрального строительства на украинских землях[15].

Деревянная церковная архитектура отличается особой красотой и изяществом форм, разнообразием строительных решений. На архитектурное своеобразие деревянных храмов на украинских землях в XVI–XIX вв. оказали влияние различные факторы. Немаловажное значение имело окружение украинских земель. Так, деревянное зодчество на восточно- и южноукраинских землях испытывало влияние российских традиций, на западных — Польши и Австрии.

Местные мастера для строительства православных церквей брали за основу деревянное «хоромное» зодчество, уже довольно развитое на украинских землях. Понятие «хоромы, храмина», как богатое жилище человека и «храм» – как благоукрашенный дом Божий в представлении людей вполне могли совпадать. И потому мастера на основании жилых богатых изб, «хоромов», и начали возводить храмы. Основным элементом в обоих случаях является сруб или клеть, — горизонтально

сложенные венцы брёвен. Храмы, построенные в такой технике, получили название «клетские». Они состояли из комбинации нескольких срубов-клетей. По мнению М. Красовского «для кафоликона (*основная часть храма — авт.*) нужен был один, наибольший как по площади, так и по высоте, сруб, к которому с востока примыкал второй сруб, сравнительно незначительных размеров; форма второго сруба (*алтарная часть — авт.*) у наиболее простых храмов была, вероятно, также прямоугольная, как и у некоторых существующих ещё и теперь древних храмов, но надо полагать, что духовенство, из подражания апсидам греческих храмов, предпочитало видеть восточную часть алтарных срубов гранёной, тем более, что это не могло составить какого-нибудь затруднения для плотников, умевших рубить многогранные («круглые») башни. Наконец, нужен был ещё один сруб, а именно для притвора, перед которым устраивалось, вероятно, крылечко. Притвор и алтарь рубились, вероятно, меньшей высоты, нежели кафоликон, первый — как часть второстепенного назначения, а второй — по соображениям художественного характера; поэтому каждая часть церкви крылась самостоятельной крышей»[16]. Все необходимые компоненты для храмов были уже в деревянном домовом строительстве, и потому часто храмы были во многом похожи на жилые избы. Исключением были купола и кресты на коньках крыш.

Известны трёхдольные или трёхсрубные, пятидольные, семидольные и девятидольные деревянные храмы. Стоит отметить, что количество срубов всегда остаётся непарным при этом в трёхдольном храме срубы размещаются последовательно, ориентируясь с запада на восток, в пятидольном — в виде правильного креста, в семи- и девятидольных церквях дополнительные срубы находились по бокам креста в углах центрального сруба.

Для всех украинских церквей, в том числе деревянных, характерно стремление к центричности архитектурной композиции. Самый высокий купол, называемый «верх», находится над центральной частью церкви. Но на Закарпатье и Лемковщине имеются некоторые архитектурные

особенности. Здесь самый высокий купол является одновременно колокольней и размещён над бабинцем. Так в Белоруссии, Украине, Польше и Чехии называют притвор, западную часть храма, где во время службы, по местным обрядовым верованиям, в определённое время могли молиться женщины (*бабы, в местном наречии — прим. авт.*). К тому же, в разных регионах имелись особенности относительно количества «верхов». К примеру, на Буковине, Подоле и Полесье чаще всего строили трехсрубные безверхие церкви, а вот трёхдольные и трехверхие на Подоле и в Галичине; пятидольные одноверхие церкви больше распространены в украинских Карпатах, а пятидольные с пятью куполами — в центральных районах Украины.

Для украинских деревянных церквей характерным является так называемое «опасанье», то есть галереи, окружавшие церковь по периметру и защищающие деревянное здание от дождя. Временами опасанье переходило также на второй ярус бабинца.

Традиционным для деревянного зодчества, конструктивным решением верхов церкви является последовательное сооружение вертикальных восьмиугольных призм и усечённых восьмигранных пирамид, длины сторон которых уменьшаются в каждом следующем ярусе. Большое разнообразие художественного образа деревянных церквей достигалось благодаря построению верхов из разного количества восьмиугольных элементов, а также из-за разной высоты этих элементов. В западных регионах Украины восьмигранники имеют малую высоту и, поэтому верхи церквей имеют густое горизонтальное членение и относительно небольшую реальную высоту. В Приднепровье, наоборот, восьмигранники являются высокими, поэтому высота верхов значительно больше. Эта разница в высоте касается не только верхов, но и сооружения церкви в целом. Для Центральной, Восточной и Южной Украины характерны церкви высокие, со стройным, вытянутым вверх силуэтом. Часто впечатление высоты усиливается незначительным наклоном стен к середине помещения, а порой вертикальной обшивкой стен досками. В Галиции и на Подоле высота церкви практически равнялась ее длине.

Ещё одной архитектурной особенностью украинских церквей является соответствие внешней формы и конфигурации интерьера. Конструкция деревянных верхов церкви открывается в интерьер, что ещё более усиливает впечатление торжественной высоты помещения. Через отверстия в вертикальных восьмериках осуществляется освещение церкви. Такой конструктивный подход является причиной того, что для украинской церковной архитектуры характерным является совпадение ширины бани с шириной ее вертикальной основы.

При строительстве деревянных храмов мастеровые использовали туже технику, что и при возведение жилых срубов. Использовали как круглое дерево, так и обработанное топором или пилой: кругляки, полукругляки или брус. Так как для внутренней части храма необходимы гладкие стены, чтобы вешать или писать иконы, мастера вначале выравнивали кругляши, заделывая щели глиной. Но такое выравнивание было недолговечным. И уже с XVII ст. мастера стали использовать в своей работе полукругляки, обтёсанные, с одной стороны, обращённой внутрь сруба. Соединялись бревна в сруб при помощи двух основных типов рубки: с остатком и без остатка. По мнению исследователей[17], более надёжным, практичным и тёплым является угол с остатком. Но при его использовании увеличивается на 10% количество строительного материала. Угол без остатка известен в храмовом деревянном строительстве с XVI ст. Внешне он более эстетичен, его использование уменьшает стоимость строительства.

Как мы смогли увидеть, вопросами деревянного культового зодчества на украинских землях занимались историки и искусствоведы с конца XIX — начала XX вв. Ими была разработана методология исследовательской работы, что позволило изучить археологические особенности возведения храмов, создать типологию деревянного храмостроительства, озвучить проблемы исследования деревянного зодчества.

Ключевой проблемой в исследовании деревянного сакрального строительства является плохая сохранность многих храмов, их плачевное внешнее состояние, различные перестройки и новшества, которые

искажают «первоисточник». Но, несмотря на это, необходимо и дальше заниматься не только изучением, но и реконструкцией и сохранением тех немногих примеров деревянного зодчества, дошедших до нас на украинских землях сегодня.

Библиография

1. Антонович Д. Скорочений курс історії українського мистецтва (рукопис). Прага: Вид-во українського університету, 1923. — 204 с.
2. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.
3. Гавриш Л. Дерев`яні храми Гуцульщини в дослідженнях архітекторів та етноґрафів // Вісник Львівської національної академії мистецтв, 2017. № 33. — С. 65–75
4. Драган М. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. — 159 с.
5. Дьяконов А. В. Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2011. Вып. 11. — С. 157–175
6. Завада В. Особливості становлення стилю бароко у монументальній дерев'яній архітектурі Полісся. // Дерев'яні храми України. [Электронный ресурс] / URL: http://derev.ho.ua/biblio/articles/zavada_barokopolis.htm (дата обращения: 12.01.2022).
7. Залозецький В. Українське дерев'яне будівництво і його відношення до історичних стилів // Дзвони. Львів, 1937. Ч. 11–12. — 520 с.
8. Козлова И. В. Деревянные храмы Украины // Жилищное строительство. Научно-технический и производственный журнал. 2010. № 10. — С. 16–19.
9. Красовский М. Русское деревянное зодчество // Деревянная архитектура. [Электронный ресурс] / URL: http://wood.totalarch.com/krasovsky/15 (дата обращения: 12.01.2022).
10. Основные виды углов сруба // Сруб. Баня. Печь. [Электронный ресурс] / URL: https://srub-banya.by/content.php?podrazdel=steny&sec_name=srub&tema=vidy-uglov (дата обращения: 12.01.2022).
11. Павлуцкий Г. Г. Деревянное и каменное церковное зодчество в Юго-западном крае. // Древности Украины. Выпуск I. Киев, 1905. — 136 с.
12. Тарас Я. М. Методика та методи дослідження дерев'яних церков // Сучасні проблеми архітектури та містобудування. 2010. № 25. — С. 131–145.

Примечания и библиографические ссылки

1. Завада В. Особливості становлення стилю бароко у монументальній дерев'яній архітектурі Полісся. // Дерев'яні храми України. [Электронный ресурс] / URL: http://derev.ho.ua/biblio/articles/zavada_barokopolis.htm (дата обращения: 12.01.2022).
2. Драган М. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. С. IX.
3. Павлуцкий Г. Г. Деревянное и каменное церковное зодчество в Юго-западном крае. // Древности Украины. Выпуск I. Киев, 1905. С. 1.
4. Драган М., доктор. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. С. IX.
5. Козлова И. В. Деревянные храмы Украины // Жилищное строительство. Научно-технический и производственный журнал. 2010. -№ 10. С. 19.
6. Тарас Я. М. Методика та методи дослідження дерев'яних церков // Сучасні проблеми архітектури та містобудування. 2010. № 25. С. 132.
7. Тарас Я. М. Методика та методи дослідження дерев'яних церков // Сучасні проблеми архітектури та містобудування. 2010. № 2. С. 133.
8. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13.
9. Залозецький В. Українське дерев'яне будівництво і його відношення до історичних стилів // Дзвони. Львів, 1937. Ч. 11–12. С. 458.
10. Павлуцкий Г. Г. Деревянное и каменное церковное зодчество в Юго-западном крае // Древности Украины. Выпуск I. Киев, 1905. С. 124.
11. Драган М. Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форм. Частина перша — текст. Львів, 1937. С. 17–20.
12. Антонович Д. Скорочений курс історії українського мистецтва (рукопис). Прага: Вид-во українського університету, 1923. С. 108–122.
13. Тарас Я. М. Методика та методи дослідження дерев'яних церков // Сучасні проблеми архітектури та містобудування. 2010. № 25. С. 140–141.
14. Дьяконов А. В. Типология деревянного храмового зодчества Подкарпатской Руси // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2011. Вып. 11. С. 164.
15. См.: Гавриш Л. Дерев`яні храми Гуцульщини в дослідженнях архітекторів та етноґрафів // Вісник Львівської національної академії мистецтв. 2017. № 33. С. 69.

16. Красовский М. Русское деревянное зодчество // Деревянная архитектура. [Электронный ресурс] / URL: http://wood.totalarch.com/krasovsky/15 (дата обращения: 05.04.2022).

17. Основные виды углов сруба // Сруб. Баня. Печь. [Электронный ресурс] / URL: https://srub-banya.by/content.php?podrazdel=steny&sec_name=srub&tema=vidy-uglov (дата обращения: 11.04.2022).

Религиоведение

УДК 2

Священник Иван Валерьевич Евдокимов,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Антропология христиан и мусульман в контексте современной русской цивилизации

Аннотация: В статье предпринимается попытка рассмотреть антропологические концепции христианства и ислама в контексте современной русской цивилизации. Мусульмане и христиане, образуя две наиболее распространенные культурно-религиозные группы в современной России, более прочих представителей культурно-религиозных общностей влияют на формирование облика сегодняшней русской (российской) цивилизации. Изучение и анализ антропологических

концепций этих двух религиозных направлений позволяет получить представление о восприятии человека как носителя современного русского культурно-исторического типа.
Ключевые слова: цивилизация, русская цивилизация, антропология, человек, ислам, христианство, Коран, Библия, Сунна, Русская Православная Церковь, богословие, обожение, теозис, грехопадение.

Priest Ivan Valeryevich Evdokimov,
Master of Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Anthropology of Christians and Muslims in the Context of modern Russian Civilization

Abstract: The article attempts to consider the anthropological concepts of Christianity and Islam in the context of modern Russian civilization. Muslims and Christians, forming the two most common cultural and religious groups in modern Russia, more than other representatives of cultural and religious communities influence the formation of the image of today's Russian (Russian) civilization. The study and analysis of the anthropological concepts of these two religious trends allows us to get an idea of the perception of a person as a carrier of the modern Russian cultural and historical type.
Key words: Civilization, Russian Civilization, Anthropology, Man, Islam, Christianity, Koran, Bible, Sunnah, Russian Orthodox Church, Theology, Deification, Theosis, Fall into Sin.

Сегодняшняя русская цивилизация, определенная О. А. Платоновым как «совокупность духовно-нравственных и материальных форм существования русского народа, определившая его историческую судьбу и сформировавшая его национальное сознание»[1], в силу своей исторической

самобытности представляется мультикультурной, мультирелигиозной и мультинациональной. Современная исследовательская оценка русской цивилизации как цивилизационного конгломерата культурных компонентов Российского государства, сопряженных в пространстве и времени (географически и исторически), соотносит ее с культурно-историческими типами Н. Я. Данилевского[2], описанными в его «России и Европе».[3] В XXI в. из-за повсеместного распространения глобализационных и унификационных процессов общество особенно остро осознает потребность в традиционной культурной идентичности и самобытности. В этом плане религия становится ядром и основой цивилизационной идентичности и культурной самобытности. Эту позицию отстаивают исследователи цивилизационного развития человечества А. Тойнби и С. Хантингтон, консонансно утверждающие ключевую значимость религии как основы стабильности и долговечности цивилизации[4].

Безусловно, христианскую составляющую русской цивилизации, выраженную в историческом и культурно-религиозном влиянии Русской Православной Церкви, можно назвать не просто доминантой, но базисом русской культуры и государства. Подтверждением этому служат многочисленные исторические примеры, а также русская религиозно-философская мысль, сформулированная в трудах Н. А. Бердяева, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, Н. О. Лосского, А. С. Лосева и др. При этом, необходимо помнить о том, что в процессе исторического развития русское государство, как поликонфессиональная структура, охватывает и нехристианские культурные, и религиозные общности, ставшие в современном мире неотъемлемыми составляющими современной русской цивилизации.

Наряду с христианской религиозной составляющей, распространенной в современной России, такой религией можно назвать и ислам. По данным общественной исследовательской организации «Среда», ислам является второй наиболее распространенной религией на территории нашего государства, уступая лишь христианству — мусульманами считают себя 6–7% населения Российской Федерации[5]. Более того,

исламская умма, проживающая на территории России, может быть вполне названа мусульманским народом — исповедание религии Мухаммеда определяется в современных реалиях принадлежностью к той или иной этнической группе[6]. Если принять во внимание тот факт, что ряд регионов РФ можно назвать вполне исламскими[7], то очевидным становится признание религиозно-культурной исламской составляющей не только неотъемлемой частью современной русской цивилизации, но также и полноценной силой, формирующей ее облик сегодня.

Рассматривая русскую цивилизацию, особое внимание необходимо уделить ее носителю — человеку, сознание которого сохраняет цивилизационную сущность культурного пространства России[8]. В рамках данной статьи будет сделана попытка провести сравнительный анализ восприятия человека в христианстве и исламе с целью выявления точек соприкосновения и антагонизмов в антропологии этих двух наиболее значимых для русской цивилизации религиозно-культурных общностей.

При всем многообразии религиозных групп в исламском мире, ни одна из них не выделяет четкого систематического учения о человеке. Мусульманские авторы рассматривают лишь отдельные антропологические категории, без сведения их в единую целостную систему. В общем виде мусульманская антропология изложена в Коране, объясняющем онтологические аспекты исламского учения о человеке[9]. Вопросы происхождения человека, его состава, значения и отношения к Богу рассматриваются в мусульманской среде одинаково. Принимая кораническую антропологию онтологии человека, мусульманские религиозные толки расходятся в определении вопросов о предопределении, свободе воли, нравственной составляющей личности. Вследствие этого, в исламе существует множество направлений, каждое из которых оригинально трактует неразрешенные в Коране и Сунне вопросы этики, свободы и ответственности. Консервативную границу этому восприятию, вероятно, определяют сунниты и ашариты, занимающие крайние позиции по интерпретации антропологических категорий. Они исповедуют доктрину предопределения жизни каждого человека и неизбежности

как наказания, так и воздаяния. С другой стороны, противоположного консерваторам учения придерживаются мутазилиты, составившие рационалистическое богословие. Они, подобно кадаритам, налагая на человека всю ответственность за его жизнь, отрицают детерминизм в отношении человека, что противоречит божественной справедливости, определяемой 30 именем Аллаха в классификации аль-Газали[10]. Между этими двумя крайними позициями, определяющими границы осмысления антропологических категорий в исламе, находятся фатимидские имамы и исламские философы, рассматривающие функцию оценки свободных поступков человека с позиции божественного решения, определяющего границу между добром и злом[11].

Важное значение имеют также политические вопросы, которые со временем смешиваются с вопросами вероучительными, как это произошло с суннитами, шиитами и хариджитами. Все это указывает на разрозненность, неоднородность религиозных споров в исламе, что усугубляется отсутствием унифицирующей силы в мусульманском богословии. Здесь можно согласиться с С. М. Прозоровым, который характеризует исламские богословские споры как субъективные и указывает на относительность понятий ереси и ортодоксии в исламе VII–X вв. Он называет мусульманские вероучительные течения разными сторонами единого идеологического процесса, существовавшими не самостоятельно, но в противопоставлении и взаимовлиянии с другими сторонами[12].

Основная идея мусульманской антропологии заложена в постулировании нравственной слабости человека и его онтологической несостоятельности, что налагает необходимость соблюдать все предписания Корана и Сунны, которые зачастую трактуются различными сектами по-своему. Неукоснительное требование предписаниям Корана приводит человека в исламе к достижению его предназначения, определенного Аллахом при творении — быть компетентным наместником Бога на земле и, как существу материально-духовному, соединять тварный мир с Богом.

В христианском Священном Писании, которое исторически повлияло на Коран, антропологические идеи изложены в более

унифицированном и системном виде. Это объясняется наличием института соборности, определяющего границы правильного осмысления богословских категорий — еретические и ортодоксальные взгляды тех или иных богословов. Вселенские соборы христианской Церкви установили границы богословского поля, отделяющие ортодоксальное христианство от ересей. Присутствие унифицирующего органа устранило чрезвычайно широкую вариативность разрешения антропологических вопросов, вследствие чего христианская антропология излагается авторами в установленных догматикой границах, допускающих оригинальность лишь в рамках сформулированных на соборах церковных догматов. Все интерпретации, выходящие за определенные границы, уже не могут быть названы православными и христианскими.

Христианская антропология имплицитно содержится в Библии; последующие богословы лишь раскрывали идеи, изложенные писателями Ветхого и Нового Заветов. При этом антропологические системы в современном понимании в христианской среде были сформированы лишь к XX в. в трудах русских религиозных философов.

При развитии христианских антропологических идей можно выделить два взаимосвязанных направления: богословское и аскетическое. Первое рассматривает преимущественно онтологические аспекты антропологии; второе — нравственные, раскрывающие пути реализации аспектов онтологических. При этом главной идеей христианской антропологии является достижение состояния обожения[13], которое обозначает исправление природы человека, искаженной в результате грехопадения через усвоение божественных сверхъестественных энергий. Через реализацию отношений Бога и человека, осуществляемых в условиях онтологической трансформации последнего, осуществляется связь с Абсолютом всего материального мира, и достигается бытийное назначение человека в христианстве.

В результате анализа христианской и исламской антропологии можно отметить общие черты и различия восприятия человека в этих двух религиозно-культурных традициях. Во-первых, исторические условия

формирования ислама и христианства принципиально различны. В христианском мире с 50 г. прочно укоренилась практика созыва церковных соборов, имеющих непререкаемый авторитет и разрешающих спорные вопросы. Это дало возможность унификации христианства, а значит и христианской антропологии, предотвратив разделение Церкви на множественные направления, противоречащие одно другому. В исламе же авторитет основателя Мухаммеда, первоначально объединявший мусульман и разрешавший религиозные сомнения, определил характер разделения мусульманского мира в дальнейшем. Отсутствие унифицирующего признаваемого всеми института в исламском мире привело к образованию многочисленных религиозных направлений, имеющих одинаковый богословский авторитет. Это создало почву для развития вариативности в мусульманском богословии и различного понимания в том числе ряда антропологических вопросов, касающихся нравственности и личности человека. Как глобальное следствие этого процесса наблюдается противопоставление богословских доктрин различных исламских направлений.

Мусульманская и христианская богословская мысль представляет человека одинаково духовно-материальным существом, сотворенным Богом для соединения мира божественного и материального. При этом пути реализации практически тождественной в исламе и христианстве антропологической телеологии принципиально различны. Это определяется антагонистским пониманием генезиса и онтологии человека, а также его отношений с Богом. В исламе человек творится изначально ущербным и несамостоятельным, нуждающимся в помощи Творца. В христианстве же присутствует акт грехопадения, который вносит в существование человека существенные изменения. Грехопадение в исламе не играет ключевой роли в человеческой истории и может рассматриваться, скорее, как отдельный эпизод, не имеющий глобальных последствий для человечества. Также кардинальные различия между антропологическими системами христианства и ислама заключаются в отношениях человека и Бога. Если Аллах абсолютно трансцендентен

материальному миру и может познаваться лишь через Божественное откровение в форме Корана и Сунны, то в христианстве Бог призывает каждого человека к личному общению и, хотя сохраняет трансцендентность относительно Своей сущности, оказывается открытым для частного общения и познания[14]. Кульминацией этого расположения Бога к человеку можно назвать Боговоплощение, когда Бог соединился с человеком в одной Личности без смешивания природ, что дало возможность теозиса — исправления падшей природы — всем людям[15]. Наконец, наиболее спорный в мусульманской среде вопрос о свободе воли человека в христианстве решался всегда однозначно — человек свободен в выборе следования своему предназначению, что налагает на него ответственность за свои действия.

Человек, как носитель цивилизационной сущности, находится на границе двух миров — божественного и материального, соединяя их в своей природе. При этом мусульмане воспринимают человека не только онтологически, но и нравственно несамостоятельным, что приводит к частичному переносу ответственности за поступки на Аллаха, а также к необходимости прямой нравственной зависимости от шариата. Христианство, напротив, видит в человеке нравственно самостоятельный субъект, который нуждается в исправлении падшего состояния, обожении, которое достигается через личный труд и связано с полноценной ответственностью за свои поступки.

Библиография

1. Marranci, Gabrielle. The anthropology of Islam. United Kingdom: Biddles Ltd., King's Lynn, 2008. — 224 P.

2. Аль-Газали Абу Хамид. 99 прекрасных имен Аллаха. / пер. с араб. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2009. — 240 С.

3. Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. / пер. с араб. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1984. — 270 С.

4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское Общество, 2002. — 1376 С.

5. Ворохобов А. В. Личность с точки зрения персоналистического актуализма // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 349–359.

6. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.

7. Евдокимов И. В. Религиозные направления ислама в России. / Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, 2016. — С. 323–329.

8. Евдокимов И. В. Кораническая антропология. / Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 12(74): в 3-х ч. Ч. 3. — С. 66–69.

9. Ермишина К. Б. Религиозная антропология. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2013. — 549 С.

10. Журавский А.В, Представления о человеке в Коране и Новом Завете // Азбука веры. [Электронный ресурс] / URL: http://azbyka.ru/religii/islam/predstavlenija-o-cheloveke-v-korane-i–v-novom-zavete-all.shtml#1 (дата обращения: 01.02.2022).

11. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания // пер. и комм. Д.Е, Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. –416 С.

12. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. — 473 С.

13. Коран / пер. с араб. и комм. Д. Н. Богуславского. 7-е изд. Istanbul: Cagri Yayinlari, 2013. — 867 С.

14. Леонов В., прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — 456 С.

15. Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд. Св.-Владимирского братства, 1995. — 460 С.

16. Максим Исповедник, преп. Мистагогия // Максим Исповедник, Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. — 351 С.

17. Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа. М.: Алгоритм, 2010. — 944 С.

18. Рыжкова Е. Вероисповедания в России. Государственная религия и другие вероисповедания современной России [Электронный ресурс] / FB.ru: http://fb.ru/article/224761/veroispovedaniya-v-rossii-gosudarstvennaya-religiya-i-drugie-veroispovedaniya-sovremennoy-rossii (дата обращения: 01.02.2022).

19. Лексин В. Н. Русская цивилизация и русский народ // Журнал Института Наследия. 2018. № 2 (13). [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-tsivilizatsiya-i-russkiy-narod (дата обращения: 09.02.2022).

20. Цуй Цзявэнь. Роль Православия в формировании русской культурно-цивилизационной идентичности // Общество: философия, история, культура. 2021. № 5 (85). [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/rol-pravoslaviya-v-formirovanii-russkoy-kulturno-tsivilizatsionnoy-identichnosti (дата обращения: 09.02.2022).

21. Асланов И. К. Оглы Теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского // Философия и общество. 2002. № 1 (26). [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-kulturno-istoricheskih-tipov-n-ya-danilevskogo (дата обращения: 09.02.2022).

22. Сулакшин С. С., Багдасарян В. Э. О русской (российской) цивилизации // Здоровье — основа человеческого потенциала: проблемы и пути их решения. 2019. № 1. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/o-russkoy-rossiyskoy-tsivilizatsii (дата обращения: 09.02.2022).

23. Малашенко А. В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/islam–v-rossii-religiya-i-politika (дата обращения: 09.02.2022).

24. Воронкова И. Е., Киселева Н. А. Духовный смысл русской культуры и православие: историко-философское исследование // Философия и культура. 2017. № 9. [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnyy-smysl-russkoy-kultury-i-pravoslavie-istoriko-filosofskoe-issledovanie (дата обращения: 09.02.2022).

Примечания и библиографические ссылки

1. Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа. М.: Алгоритм, 2010. С 5.

2. Лексин В. Н. Русская цивилизация и русский народ // Журнал Института Наследия. 2018. № 2 (13). [Электронный ресурс] / URL: https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-tsivilizatsiya-i-russkiy-narod (дата обращения: 09.02.2022). С. 2.

3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Сост., послесловие и комментарии С. А. Вайгачева. М.: Книга, 1991. С. 87–88

4. Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М., 2011. С. 216–217

5. Рыжкова Е. Вероисповедания в России. Государственная религия и другие вероисповедания современной России [Электронный ресурс] / FB.ru:

http://fb.ru/article/224761/veroispovedaniya-v-rossii-gosudarstvennaya-religiya-i-drugie-veroispovedaniya-sovremennoy-rossii (дата обращения: 01.02.2022)

6. Евдокимов И. В. Религиозные направления ислама в России. / Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, 2016. С. 324.
7. Там же.
8. Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа. М.: Алгоритм, 2010. С. 12.
9. Евдокимов И. В. Кораническая антропология. / Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 12(74): в 3-х ч. Ч. 3. С. 66–68.
10. Аль-Газали Абу Хамид. 99 прекрасных имен Аллаха. / пер. с араб. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2009. С. 70.
11. Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. / пер. с араб. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1984. С. 55
12. Там же. С. 15.
13. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 143.
14. Ворохобов А. В. Личность с точки зрения персоналистического актуализма // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 349–359.
15. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34.

Миссионерство

УДК 271.2

Сергей Владимирович Коровин,
магистр психологии, студент бакалавриата
Нижегородской духовной семинарии

Катехизация как научение основам православной веры

Аннотация: В статье исследуется феномен катехизации в Православной Церкви. В результате проведенного исследования можно утверждать, что работа по катехизации связана с созданием священнослужителем полноценной приходской жизни. Разграничение полномочий по вероучению у катехизатора-мирянина и священнослужителя является условной: они оба могут выполнять миссионерскую и катехизическую

деятельность. Учитывая, что на большинстве приходов священник загружен работой, приходской катехизатор из мирян действует на всех этапах воцерковления в качестве помощника, оказывает богословскую помощь, выступает в качестве заместителя священнослужителя в процессе религиозного образования (воскресная школа, курсы), организованного на приходе с благословения настоятеля. В процессе катехизации необходимо присутствие священнослужителя, который является гарантом церковности и может ответить на вопросы, относящиеся к пастырской практике. Следует отметить, что катехизация совершается не по инициативе кого-либо из мирян, а от имени Церкви и самой Церковью. Приходская община является вдохновителем и распространителем катехизации. Священник побуждает прихожан участвовать в жизни общины и через совместное служение происходит успешная катехизация.
Ключевые слова: катехизация, Православная Церковь, христианство, вероучение, вера.

Sergey Vladimirovich Korovin,
Master of Psychology, undergraduate Student at the
Nizhny Novgorod Theological Seminary

Catechesis as Teaching the Foundations of the Orthodox Faith

Abstract: The article examines the phenomenon of catechesis in the Orthodox Church. As a result of the study, it can be argued that the work of catechesis is associated with the creation of a full-fledged parish life by the clergyman. The delimitation of doctrinal powers between a lay catechist and a clergyman is conditional:

both of them can perform missionary and catechetical activities. Considering that in most parishes the priest is busy with work, the parish catechist from the laity acts at all stages of churching as an assistant, provides theological assistance, acts as a deputy clergyman in the process of religious education (Sunday school, courses) organized at the parish with the blessing of the rector. In the process of catechesis, the presence of a clergyman is necessary, who is the guarantor of churchness and can answer questions related to pastoral practice. It should be noted that catechesis is performed not on the initiative of any of the laity, but on behalf of the Church and by the Church itself. The parish community is the inspirer and disseminator of catechesis. The priest encourages parishioners to participate in the life of the community, and through joint service, successful catechesis occurs.
Key words: Catechization, Orthodox Church, Christianity, Dogma, Faith.

Основные понятия: катехизис и становление совместной катехизации духовенства и мирян в истории Церкви

Церковь — это не только здание в общем понимании невоцерковленных людей, а, по словам святителя Филарета Московского, «установленное Богом общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»[1]. Православная Церковь сохраняет неизменно то вероучение, которое было передано апостолам Иисусом Христом, и при этом большое внимание уделяется изучению текстов святых отцов Церкви, и в особенности памятников первых веков. Богооткровенные и поучительные истины о Боге и Его отношении к миру называются догматами и, по замечанию протоиерея Бориса Левшенко, догмат — «это та основная единица, без которой не может быть Церкви»[2]. При этом необходимо подчеркнуть, что наставления в православной вере невозможно без исповедования догматов: на этом основании стоит Святая Соборная и Апостольская Церковь. С целью

сохранения чистоты и неповрежденности православного вероучения на приходах осуществляется катехизация. Догматы не подлежат изменению, догматическая формула не изменяется; христианское вероучение излагается системно (догматическая система), в ней отдельные части связаны в единое целое. Догматическое богословие, изложенное в кратком виде, называется катехизисом, и среди разнообразия христианской литературы пользуется высоким авторитетом в Церкви, в нем доступно описываются догматические истины, подробно разбираются все члены Символа веры, таинства, обряды и т. п. О значении слова «катехизис» развернуто говорит протоиерей Олег Давыденков: «Слово *„катехизис“* происходит от греческого глагола κατηχέω и означает „устно наставлять“, „оглашать“, „говорить кому-то“. Именно в таком значении оно употребляется в Новом Завете»[3]. Следовательно, катехизис в качестве учебного пособия содержит свод вероучительных истин, понятий и определений для наставления в православной вере в форме вопросов и ответов. Классическим катехизисом такого типа признан «Пространный катихизис» св. Филарета Московского.

Человеку невоцерковленному и совершающему первые шаги в Церкви, желающему постичь основы своего вероисповедания, в качестве самых простых и содержательных могут быть рекомендованы катехизисы свт. Филарета Московского (Дроздова) и митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). План катехизации на основе «Символа веры» и евангельских заповедей предлагается протоиереем Александром Менем в методическом пособии «В помощь катехизатору», а также епископом Гродненским и Волковысским Артемием (Кищенко) в труде «Введение в православное богословие». Используя указанные источники наряду со Священным Писанием в качестве фундаментального катехизического материала, возможно проводить систематическое обучение новоначальных — *катехизацию*.

Протоиерей Александр Зелененко характеризует катехизацию в узком смысле как проведение огласительных бесед по основам веры с людьми, готовящимися принять святое Крещение. И в широком смысле — как

осуществление от лица Православной Церкви духовно-просветительской деятельности в различных слоях общества с целью приобщения людей к нормам христианской жизни, которые даны нам Творцом.

Доктор теологии, профессор протоиерей Владимир Хулап в работе «Катехизация в истории Церкви» условно выделяет три этапа в истории христианской катехизации: период апостольский — I век, период со II по начало IV века и далее период IV–V веков. Такое разделение на этапы позволяет нам понять формирование совместной катехизации духовенства и мирян. Рассмотрим основные моменты истории вопроса.

Первый период, апостольский, был ознаменован проповедью Евангелия. Таким образом, по мнению диакона Американской православной церкви, доктора философии Павла Гаврилюка, первым катехизатором был сам Иисус Христос: вся Его земная жизнь была одной великой проповедью Царствия Небесного. Уникальность катехизиса Спасителя заключалась в том, что Сам Христос был воплощением своего учения: учил не только словами, но и личным примером, делами. Его миссия заключалась в том, чтобы исполнить закон. Поэтому вместе с диаконом Павлом Гаврилюком мы можем характеризовать древнюю катехизацию горнилом, «в котором душа язычника очищалась, переплавлялась и постепенно становилась христианкой»[4]. В начале II века семена, заложенные в апостольский век, начинают реализоваться в Церкви в самых различных географических областях. В «Дидахе», памятнике конца I — начала II века, мы читаем о том, что перед крещением необходимо научить человека пути жизни, заключающемся в совершении добрых дел и ведущем к Богу, и пути смерти, которым следуют нечестивые. Это очень популярное в ранней Церкви учение «о двух путях», как человек должен жить и как он жить не должен.

Начало второго периода в истории катехизации ознаменовано разработкой пастырского института катехумената, направленного на качественную подготовку желающих принять Таинство крещения. Именно во II–III веках катехизическая подготовка становится более структурированной и получает полностью законченную форму.

Необходимо заметить, что первые учителя — дидаскалы — появляются в I–II вв. В противоположность апостолам, которые должны были постоянно путешествовать, и пророков, которые возвещали слово Божие, дидаскалы принимали обязанность учительства по личному усмотрению. Требования церковного учительства в апостольское время к пресвитерам не предъявлялись. «Служение слова (церковное учительство), — замечает профессор Н. С. Суворов, — не было первоначально существенной принадлежностью должности пресвитерской»[5]. Профессор А. П. Лебедев провел свое исследование касательно деятельности пресвитеров и сделал следующий вывод: когда период истории пресвитерства закончился, они стали приходскими священниками. Начинает формироваться иерархия: четко выделяется особый разряд — клир и прочие члены Церкви — братия, которые стали называться мирянами. О такой церковной иерархии, сложившейся в первые века христианской Церкви, мы можем увидеть в труде «Лекции по церковному праву» магистра Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Василия Певцова, а также в Священном Писании. «И Он поставил одних Апостолами, — читаем мы у апостола Павла в послании к Ефесянам, — других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями» (Еф. 4:11). Таким образом, разграничение на пастырей и учителей установлено Сыном Божиим.

Протоиерей Владимир Хулап пишет, что во времена святого Иустина Философа, как это видно из его текстов, катехизацией занимались не только клирики, но и миряне. Христианский апологет, пресвитер Климент Александрийский был убежден в том, что «учительство катехизатора есть призвание самое возвышенное, отображающее деятельность самого Христа, что оно есть призвание посредничества между Богом и людьми»[6]. Тем не менее, он утверждал, что только клир имеет право учить, судить и управлять.

В III веке начинают складываться воззрения о занятиях клира и мирян, происходит строгое очерчивание того, что входит в сферу компетентности священнослужителей и лиц, не относившихся

к духовенству. Под клиром стали пониматься люди близкие к Богу, а миряне — удалены от Бога и не имеют в себе святости. Конечно, все верующие христиане имеют право на спасение и вхождение в Царство Небесное. Каждый член в живом теле Церкви имеет свое предназначение — независимо священнослужитель это или мирянин — и, говоря словами апостола Павла: «Дары различны, но Дух один и тот же; служения различны, а Господь один и тот же» (1Кор. 12:4–5). Клирики через особое поставление — хиротонию — имеют право проповедовать, совершать таинства и заботиться о внешнем устройстве храма. Миряне же являются участниками церковной жизни и могут учительствовать по благословению священнослужителя. Существуют факты учительства мирян в III в. Такое учительство можно увидеть у Оригена. Из этого можно сделать вывод, что миряне допускались быть учителями в катехизаторских школах, миссионерами, но не проповедовать Слово Божие. Впоследствии миряне становятся помощниками духовенству в делах катехизации и миссионерства. Необходимо заметить, что в последний, третий период истории катехизации, катехуменат стал помимо официального церковного института формой пастырской деятельности, которая распространилась по всем частям Империи и признана христианской Церковью как подходящий путь подготовки обращенных ко крещению.

Рассмотрев историю, замечаем, что в условиях нашего времени катехизация должна не только соответствовать традиции, но и последовательно развиваться. Сложность дела катехизации не терпит никакого поверхностного приспособничества. Исходя из Доклада Председателя Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего экзарха всея Беларуси на Юбилейном архиерейском Соборе в 2000 году следует: «Сегодня Церковь призвана продолжать богословское дело Святых Отцов, отвечая на многочисленные вызовы того исторического периода, в который мы живем. Верность Святым Отцам есть, прежде всего, верность самому их делу, то есть богословию, верность их методу»[7].

Из этого следует, что современная катехизация представляет собой систему святоотеческой традиции и пастырского служения духовенства.

Подводя итог, можно сказать о том, что уже в Древней Церкви катехизацией в святоотеческой традиции занимались не только клирики, но и специально обученные миряне. Именно тогда происходит разграничение на учительство и пастырство, миряне становятся помощниками духовенству в деле воцерковления.

Миссия, катехизация и пастырство как способы воцерковления

Церковная власть, произведенная от Главы Церкви — Иисуса Христа — по содержанию разделяется на три вида: власть религиозного учения, власть религиозного освящения, правительственная власть, или управления. Этими видами церковной власти, прописанными в каноническом праве, обладают священнослужители. Первый вид власти — религиозного учения — основан, как указывает отечественный канонист протоиерей Владислав Цыпин, во-первых, на единстве веры, исповедуемой Церковью, а именно в соблюдении и сохранении от искажений догматических истин. Во-вторых, на проповеди. Апостол Павел наставлял Тимофея: «Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием» (2 Тим. 4:2). 19 правило Трулльского Собора требует регулярного проповедования слова Божиего от предстоятеля Церкви; пресвитеры наделяются этим правом от епископа. В-третьих, власть религиозного учения осуществляется посредством катехизации и школьного обучения религии без навязывания и по желанию. Такой поход прописан в документе «Основы социальной концепции», принятом на Архиерейском Соборе 2000 года. В-четвертых, должно присутствовать миссионерство. В-пятых, духовная цезура должна ограждать от богословских заблуждений и лжеучений.

Второй вид власти — религиозного освящения, или священства — заключается в праве устанавливать и совершать богослужения в предусмотренные богослужебным уставом время: сутки, дни недели. Также с учетом степени праздника (двунадесятый, великий и т. п.).

Третий вид власти — правительственная, или управляющая — охватывает канонизацию и почитание святых, церковное законодательство, церковное управление и надзор, церковный суд и церковные наказания.

В процессе катехизации затрагивается первый вид власти — религиозного учения. Обучение вере невозможно без миссионерства, катехизации и пастырства. В отличие от пастыря, миссионером и катехизатором может быть мирянин, имеющий соответственное богословское образование и благословение заниматься катехизической деятельностью на приходе.

Проведем дифференциацию понятий «миссионер», «катехизатор», «пастырь». Миссионер приводит к вере людей, находящихся как за пределами канонической территории Церкви, так и на ее канонической территории; катехизатор и духовник в свою очередь действуют только на канонической территории Церкви. Разница их деятельности заключается в масштабах охвата людей, которых они религиозно просвещают, влияют на духовно-нравственное развитие и помогают обрести путь ко Христу. Подводя итог, приведем слова Л. В. Шваревой и И. В. Тикунова: «Общая взаимосвязь состоит только в относительно формальной части обязанностей миссионера, катехизатора, духовника»[8]. При этом необходимо подчеркнуть, что функцию миссионера и катехизатора может исполнять как священнослужитель, так и катехизатор-мирянин. Осуществлять свою деятельность в этом качестве они могут равнозначно. Кандидат философских наук, доцент М. В. Шилкина отмечает, что и клирики, и миряне, организуя совместную миссионерскую деятельность, должны быть объединены в приходскую общину, в которой каждый принимает сознательное участие, и таинствам возвращается их церковно-личностная природа, а не индивидуализация в виде треб и обрядов. Необходимо заметить, что с течением времени под влиянием общины номинальные христиане начинают осознавать, что жизнь Церкви многогранна и ее смыл в постоянном общении с Господом.

Неразрывную связь катехизации с миссией подтверждает текст Нового Завета: в строках «Великого поручения» (Мф. 28:19–20; Мк. 16:15–16; Лк.

24:46–48; Ин. 20:21–23) содержится призыв к проповеди Святого Евангелия. После таких проповедей рождалась община и проводились катехизические беседы (Деян. 18:1–11; 19: 8–10). На современном этапе в миссионерско-катехизационой практике РПЦ наблюдается отрыв катехизации от миссии, что сказывается на результатах привлечения людей в Церковь и последующее воцерковление. Внутренняя миссия позволяет устранить духовный вакуум «неопределившихся», которые являются потомками православных предков и, следовательно, считаются православными людьми; выявляет догматические заблуждения инославия и ущербность сектантства. Номинальные христиане, по мнению О. А. Безруких и доктора философских наук Т. И. Липич, не понимают значение христианской Церкви, в результате чего они теряют веру и ищут истину в другой церкви, становясь добычей сект. Кандидат богословия, профессор Киевской духовной академии В. М. Чернышев характеризует православие открытым вероучением с отсутствием тайных доктрин, а также, по его мнению, «православие признает многогранность человеческой природы и разнообразие ее проявлений в обществе»[9]. Проповедь Евангелия должна быть доходчива и ясна; проповедник у большинства людей ассоциируется со священником и воспринимается как данное ему посредством благодати Святого Духа. А от миссионерства надо переходить к катехизации.

Три задачи воцерковления, миссионерство — катехизацию — пастырство, можно связать воедино (рис.1). Миссия и дальнейшее наставление в православной вере невозможны без пастырского окормления. Учительство условно можно отделить от пастырства, но впоследствии без него трудно обойтись. Катехизация включает в себя миссионерские моменты вплоть до начала пастырства, а именно до исповеди и сознательного воцерковления. Это три ступени нашего спасения, пройдя по которым, мы обретаем твердую веру в Иисуса Христа.

Рис. 1. Этапы (ступени) воцерковления

Катехизическая деятельность осуществляется и совершается от имени Церкви в лице уполномоченных лиц, ответственных за катехизацию. Их задача заключается не в обеспечении богослужения, а наставлять и обучать людей основам православной веры и способствовать вхождению новоначальных в церковную общину через воцерковление: правильно понимать догматические и нравственные основы богословия, историю становления Православия и чинопоследования богослужений, в силу своей компетентности оказывать богословскую (но не духовную!) помощь. Согласно 10-му правилу VII Вселенского Собора — обучение вере прямая обязанность православного священника, кроме которого огласительные беседы может проводить диакон и катехизатор-мирянин. В современных условиях варианты участия клириков и катехизаторов в проведении огласительных бесед заключаются в следующем: 1) все беседы проводятся священником, 2) потом оглашение общаются с катехизатором и идут на исповедь к священнику, 3) встреча с настоятелем прихода, если у оглашаемых возникли затруднения при общении с катехизатором (нет времени или возможности посещать приход, неприязнь к катехизатору). В последнем случае, по мнению священника Александра Усатова, необходимо найти способы для выхода из сложившейся ситуации.

Согласно Типовой должностной инструкции, священнослужители несут наибольшую ответственность за проведение, управление и координацию катехизации. В идеале вся христианская община должна чувствовать ответственность за это служение. Священники и миряне осуществляют катехизацию вместе, но делают это по-разному, в соответствии со своим местом в Церкви. Если на катехизатора смотрят как на человека обучающего, то, по мнению кандидата богословия Е. М. Морозова, «на пастыря смотрят не только как на профессионального служителя Церкви, исполнителя религиозных обрядов и проповедника, но и как на духовного наставника, помогающего людям в трудных жизненных обстоятельствах»[10]. Каждый приходской священник должен побуждать прихожан познавать свою веру и проявлять заботу о их научении. Сведения об активной катехизаторской деятельности встречаются у крупного

византийского писателя архиепископа Феофилакта Болгарского, считавшего учительство отличительной чертой пастырской идентичности. Книги Ветхого завета приписывают духовенству социальные статусы учительства, наставничества и врачевания. Проповедь в церковной среде служит традиционным способом трансляции религиозных истин, которую произносит священник после богослужения. Следовательно, священнослужитель должен обладать эрудицией, расширять свой кругозор, систематизировать свои знания, быть открытым к общению. Невежество недопустимо для пастыря и вредно для Церкви в целом. Священник также выступает связующим звеном между Творцом и страждущими людьми. В дореволюционных журналах пастырское служение понимается как «попечение о душах и посредничество между Богом и человеком»[11].

Формальное вступление в клир еще не дает навыка духовного врачевания, т.к. это достигается путем духовной аскезы, направленной на искоренение душевных пороков и греховных привязанностей. Преподобный Симеон Новый Богослов говорил, что только тот, кто за чистоту сопричислен к облику учеников Христовых, может оставлять грехи именем Бога. Возможно, это связано с жизнью священнослужителя, которая примером является для его прихожан. Другое мнение священника Т. С. Тихомирова основывается на том, что если священнослужитель является врачевателем душ, то должен знать своих пасомых, их нужды и болезни, а также иметь благостное влияние на приход. Главное, о чем не должен забывать священнослужитель — это то, что он при помощи дарованной ему благодати Святого Духа ведет людей ко спасению, ко Христу. При этом необходимо подчеркнуть, что священник, как и катехизатор-мирянин, именно должен вести человека ко Христу, а не привязывать к себе, становясь духовным авторитетом. О нравственном облике священнослужителей и их ответственности говорит святой праведный Иоанн Кронштадтский в труде «Священнику», указывая на посредничество между ними и истинным пастырем — Христом, а также сравнивает священника с Ангелом, слугой Божием, Апостолом, тем самым он должен иметь образ небесной молитвы.

В концепциях современного академического богословия термины «посредничество» и «возрождение» используются в качестве маркеров для обозначения психологической роли пастыря. Церковные документы ясно показывают, что на священника возложены функции управления процессом религиозной идентификации прихожан, адаптируя людей к церковной среде, и, формируя психологическую атмосферу приходского коллектива, настоятель повышает свою профессиональную компетентность.

Просветительская деятельность происходит на приходе в сформированной настоятелем общине, в которую человек приходит сам с желанием чем-то помочь и узнать что-то новое. Для плодотворного катехизического служения приходская структура исполняет функции: спроса на катехизацию, воспитания и профессиональной подготовки катехизатора, подготовки пособий, организацию и стратегическое планирование. Научный сотрудник научной лаборатории ПСТГУ П. В. Врублевская в исследовании церковной общины отмечает три взаимодействия, на которых формируется приходская жизнь: 1) поддержание организационного порядка церкви, установленного первым настоятелем и поддержание его персональными обязанностями прихожан (послушания); 2) социальная деятельность прихода (сборы денежных средств на нужды храма и другие потребности и т. п.); 3) неформальные взаимодействия, в которых принимает участие и занимается развитием священник (футбол, пикник, киноклуб и т. п.). Перечисленные критерии помогают не только сплотить общину, установить личные контакты между ее членами, но и сделать открытым к неформальному общению нового настоятеля, наладить отношения между ним и прихожанами. В социальном служении на приходе также предусматривается возможность знакомства людей одного прихода друг с другом, реализовать призвание и способности в церковном служении. Это мы можем увидеть в исследовании кандидата философских наук Г. Н. Горбачука: основная часть социальных проектов планируется священниками, а 11% – мирянами с одобрения настоятеля. Мероприятия, связанные с культурой

и образованием, могут проводится совместно со светскими социальными и образовательными учреждениями.

Согласно документу «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви», на приходском уровне координация и контроль катехизической деятельности находится в компетенции настоятеля, а попечение об этой работе может быть возложено на штатного катехизатора. Также по благословению настоятеля осуществлять катехизацию могут клирики прихода. Следовательно, в равной степени выполнять эту работу могут и миряне, и священнослужители. Архиепископ Петергофский Амвросий относит к ведению священника вопросы пастырского характера, осуществление богослужебной практики и духовное руководство катехизаторской деятельности на приходе. В ведении катехизатора-мирянина, по его мнению, квалифицированная помощь священнику в организации и проведении катехизации на приходе. Оба же (священник и катехизатор) могут составлять план катехизации, читать лекции, отвечать на вопросы. Епископ Зарайский Константин полагает ответственность за дело катехизации целиком на настоятеля. Помощник-катехизатор должен быть не самостоятельной единицей, а подчиняться настоятелю. Епископ отмечает, что «вопросы, связанные с покаянием, с организацией духовной жизни, должны быть в ведении пастыря. Научение в вере может вести мирянин-катехизатор. Полезными будут регулярные встречи священника с катехизатором для обсуждения сложных вопросов, в том числе, при необходимости, конкретных людей, без открытия тайны исповеди»[12]. Рассмотрев вышеизложенные точки зрения относительно работы катехизатора и священнослужителя, замечаем, что приобщение к Церкви должно быть сформировано основами христианского мировоззрения, аскетическими и молитвенными навыками, участием в Таинствах, главным из которых является Евхаристия — осуществляемых под духовным руководством.

Катехизические занятия не заменяют пастырского окормления, а создают духовное общение со священнослужителями, катехизаторами-мирянами и членами приходской общины. По мнению заведующего

сектором катехизации Синодального отдела религиозного образования и катехизации Туголукова Д. А., священнослужители призваны заниматься катехизацией, «как через пример своей жизни, так и организуя, и координируя на своем уровне работу епархиальной или приходской системы просветительской деятельности»[13]. Мирян же исследователь условно разделяет на несколько категорий:

1) Те, кто знают основы православного вероучения и обладают опытом духовной жизни.

2) Те, кто специально получают соответствующее образование и квалификацию и исполняют катехизическое служение по благословению архиерея или настоятеля прихода.

3) Те, кто не имеют необходимых знаний и богословской подготовки, а также духовного опыта, навязывают ложное мнение о христианской вере и жизни.

4) Те, кто желает расширить знания и духовный опыт через катехизацию.

5) Крещеные миряне, которые не знают о вере, не живут христианской жизнью и не стремятся к этому.

6) Крещеные в младенчестве, но не живущие христианской жизнью, никогда не были в храме и враждебно относятся к вере и Церкви.

Необходимо заметить, что в настоящее время катехизация в большей мере проводится среди крещеных, но непросвещенных людей, которые приходят в храм по разным причинам. Отметим несколько направлений, которые называет диакон Георгий Максимов, в катехизации с такими категориями лиц. По его мнению, во-первых, необходимо усилить пастырский контроль над людьми, потерявших близких: они нуждаются в особой поддержке и более восприимчивы к слову о вечной жизни. Перед чином отпевания он рекомендует священникам сказать несколько слов о смысле этого церковного обряда и закончить его краткой проповедью, содержащей слова о важности жизни в вере.

Во-вторых, в дни двунадесятых и великих праздников организовать священнослужителями через активных и богословски грамотных

мирян раздачу листовых с описанием православной веры и духовных принципов.

В-третьих, диакон Георгий Максимов рекомендует привлекать людей в разные, понятные внецерковному человеку, сферы деятельности: киноклубы, волонтерское служение, семейные, молодежные, подростковые, детские клубы, кружки и т. п.

В-четвертых, необходимо проводить «День Церкви», в который проходит знакомство с Церковью нецерковных людей: экскурсии по храму, семинары, фотовыставки, музейные экспозиции.

Важно обеспечить доступность информации и донести ее для тех, кто не пересекал порог храма.

Такого же мнения по выше изложенному вопросу придерживается протоиерей Георгий Иоффе: знакомство должно быть с целью воспитания, образования, развития.

Крещенный, но не живущий по-христиански человек является отпавшим. И ответственность за это ложиться формально на того, кто крестил этого человека и не позаботился о его просвещении. Огласительные беседы, по опыту работы иеромонаха Геннадия (Войтишко), должны строиться на личностном подходе, потому что в Православии личностные взаимоотношения с Богом, каждый человек персонально отвечает за свои поступки и за свою жизнь. Во время оглашения необходимо дать оглашаемым такую информацию, после восприятия которой они могли бы войти в полноту церковной жизни. А. О. Безруких предлагает просвещать таких людей посредством выпуска буклетов или книг, как современных, так и репринтных, тем самым помочь восприемникам и крестившимся в восполнении пробелов касаемо православного вероучения; разнообразную тематику невозможно разъяснить на двух беседах, поэтому испытывается потребность в привлечении соответствующей литературы. Епископ Зарайский Меркурий подчеркивает особую значимость совместной катехизации со священнослужителем: «Положительные результаты может дать и исповедальная беседа со священником и наставление новокрещеного к последующей церковной жизни. Следует проводить

методические семинары для священнослужителей по катехизации»[14]. Священнослужитель должен быть воспринят не как что-то недосягаемое, а как человек, способный понять, объяснить, наставить. Катехизатор-мирянин, конечно, тоже должен выполнять функцию наставничества, а главное в этом деле: не отпугнуть, не создать негативного впечатления.

Протоиерей Максим Козлов разделяет вопросы, которые должны находиться в ведение священнослужителя и катехизатора-мирянина: связанные с подготовкой к Таинству покаяния (исповеди) и обучение основам православной веры (Священное Писание, молитвы, Закон Божий) — последнее поручается мирянину. Протоиерей Александр Усатов предостерегает катехизаторов от вторжения в личную жизнь оглашаемых, рекомендуя обратиться к священнику для исповедания своих грехов. Протоиерей Евгений Худин объясняет деятельность катехизатора-мирянина и священнослужителей: первый ограничивается теоретически-информативным полем, а второй отвечает за духовную сферу. Протоирей Димитрий Карпенко делает акцент на определяющем мнении священника: катехизацию проводит катехизатор-мирянин, а окончательное решение о проведении Таинств принимает священник. Следовательно, катехизатор-мирянин, имея соответствующее богословское образование, может объяснить все в равной степени о таинствах, обрядах, молитвах, богослужении без привлечения духовного лица. Вместе с тем, присутствие священнослужителя дает возможность катехуменам воспринимать информацию не как от третьего лица, а от исполнителя всех этих обрядов, таинств, богослужений; появляется возможность обсудить духовные вопросы, которые не входят в компетентность катехизатора-мирянина. На этом этапе наставляемые в православной вере могут задать многие интересующие вопросы, углубляя тем самым полученные начальные знания, о Боге, таинствах, богослужении, православном храме и требах. Священнослужитель простым для понимания языком может рассказать, опираясь на догматическое богословие, историю Церкви, тем самым давая понять, что все происходящее формировалось веками, встречало много противников,

но благодаря Божиему содействию утвердилось именно в этой форме и последованиях.

По словам Д. А. Туголукова, катехизические занятия формируют пространство духовного общения как со священнослужителями, так и с катехизаторами-мирянами. Катехизатор говорит о значении главных таинств — Крещения, Покаяния, Причащения — в духовной жизни человека. Профессор С. М. Зарин подмечает, что в этих таинствах человек сверхъестественно соединяется со Христом, в нем восстанавливается образ Божий. Архиепископ Антоний (Амфитеатров) доступно, понятно в своих катехизических беседах рассказал о Божиих заповедях, Святой Троице, Господе нашем Иисусе Христе, святых отцах Церкви, семейной жизни и т. п. Необходимо заметить, что на приходах священник спрашивает взрослых людей о православии, выясняя тем самым знания, и приглашает их посетить занятия по катехизации.

Начальные беседы проводят катехизаторы-миряне, говоря основные важные вещи и подготавливая ко Святому Крещению. Дальнейшая катехизация священнослужителем заключается в том, что после беседы с духовным лицом люди осознают: в храме совершается нечто, необходимое для человека; после крещения стараются приходить к этому священнику, исповедоваться у него и причащаться. Иерей Георгий Казанцев замечает: «Современный церковный обычай взаимодействия с людьми, ищущими участия в обрядах и Таинствах Церкви, в силу объективных исторических причин утратил евангельскую и каноническую основу. В результате — формализация оснований принятия в Церковь, размытие норм принадлежности к Церкви, а также деформация экклезиологического сознания, которые крайне негативно сказываются на духовной жизни не только прихожан, но и священнослужителей»[15]. Нередко у невоцерковленных людей наблюдаются потребительские отношения к Церкви, поэтому, по мнению протоиерея Евгения Худина, это можно преодолеть пастырской деятельностью священника на приходе. Сюда входит: общение с прихожанами в любой форме, ответственный подход к совершению богослужений.

Существует немало трудностей вхождения в Церковь: в первую очередь это желание самого человека. Не понимание хода богослужения, смысла таинств и обрядов, некомфортное ощущение себя среди других прихожан, которые могут или делают замечания, формируя чувство отторжения от Церкви. «Необходимо создать такие условия на приходах, — указывают специалист отдела образования и катехизации Красноярской епархии Кулалев К. С. и кандидат психологических наук, доцент Марина И. Е., — чтобы каждый приходящий в храм человек, чувствовал, что его на приходе ждут, что ему рады, что его готовы не только выслушать, но и помочь в решении той или иной проблемы, в которой он оказался»[16]. Говоря о понимании богослужения, следует отметить, что основная часть церковных текстов понятна невоцерковленному человеку, а помехами этому пониманию, по мнению протоиерея Николая Скурата, являются: 1) некачественное и торопливое чтение и пение, 2) отвлечение от слышимого. Предлагается катехизация через богослужения, в частности проведение учебных Литургии и Всенощного Бдения. Протоиерей Сергий Стаценко предлагает давать возможность прихожанам петь во время богослужений, тем самым создается возможность изучения и понимания не только церковной службы, но и происходит знакомство с богослужебными книгами: Минеей, Октоихом, Триодью, Следованной Псалтирью, Часословом, а главное — с уставом православного богослужения — Типиконом. Проведение внебогослужебных занятий более привлекательно невоцерковленным людям, если в них участвует священник, а ведущими выступают катехизаторы-миряне. Образование прихожан должно осуществляться понятным доходчивым языком; по возможности стоит избегать книжности и слов, употребление которых без объяснений будет трудно понятным. Невоцерковленных людей надо знакомить с Богом: кто Отец, Сын и Дух Святой, почему они составляют единого Бога — Троицу. Тем самым будет строится фундамент религиозного вероучения, перетекающего в православное.

Подчеркивая необходимость образования, стоит отметить, что помимо индивидуальной либо групповой катехизической беседы,

существуют систематические курсы, на которых преподают не только миряне, но и священнослужители, и каждый желающий может постигнуть основы православной веры и более осознанно не только понимать богослужение, но и быть вовлеченным в него, а также в более широком смысле узнать христианскую религию: ее историю, богословие, учение святых отцов. По мнению протоиерея Бориса Балашова, необходимо глубоко и разносторонне со взрослыми изучать Святое Евангелие, в котором центральной фигурой является личность Иисуса Христа, Его жизнь и учение. Затем можно последовательно начать знакомить с церковной историей, догматикой, литургикой: смысл церковных праздников, богослужебные тексты, а также основы нравоучения и аскетики.

В лице священника Церковь делает шаг навстречу к людям. Протоиерей Евгений Худин заявляет: «Неподдельный интерес пастыря к проблемам пасомых — залог самых здравых и подлинных отношений»[17]. Также привлечение людей в храм заключается в создании условий, чтобы они чувствовали себя частью прихода и ощущали себя как дома. Стоит отметить, что новоначальные не знают устройство храма, чем отличаются церковно- и священнослужители (их иерархия), какие бывают облачения и что символизирует их цвет, соответствующий конкретному празднику. Не умеют молиться и хотят этому научиться, в том числе хотят узнать о страстях и как с ними бороться. Научение всему этому и является целью катехизатора. В отличие от наставления катехизатора-мирянина, священнослужитель проводит духовную беседу, а через таинства человеку ниспосылается благодать Святого Духа, дающая силу в борьбе с греховным состоянием.

Итак, взаимодействия катехизатора-мирянина и священнослужителя проявляется во всех сферах церковной жизни. Катехизатор, помимо учительства, выполняет также функцию миссионера, привлекая в Церковь ранее не приходивших номинальных христиан. Ограничением в деятельности катехизатора является сфера пастырства, которую выполняет священнослужитель. Миссия и пастырство не соприкасаются друг с другом, имеют разные аудитории. Следовательно, катехизатор,

как связующее звено между враждебным миром и миром Церкви, учит воспринимать понятие «это ваша Церковь» после бесед как «наша Церковь» и направляет для дальнейшей духовной жизни к священнослужителю. Именно на моменте соприкосновения катехизации и пастырства происходит первое осознанное участие в таинствах.

Миряне с времен Древней Церкви являются помощниками духовенства в деле миссии и катехизации, приводя в лоно Церкви отпавших христиан или желающих стать ими, а также проводят наставления с целью обучения и правильного понимания того, к чему призывает Церковь и ее духовенство.

Библиография

1. Актуальные вопросы катехизации: ответы практиков / Практическое руководство катехизатора: Методич. пособие. Вып. 2. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2017. — 88 с.

2. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

3. Высота и важность священнического звания // Руководство для сельских пастырей. 1891. № 23. — С. 201–208.

4. Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. — 320 с.

5. Давыденков О., прот. Катихизис: Введение в догматическое богословие: курс лекций / Протоиерей Олег Давыденков. — 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 232 с.

6. Доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, председателя Синодальной богословской комиссии / Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html (17.10.2020).

7. Казанцев Г., иерей. Отпавшие или невоцерковленные? / Сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otpavshie-ili-nevocerkovlennye (07.11.2019).

8. Кулалев К. С., Марина И. Е. Система религиозного образования как условие духовно-нравственного развития личности / Педагогика и психология: проблемы развития мышления. Материалы II Всероссийской научно-практической

конференции. Красноярск: Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика Н. Ф. Решетнева, 2016. — С. 164–167.

9. Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. — 448 с.

10. Левшенко Б., прот. Катехизис / Сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/katehizis-levshenko (дата обращения 11.06.2020).

11. Морозов Е. М. Пастырский дискурс в христианском богословии // Язык и культура, 2017, № 40. — С. 44–45.

12. Особенности современной катехизации. Доклад председателя Отдела религиозного образования и катехизации епископа Зарайского Меркурия на IV Всецерковном съезде епархиальных миссионеров / Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. [Электоронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1321003.html (05.12.2019).

13. Суворов Н. С. Учебник церковного права. 3-е изд., перераб. М.: печатня А. И. Снегиревой, 1908. — 476 с.

14. Туголуков Д. А. Катехизация в Русской Православной Церкви: системный взгляд / Практическое руководство катехизатора: Методич. пособие. Вып. 2. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2017. — С. 6–10.

15. Филарет Московский, свт. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский. М.: Сибирская Благозвонница, 2013. — 160 с.

16. Чернышев В. М. Миссиология: курс лекций в 2-х частях: Ч. 1. СПб.: Общество любителей православной литературы, Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2010. — 299 с.

17. Шварева Л. В., Тикунов И. В. Унификация и дифференциация понятий «миссионер», «катехизатор», «духовник» // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии». Пенза, 2018, выпуск 3 (9). — С. 32–39.

Примечания и библиографические ссылки

1. Филарет Московский, свт. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский. М.: Сибирская Благозвонница, 2013. С. 64.
2. Левшенко Б., прот. Катехизис / Сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/katehizis-levshenko (11.06.2020).

3. Давыденков О., прот. Катихизис: введение в догматическое богословие: курс лекций. 2-е изд., испр. М.: Изд-во: ПСТГУ, 2017. С. 3.

4. Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви. / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. С. 6

5. Суворов Н. С. Учебник церковного права. 3-е изд., перераб. М.: печатня А. И. Снегиревой, 1908. С. 16.

6. Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. С. 237–238.

7. Доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, председателя Синодальной богословской комиссии / Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html (17.10.2020).

8. Шварева Л. В., Тикунов И. В. Унификация и дифференциация понятий «миссионер», «катехизатор», «духовник» // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии». Пенза, 2018, выпуск 3 (9). С. 38.

9. Чернышев В. М. Миссиология: курс лекций в 2-х частях: Ч. 1. СПб.: Общество любителей православной литературы, Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2010. С. 242.

10. Морозов Е. М. Пастырский дискурс в христианском богословии // Язык и культура, 2017, № 40. С. 44–45.

11. Высота и важность священнического звания // Руководство для сельских пастырей. 1891. № 23. С. 202.

12. Актуальные вопросы катехизации: ответы практиков / Практическое руководство катехизатора. Вып. 2. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2017. С. 12.

13. Туголуков Д. А. Катехизация в Русской Православной Церкви: системный взгляд / Практическое руководство катехизатора: Методич. пособие. Вып. 2. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2017. С. 8.

14. Особенности современной катехизации. Доклад председателя Отдела религиозного образования и катехизации епископа Зарайского Меркурия на IV Всецерковном съезде епархиальных миссионеров / Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. [Электоронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1321003.html (05.12.2019).

15. Казанцев Г., иерей. Отпавшие или невоцерковленные? / Сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otpavshie-ili-nevocerkovlennye (07.11.2019).

16. Кулалев К. С., Марина И. Е. Система религиозного образования как условие духовно-нравственного развития личности / Педагогика и психология: проблемы развития мышления. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Красноярск: Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика Н. Ф. Решетнева, 2016. С. 165.

17. Актуальные вопросы катехизации: ответы практиков / Практическое руководство катехизатора. Вып. 2. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2017. С. 31; Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13.

Миссионерство

УДК 271.2

Иерей Дионисий Викторович Краснопёров,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
Протоиерей Андрей Алексеевич Кириллов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Огласительная практика и воцерковление

Аннотация: В статье рассматривается практика оглашения и воцерковления в актуальной практике Русской Православной Церкви. Во время оглашения катехизатор старается направить на верное понимание вероучительных истин. Священнослужитель отвечает на вопросы, касающиеся практического совершения таинств и обрядов,

а объясняет непонятные моменты катехизатор. Оглашаемые сразу понимают, готовы ли они креститься или венчаться, либо стоит отложить и ходить на занятия по катехизису. Было выявлено, что при успешном совместном оглашении отмечается впоследствии интерес к посещению богослужений и интерес к познанию православной веры, стремление воспитывать ребенка православным христианином, жить православной семьей, быть прихожанами данного прихода и иметь собственного духовника на этом приходе, который проявляет внимание к их церковной жизни, наставляет на пути воцерковления, в том числе с помощью катехизатора. Миссионерская деятельность мирянина дополняет работу духовенства в деле привлечения новых членов Церкви как из номинальных христиан, так и из псевдорелигиозных движений. Раздача буклетов и Святого Евангелия, привлечение к волонтерскому труду способствует формированию объективного мнения о Православной Церкви, тем самым меняется и мнение о деятельности духовенства. Через систематическое катехизическое обучение таких категорий людей мы можем получить укрепившихся в вере прихожан, которых катехизатор-мирянин передаст пастырю, и они осознанно будут участвовать в таинствах, выполнять послушания на приходе. Впоследствии, по желанию, лица мужского пола могут продолжить обучение в высших духовных заведениях и, если отсутствуют канонические препятствия, принять священный сан. Привлечение мирян на катехизическое служение осуществляется на епархиальном, благочинническом и приходском уровнях, что существенно помогает духовенству в деле просвещения прихожан.

Ключевые слова: катехизация, оглашение, воцерковление, Православная Церковь, христианство, вероучение, вера.

Priest Dionysius Viktorovich Krasnoperov,
Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Archpriest Andrey Alekseevich Kirillov,
PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Catechetical Practice and Churching

Abstract: The article discusses the practice of catechumens and churching in the actual practice of the Russian Orthodox Church. During the announcement, the catechist tries to direct to a correct understanding of the doctrinal truths. The clergyman answers questions regarding the practical performance of the sacraments and rituals, and the catechist explains incomprehensible moments. Those who are announced immediately understand whether they are ready to be baptized or get married, or whether it is worth putting it off and going to catechism classes. It was revealed that with a successful joint announcement, there is subsequently an interest in attending services and an interest in learning the Orthodox religion, a desire to raise a child as an Orthodox Christian, live in an Orthodox family, be parishioners of this parish and have their own confessor in this parish, who shows attention to their church life, instructs on the path of churching, including with the help of a catechist. The missionary activity of the lay person complements the work of the clergy in attracting new members of the Church from both nominal Christians and pseudo-religious movements. The distribution of booklets and the Holy Gospel, involvement in volunteer work contributes to the formation of an objective opinion about the Orthodox Church, thereby changing the opinion about the activities of the clergy. Through the systematic catechetical training of such categories of people, we can get parishioners strengthened in faith, whom the lay catechist will hand over to the pastor, and they will consciously participate in the sacraments, fulfill obediences in the parish. Subsequently, if

desired, males can continue their studies in higher spiritual institutions and, if there are no canonical obstacles, take holy orders. The involvement of the laity in catechetical service is carried out at the diocesan, deanery and parish levels, which significantly helps the clergy in the education of the parishioners.

Key words: Catechesis, Announcement, Churching, Orthodox Church, Christianity, Dogma, Faith.

Проблема взаимодействия катехизатора-мирянина и священнослужителя приобрела актуальность в Русской Православной Церкви по причине пресечения института учительства в советское время, когда люди не имели возможности изучать фундаментальные основы православного вероучения, и прекращения религиозного воспитания в атеистическом государстве. В наше время возрождения православия люди старого поколения и молодежь испытывают духовный вакуум и желают утолить жажду религиозных знаний и стать полноценными членами Церкви Христовой, но ограничиваются чтением Евангелия, оставляя вне поля зрения духовную литературу. Верующие стремятся постичь свою веру и воцерковиться, но не знают, как это сделать правильно, кто им в этом поможет и проведет по пути, в конце которого всех ожидает Спаситель, принимающий заблудших либо отпавших христиан. Многолетний отрыв от истоков религиозности пока не удается преодолеть, но Церковь делает все возможные шаги к научению своих чад вере их православных предков, преодолению суеверий и предрассудков.

Взаимодействие катехизатора-мирянина и священнослужителя происходит постоянно: как в огласительных беседах, так и в повседневной приходской жизни. Любой человек, воцерковленный или начинающий свой духовный путь, может поговорить о наболевших вопросах, касающихся православной веры, с катехизатором-мирянином, который в силу своей компетентности постарается помочь и обучить основам православного вероучения, а если возникают более сложные и серьезные, требующие пастырской беседы — направит к священнослужителю. Образно говоря, катехизатор-мирянин оказывает первую духовную

помощь, а священнослужитель — духовно врачует в сложных и запущенных случаях.

На приходе катехизатор-мирянин — помощник настоятеля, имеет опыт духовной жизни и духовное образование, полученное либо на соответствующих курсах, либо в духовных учебных заведениях. Священнослужитель в соответствии со своим статусом имеет высшее духовное образование и опыт пастырской деятельности. Существуют разные представления о целях катехизации у священника и катехизатора-мирянина. Последний не должен передачу своих знаний подменять пастырством, читать им проповеди и интересоваться греховным прошлым оглашаемых; он должен именно научить, чтобы человек имел уже не наивное представление о церковной жизни, а осознал ее в русле святоотеческой традиции, через которую смог бы осмысленно участвовать в жизни прихода и в целом в жизни Церкви. В отличие от катехизатора-мирянина, священник совершает таинства, читает проповеди, проводит более глубокую духовную работу, становится духовником. При взаимодействии катехизатора-мирянина и священника происходит полное общинное воцерковление, а не «одиночного» проповедника, и тем самым отсутствует ограничение индивидуальной христианско-воспитательной работы.

Катехизатор-мирянин, начиная свою работу на приходе, должен увидеть полноценную приходскую общину, созданную священнослужителем, с помощью которой он может быстрее и успешнее помогать воцерковляться членам приходской общины. В общинном воцерковлении наилучшим образом воплощаются слова Спасителя: «Истинно говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:19–20). Общинный образ жизни заложен в самом основании Церкви Христовой.

У невоцерковленных людей зачастую отсутствует вера в Бога, православное воспитание и христианский образ жизни. Присутствует религиозная безграмотность, примитивное восприятие Церкви, незнание как начать церковную жизнь, боязнь обратиться к священнику.

Катехизатор-мирянин готов помочь им сделать первые шаги в храме Божием; объяснить иконографию, название, значение и прообразы, присутствующие в богослужениях; разъяснить отличие таинств и обрядов, подготовку к важному таинству — Евхаристии, соблюдение постов и т. п. При этом идет и взаимодействие со священником, который становится для новообращенного личным примером веры, мудрости и любви, ведет «духовного младенца» к осознанию своих грехов, к раскаянию и личной встрече со Христом в Таинстве Причащения (Евхаристии). Неофит под руководством катехизатора-мирянина и священника начинает свой осознанный путь ко Христу.

Как правило, с людьми, которые начинают свой путь воцерковления, *внебогослужебная форма катехизации* проходит в виде встреч, на которых объясняются богослужения, богослужебные тексты, символический смысл и внутреннее содержание непонятных многим прихожанам моментов богослужения. Преобладающей формой внебогослужебных собеседований на приходах являются воскресные школы, в том числе и для взрослых.

Другой подход, который помогает новообращенным понять жизнь прихода, — *миссионерский*, который проходит вне стен храма и направлен на то, чтобы привлечь к Церкви людей далеких от нее. Предполагается, что такой человек не готов посещать богослужение, поэтому необходимо правильно организовать досуг и бесплатное качественное образование. Деятельность должна быть полезная, оставляющая положительные эмоции и тем самым человек останется и будет продолжать свой путь к вере. Главное, что это «ненавязчивое» христианство.

На втором этапе — *воцерковления* — помочь человеку осознать и приобрести опыт общения с Богом через богослужение и молитву. Здесь требуется систематическая катехизация, возможно, и с объяснением символизма и хода всех богослужений.

Третий этап — *служение* — человек возвращается к тому, что его привело в Церковь, но уже не в качестве участника, а в качестве организатора, готовый делиться с другими своей жизнью.

Следовательно, катехизацию проводит катехизатор-мирянин, а священнослужитель на всех этапах является гарантом церковности.

Огласительная практика перед таинствами крещения и венчания

В современных условиях в Русской Православной Церкви перед принятием Таинства Крещения необходимо пройти как минимум две огласительные беседы, на которых присутствуют либо сами оглашаемые, либо, в силу младенческого возраста, их восприемники. Целью огласительных бесед перед Таинством венчания является разъяснение вступающим в церковный брак важность и ответственность этого шага, а не магическое действие. Оглашение проводится посредством метода беседы на приходе храма в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы (Нижний Новгород, ул. Б.Покровская, д. 30) на основе плана, состоящего из двух бесед: первую беседу проводит катехизатор, на второй участвует священнослужитель, как правило это священник, реже — диакон.

Во время знакомства с будущими крестными нами было выявлено, что их интересует по большей части сакраментальная сторона жизни Церкви. Просветительские функции может нести катехизатор, хотя фигура священника безусловно имеет более высокий авторитет. Приведем слова протоиерея Геннадия Фаста, которые дают понять нам необходимость присутствия священнослужителя на огласительных беседах: «Значение священника как предстоятеля христианской общины становится для нас уже не просто душеполезным, а абсолютно незаменимым. Так установил Сам Господь»[1].

Беседа без священника

На первой беседе после молитвы происходит знакомство с оглашаемыми. Объясняется значение огласительных бесед, о необходимости подготовки к Таинству Крещения. Выясняем мотивы, по которым люди хотят креститься или крестить детей. Спрашиваем, с каким именем будут крестить детей, какое по святцам ближе к дню рождения ребенка, в честь

какого святого. Рекомендуем прочитать житие этого святого (святой), приобрести икону этого святого (святой).

Интересуемся, все ли читают Библию дома. Библия — это духовная пища. Душа требует пищи, как наше тело требует пищи против нашей воли (чувство голода), то же и душа, но пустоту заполнить может только Бог и никто кроме него. Бог — это наш любящий отец, он нас любит намного сильнее, намного больше, чем наши родные родители. Люди сами начинают от него уходить («Папа, Ты мне не нужен»).

Проводим беседы о Боге (кто Он? Мы верим не в какого-то абстрактного Бога. Он не «карманный Бог», которого можно достать, а потом спрятать обратно), о духовной жизни, грехопадении и его последствиях (человек жил в раю, образ и подобие Божие, жизнь и смерть, необходимость спасения), о Боговоплощении и спасении человечества через Иисуса Христа (христиане верят в Бога — Иисуса Христа: Он «умер за грехи наши» (1 Кор. 15:3), чтобы мы были искуплены Его кровью, воскрес из мертвых в третий день. Апостол Павел говорит: «А если Христос не воскрес, то… тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14), в Крещении человек получает Божию благодать). Бог не только Творец, а еще и Промыслитель, который непрестанно заботиться о всем мире и людях. Глубины промысла Божия непостижимы. Свойства Божии: 1) апофатические свойства, полученные путем отрицания (самобытность, неизмеримость, неименяемость, вечность, вездеприсутствие), 2) катафатические — действие, в которых Бог открывает себя человеку (разум, премудрость, всеведение, святость, всемогущество, всеблаженство, благость, любовь, милость).

В продолжении оглашения особо проговариваем: крестные должны вместе (не вместо!) с родителями учить своих крестников духовной жизни, но, чтобы чему-то научить, необходимо что-то знать; но знать мало, надо еще показывать личным примером. У вас духовное младенчество. Когда вы еще ничего не знаете и ничего не умеете, каким образом вы собираете исполнять свои обязанности крестного? Смысл крестного — учить Православной вере, а не чему-то другому (гуманистической философии,

например). Если вы сами не живете духовной жизнью, то каким образом можете поделиться этой духовной жизнью с другим человеком. Как можно ее показать?

Беседуем о посещении богослужений (седмичный, суточный, годовой круг богослужений, двунадесятые и великие праздники), смысле, содержании и богословии церковных праздников, литургическом символизме. Отвечаем на вопрос о языческих элементах в некоторых праздниках, например, Масленице (христианство лишило сакрального смысла и превратилась в неделю отдыха и веселья). Историческое установление даты церковных праздников, например, совпадение даты Рождества Христова и дня непобедимого солнца в истории древней Церкви. М. Н. Скабалланович видит в этом смысл чествования языческого солнцеворота: «Праздник в честь... солнцеповорота назывался днем «Непобедимого»... солнца... которого не смогла одолеть зима... В одном римском календаре IV века именно 25 декабря показан этот языческий праздник. Приурочен он к этому именно дню, может быть, потому, что 18–23 декабря в римском культе посвящено было чествованию бога Сатурна, пожиравшему своих детей, — чествованию, потому носившему мрачный характер. За этим печальным праздником «бога времени» следовал светлый праздник «бога солнца», как и у нас пост предшествует великим праздникам»[2].

Разбираем десять заповедей Моисея (Декалог), представляющий собой нравственный закон, в котором описана любовь к Богу и любовь к ближнему. Переходим к разбору заповедей блаженств, которые представляют собой в краткой форме изложенное учение Иисуса Христа. В них поднимается нравственная планка, ориентированная на ветхозаветную этику. В каждом изречении рассматривается учение — заповедь, ублажение — обещание награды.

Говорим о молитве (отношения людей невозможны без общения, также люди должны общаться и с Богом — это общение называется молитвой; краткие пояснения к молитве «Отче наш»). В молитве к Богу мы можем обращаться с любыми просьбами: благодарить Его, каяться

Ему, просить что-то... но появляется проблема, когда мы начинаем просить Его дать нам это и это, при этом взамен от себя ничего не отдаем, а Ему лишь одно надо от нас. Что хочет родитель от своего ребенка? Послушания! Любовь заключается в послушании.

Беседуем о Божественном откровении, необходимом для познания Бога и Его воли о нас, и чтении Священного Писания (Евангельский отрывок), отвечаем на вопросы по Евангелию и другим темам. Указываем, что Писание не человеческое измышление, а написано под водительством Святого Духа (Богодухновенно), и читаем мы его с целями научения вере и побуждения к добрым делам. Открываем Библию на стр... и читаем отрывок притчи «О блудном сыне» (Лк. 15:11–32). Беседуем, о чем эта притча, как поступает Бог в отношении к грешникам.

Читаем Символ веры. Говорим о нашей вере в Бога, что мы о нем знаем.

Рассказываем о таинствах, уделяя особенное внимание Таинствам Крещения и Миропомазания, Покаяния и Евхаристии. Таинства называются так потому, что Бог в них действует невидимым для нас образом, духовным образом. Казалось бы, человек исповедал свои грехи, что в нем изменилось, остался таким же рост, вес, но духовно происходит таинство: Бог действует прямо в душу человека. Есть два таинства, в которых человек должен принимать участие постоянно после Крещения: Таинство покаяния (исповеди) и причастия (Евхаристии). Крещение — это первое таинство, которым мы входим в Церковь. Через Миропомазание получаем «печать дара Духа Святаго». Исповедь можно сравнить с духовной ванной, очищаемся от грехов. В Евхаристии мы под видом хлеба и вина принимаем истинное тело и истинную кровь Иисуса Христа, мы приобщаемся самого Бога, вступаем в богообщение, принимаем Его в себя.

Даем домашнее задание: прочитать Евангелие от Марка (Библия дарится), читать Символ веры (раздается памятка с текстом), молитвенно обращаться к Богу (молитвы в памятке), подумать о месте Бога в своей жизни.

На огласительных беседах перед Таинством венчания говорим о необходимости подготовки к Венчанию: выявляем степень воцерковленности, имеются или отсутствуют канонические препятствия для венчания, искреннее намерение супругов. Венчание совершается только после государственной регистрации в ЗАГСе. Церковный брак — единство мужа и жены по образу Христа и Церкви. Семья — малая Церковь. В Таинстве венчания жениху дается икона Спасителя, а невесте — Богородицы. Этим показывается, что родители должны благословить своих детей этими иконами (перекрестить иконами).

Беседуем о Боге, о духовной жизни, грехопадении и его последствиях, о спасении через Иисуса Христа, о молитве и чтении Священного Писания, о посещении богослужений, об участии в церковных таинствах, разбираем десять ветхозаветных заповедей и заповедей блаженств. Разбираем Символ веры. Даем домашнее задание, аналогичное беседе перед Таинством крещения.

Беседа совместно со священником

На второй беседе мы знакомимся со священником и начинаем читать поочередно по одному члену Символа веры.

«Без веры невозможно угодить Богу» (Евр. 11:6). Без нее невозможно принимать участие в Таинстве Крещения и крестить ребенка. Узнаем, что оглашаемые знают о Боге, какой Он (Что или Кто?). Бог, конечно, Личность, Дух, Всеправедный, Всемогущий. Бог троичен и един в трех Лицах: Бог — Отец. Бог — Сын, Бог — Святой Дух. Это не значит, что три бога. Это единое существо. Отношения между ними характеризуются одним словом — любовь. «Бог есть любовь» (1 Ин. 14:16), — говорит нам Священное Писание. Все три лица отличаются ипостасными свойствами, отношения равноценные, единосущные. Мы воспринимаем Бога небесным отцом. Ангельский мир сотворен раньше материального, венцом творения является человек.

Если нас надо спасать, значит, мы погибаем. При грехопадении произошло повреждение образа Божия. Христос пришел спасти нас

от греха. Воплощается посредством наития. Воспринимает все человеческое существо, чтобы воссоздать, обожить и спасти его. У Спасителя не было человеческого отца. Семя Христа исткалось во чреве Богородицы. Зачатие Христа было сверхъестественным. Является одновременно истинным Богом и человеком во всем, кроме греха. Святитель Афанасий Великий о боговоплощении сказал следующее: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»[3]. В крещении человек становится новым творением.

Христос был распят при Понтии Пилате. Это отмечено для того, чтобы подтвердить историческую реальность. Умирает Бог, ставший человеком. Крест — орудие нашего спасения, символ победы.

Воскресение — основа нашей веры. Христос подтверждает то, что Он всемогущий Бог. Иисус Христос нисходит во ад, чтобы там проповедовать веру над смертью. Смерть не прервала ипостаси природы Бога и человека. Естества в лице Христа соединились неразлучно. Телесное воскресение Христа стало удостоверением совершенного им искупления, это залог нашего воскресения. Тело христово избавилось от тления и наполняется вечной жизнью.

Вознесение Христово не надо понимать переселением. Это возведение человеческого естества в состояние непосредственной близости Богу. Воскресением Спаситель открывает путь на Небо. Христос в вознесении возвращается к Отцу в человеческом теле. Достигнута цель, для которой предназначено было человеческое естество: человеческое тело стало обоженным.

Вместе со священнослужителем читаем отрывок из Евангелия от Марка: «Исцеление расслабленного в Капернауме» (Мк. 2:1–12). Обсуждение о чуде Божием: для чего Бог совершает чудеса, почему требуется вера для исцеления, какие выводы можно сделать из этого, болезнь и грех связаны между собой, какой должна быть жизнь после исцеления.

Читаем «Притчу о милосердном самарянине» (Лк. 10:25–37). Беседуем: что мы можем уяснить из этой притчи, как выражается

жертвенная любовь, кому нужны наше милосердие и любовь, а если это наш недоброжелатель.

Объясняем фрагмент «Кто хочет идти за мною...» (Мк. 8:34–36), что значит нести свой крест.

Как ранее было сказано, Таинство Крещения является дверью, через которую мы входим в Церковь, духовно рождаемся. Это Таинство совершается один раз в жизни. Восприемники (крестные родители) приносят от лица младенца обеты Крещения. Достаточно одного крестного: мальчику нужен крестный отец, девочке — крестная мать. По традиции берут двух крестных. Далее подробно о сакраментальной части рассказывает священник. Он поясняет молитвы: в первый день после рождения младенца, на даровании имени младенцу, в сороковой день после рождения. Говорим о суевериях, магическом восприятии и профанировании данного Таинства. Протоиерей Геннадий Фаст объясняет, что Крещение не страховой полис, по которому мы застрахованы от темных сил. Это рождение свыше и не надо его воспринимать языческим (магическим) ритуалом. Поясняем читаемую молитву священника «о себе» словами протоиерея Александра Шмемана: «Молитва священника о себе напоминает нам об этой страшной ответственности, о нашей всеобщей зависимости друг от друга в том, что касается духовного роста и исполнения. Она показывает, что крещение — не самоцель, а начало процесса, в котором решающую роль должна сыграть вся община и в особенности пастырь»[4].

Говорим о Таинстве Миропомазания. В этом Таинстве даруется благодать Святого Духа. О сакраментальной части опять рассказывает священник. Воцерковление мальчиков происходит внесением в алтарь (по ветхозаветной традиции посвящение младенца Богу), девочек — у Царских врат. Воцерковление завершается молитвой священника и отпустом крестом. По возможности происходит во время рассказа проигрывание соответствующих моментов (интерактивный метод, репетиция).

Беседуем о православном воспитании младенца и его воцерковлении крестными родителями: посещать храм, чтобы он относился

с благоговением; научить основам православной веры (Богородица, «Отче наш»). Рекомендуем выбрать подарок крестнику: иконы, детский молитвослов, детская Библия.

Говорим о богослужении: Всенощное бдение и Литургия, их символическое значение, рассматриваем подробно по частям.

Подводим итоги. Кратко повторяем содержание двух бесед. Священник дает рекомендации подготовки к исповедальной беседе (Таинство Исповеди и Евхаристии). Рассказываем, что такое грех, типы грехов, каяться нужно только в своих грехах (если не знаете, как назвать, священник подскажет), объясняем понятие «тайна исповеди».

Отвечаем совместно со священником на вопросы. Говорим о православной семье и христианском воспитании детей.

Рекомендуем приходить на занятия по православному вероучению, чтобы осознанно участвовать в жизни Церкви и прихода. Молимся.

На огласительных беседах перед Таинством венчания священник произносит пастырское слово (о необходимости этого указано в Требнике) и уделяет внимание сакраментальной части (возможно во время рассказа воспользоваться интерактивным методом), объясняются нелепости суеверий, профанации Таинства, нерасторжимость церковного брака.

Таинство венчания характеризуется тем, что человек, который венчается, он венчается на царство, царствовать со своим супругом (супругой) в вечности. Царство показывается тем, что им надеваются венцы, которые являются образом, символом того, что эти два человека обязуются быть царями над своими страстями. Это очень важно: если мы посмотрим на браки, которые, к сожалению, распались, мы увидим, что эти люди не смогли побороть себя, свои страсти, отказаться от своих порочных наклонностей — это является большой преградой для хорошей цельной семьи.

Поются символические тропари, когда брачующихся водят вокруг креста и Евангелия трижды, в образ Святой Троицы. Вначале поется «Исаия ликуй». Это радость, счастье, что мы вместе. Потом поется

«Святые мученицы». Казалось бы, таинство радости, когда в будущем столько полноты ощущений (жизнь вместе, дети, потом внуки), а «Святые мученицы» показывают, что люди начинают бороться с собой, со своими привычками, притираются друг к другу и понимают, рядом с тобой находится слабый человек, не Ангел, и с ним надо жить, потому что ты даешь обет Богу. Таинство венчания говорит, что когда мы созидаем свою семью, то мы созидаем по подобию Церкви (любовь мужа к жене, уважение жены к мужу). Обновление любви происходит только при посещении служб в храме и молитве к Богу. Тогда возможно преодоление всех препятствий, неудач, скорбей, возможно успешное строение семьи, если мы идем рядом с Богом.

Говорится о подготовке к Таинству покаяния (исповеди) и причастию (Евхаристии). Рассказываем, что такое грех, типы грехов, каяться нужно только в своих грехах (если не знаете, как назвать, священник подскажет), объясняем понятие «тайна исповеди». Говорим о Божественной Литургии, о христианской жизни, об отношениях мужа и жены (должны любить друг друга, хранить супружескую верность), о христианском воспитании детей. Выдаются памятки.

Подводятся итоги. Отвечаем на вопросы. Рекомендуем посещать богослужения и занятия по православному вероучению.

Священник дает напутствие вступающим в церковный брак.

Подведем итог этого раздела. Оглашение перед таинствами является неотъемлемой и обязательной частью воцерковления новоначальных. На беседах в краткой и простой форме доходчиво разъясняются основы православной веры и смысл конкретного таинства. Даются рекомендации для дальнейшего воцерковления с целью включения в приходскую общину и в целом в Церковь.

Духовное просвещение как основа повышения церковной грамотности

Крещеные люди, редко посещающие храм («захожане»), не знают основ православной веры, но желают узнать ее и тем самым войти в приходскую

общину, принимать активное участие в жизни прихода. Для таких категорий организуются курсы по православному вероучению, на которых занимаются преподавательской деятельностью как катехизаторы, так и священнослужители. Это положение отражено в первом выпуске «Практического руководства катехизатора»: «Рекомендуется создавать консультативные службы по вопросам православной веры и церковной жизни, привлекая для этого служения как клириков храма, так и духовно просвещенных мирян»[5].

В форме длительной катехизации проводится изучение Символа веры, Священного Писания (Библия), писания святых отцов, объясняются Таинства и обряды Православной Церкви. Библейские беседы могут проходить в виде евангельских кружков (группами) под руководством катехизатора-мирянина либо священнослужителя, либо они проводят занятия совместно. Евангельские кружки организуются с целью актуализации религиозного опыта учащихся. Воцерковление также может осуществляться через воскресные школы не только для детей, но и для взрослых. В таких воскресных школах помимо изучения текста Евангелия, изучается Ветхий завет (чтобы понимали о создании мира, о грехопадении), целиком Новый завет (юридическая теория преступления / наказания, искупление), история Церкви, церковное искусство, церковнославянский язык.

Евангельские кружки как способ актуализации религиозного опыта

На занятиях Евангельского кружка происходит обсуждение того, что мы прочитали в отрывке текста Евангелия (богословская рефлексия). Направляющим выступает катехизатор. Он же исправляет неверное высказывание. Священник выступает гарантом того, чтобы Евангелие воспринималось с православной стороны. В группе приветствуется не самостоятельное толкование, а обсуждение личного восприятия в жизни человека.

На первом занятии пока участники собираются организуется стихийное чаепитие. Перед чтением молимся. Берем евангельский синопсис

о родословии Иисуса Христа, каждый читает по стиху в синодальном переводе на русский язык. Обращаем внимание на соответствия и различия.

Объясняем родословие Иисуса Христа.

Очень часто у прихожан возникает вопрос, зачем Иисусу Христу нужна родословная. Современному человеку, который открывает для себя Евангелие, очень скучно читать монотонное перечисление имен: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его» (Мф. 1:2). Очень монотонное повторение имен, которые мало что говорят современному читателю. Но тому, кто понимает смысл родословных в Библии, их богословский и литературный характер становится это интересней и понятней. Прежде всего евангелист Матфей начинает свое Евангелие с родословной потому, что по-гречески «родословие» – это книга происхождения. И действительно это почти как книга Бытия: греческие слова фактические совпадают («βιβλίος» и «γένεσις»). Другое значение этих родословных в том, что они ведутся по отцовской линии. Нам кажется странным, как это Авраам родил Исаака — Исаака родила Сарра от Авраама, но очень важно понимание того, что через отца передается, как от Адама к его потомкам, образ и подобие Божие. И поэтому это не просто какое-то физическое рождение, не просто биологическая жизнь, но нечто большее, некое достоинство, образ и подобие Божие, сыновство на каком-то ином измерении. Тем, кто бы скорее хотел перелистнуть эту страницу и перейти к повествовательной части Рождества Христова совершил бы ошибку. Смысл этого родословия в том, что Бог порождает Мессию. Единственный, кто не имеет родословия и это его главное отличие, это антихрист. Поэтому Мессия должен иметь родословную. Господь производит Своего Сына, Своего Помазанника из утробы во плоти и крови, народа которого Он избрал вначале.

И что нас поражает в этом родословии, что в нем есть наряду с великими святыми и праведниками персонажи сомнительные, откровенно грешные, есть прославленные герои, есть люди, которые не оставили никакого следа в истории и памяти народа — здесь они собираются все вместе. Это очень прекрасный знак: мы как будто оказываемся за семейным

столом и, когда все торжествуют, все оказываются за праздничным застольем, иногда мы можем видеть разных людей, иногда таких людей, которых одновременно мы не привыкли видеть вместе, между ними нет ничего общего — общее лишь то, что они являются предками Иисуса Христа. В генеалогии упоминается, например, Иаков — великий патриарх, избранник, но вместе с тем это человек, который сражается с Богом, и в памяти народа он остался тем, кто вступил в схватку с таинственным незнакомцем и борется до наступления зари. С наступлением зари он получает рану, отступает, и эта рана становится для него благословением, он получает новое имя — Израиль. Бог победил, но Иаков тоже вел себя достойно, поэтому получает новое благословение. Такой прекрасный эпизод, потрясающая сцена, которая долго в традиции христианства и иудаизма тоже становится образом человека, который настаивает на своем и общается с Богом в молитве проявляет невероятное упорство и терпение и в конце концов Господь венчает его венцом победителя.

Другой персонаж, который может вызвать недоумение, — это Рахав. Она была язычница и блудница в Иерихоне, но она помогла израильским соглядатаям проникнуть в Иерихон, позволила захватить первый город на святой земле. Сыграв в истории такую роль, она вошла в родословную Иисуса Христа. Поэтому тот, кто старался бы избежать упоминания о Рахав в генеалогии, тоже был бы совершенно не прав. Поэтому кто считает, что Господь не достоин войти под кров души его, упоминание Рахав говорит о том, что Бог не гнушается грешниками, наоборот, больше радости о тех, кому есть путь к покаянию, чем о праведниках, у которых все в порядке. И имя Рахав призывает тех, кто считает себя недостойным, не терять мужество и доверие.

Другой важный ключ к пониманию родословной — число четырнадцать, которое трижды упоминается в этой родословной. Число четырнадцать соответствует имени Давид, тем самым автор трижды говорит: «Давид, Давид, Давид». Тот, кто рождается, является сыном Давида, новым Давидом, истинным царем и помазанником. И подводя итог этому родословию, можем увидеть, что Слово становится плотью,

Бог становится человеком и обитая среди нас Слово Божие, полное благодати и истинны, входит в плоть человеческой истории и поэтому наступает наш черед вписать свои имена в эту родословную тела Христова, в историю Церкви, но в центре всей этой истории остается Иисус Христос.

Священник приводит толкование в контексте Священного Предания и опоры на святоотеческое толкование (зачитывается, например, Василий Великий, Иоанн Златоуст, еп. Михаил (Лузин)). Толкование разбирается. Ведущий-катехизатор следит за тем, чтобы не было поучения одними членами кружка другими, не перебивали говорящего, не допускалось в жесткой форме обращение к участникам. В вежливой форме направлять на путь истинный.

В конце подводим итог. Молимся.

Воскресная школа для взрослых как способ научения православной религии

Воскресная школа для взрослых организуется в виде курсов, на которых изучаются основы православного вероучения. На таких курсах преподавательскую деятельность осуществляют катехизатор-мирянин и священнослужитель, выступающий гарантом церковности.

Катехизатор проводит лекции по «Истории Древней Церкви», касающиеся тем: мужи апостольские, Вселенские соборы и др. Священнослужитель — касающиеся тем патрологии (входящих в курс «Истории Древней Церкви» как святоотеческая письменность), затрагивая имена таких апологетов, как апостол Ерм, Ориген, Тертуллиан, Климент Александрийский, Киприан Карфагенский, святителей: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Григория Богослова, а также преподобного Симеона Нового Богослова, Иоанна Дамаскина, святителя Григория Паламы. Слушателям рассказываются богословские идеи этих персоналий, которые оказали влияние на богословие в целом и ход церковной истории. Читаются самостоятельно рекомендованные

произведения, по которым проводится семинар (например, «Пастырь» апостола Ерма).

По церковнославянскому языку грамматику преподает катехизатор, чтение — священнослужитель. При изучении грамматики основное внимание уделяется изучению алфавита, словам под титлами, цифровом значении букв, имена: существительное, прилагательное, глаголы, местоимения, причастия и времена: настоящее, прошлое, будущее. При чтении священнослужитель обучает читать нараспев, речитативом, четко, с соблюдением знаков препинания.

При изучении курса Ветхого завета о связи с Новым говорит священнослужитель. При изучении курса Нового завета — смысл притч, молитвы «Отче наш», теории искупления, а также таинствах: покаяния, Евхаристии, крещения, венчания говорит священнослужитель. Тем самым происходит усвоение сакрального содержания Нового завета. Катехизатор преподает соответствующий курс касаемо исагогики (дата, автор, исторический контекст) и экзегетики (толкование текста Библии).

Катехизация через участие в богослужении, занятия церковным искусством, экскурсии по храму

Богослужение, происходящее на церковнославянском языке, бывает непонятно даже людям, регулярно посещающим храм. Диакон Всеволод Чаплин призывает толкование церковного календаря связывать с церковной службой и вовлекать самих прихожан участвовать в ней. Для это, по его мнению, «священник или катехизатор-мирянин за 10–15 минут до начала вечернего богослужения может вкратце поведать о житиях празднуемых святых, указать тему Евангелия, подчеркнув связь этого текста с ближайшими рядовыми или с празднованием дня, рассказать о месте данного дня в Октоихе или Триоди и, наконец, раскрыть смысл важнейших изменяемых молитвословий и песнопений (в первую очередь тропарей и кондаков), объяснив при этом, кому они посвящены и из каких богослужебных книг берутся. Особого объяснения требует богослужение великопостное»[6]. Специально стоит обозначить место

для изучения основ литургического богословия и церковного искусства, чтобы, по мнению протоиерея Александра Шмемана, в изучении литургического богословия было «раскрытие смысла богослужения»[7]. Катехизатор рассказывает о богослужебных книгах, в какие моменты богослужения они используются (например, в Великий пост богослужения совершаются по Триоди постной, а после Пасхи — по Триоди цветной). Объясняется чтение тропарей и кондаков, Апостола и Евангелия, канона. Изучаются виды Литургии: св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого (чем отличается), св. Григория Двоеслова (Преждеосвященных Даров) и апостола Иакова (почему запрещена для служения), Всенощное бдение и их символизм. Священнослужитель знакомит с текстами богослужебных книг и приглашает практиковать в чтении во время богослужения. Возможен рассказ о историческом формировании Литургии в Византии во времена Максима Исповедника, а также в IX, XI и XIV веках. Священнослужитель в рамках данной тематики освещает вопросы, связанные с Таинствами Крещения и Миропомазания, о проповеди и практике частого причащения.

Объяснение богослужения на Сретение Господне.

На каждой службе в храме у нас происходит встреча: встреча с Богом, с Божией Матерью, со святыми. Когда мы приходим в храм, то встречаемся с нашими ближними: те, кто стоят рядом и в них можно увидеть брата или сестру, потому что мы близки по духу, у нас одинаковые интересы, одинаковые цели. В храме можно прислушаться к пению хора и чтению чтецов — тогда служба будет наполнена содержанием, потому что, как говорили святые, если не понимаешь службу, повторяй «Господи, помилуй» и этого будет достаточно. Но все-таки когда мы встречаемся с людьми близкими нам по духу, чем более наполнена встреча с людьми содержание, тем больше она запоминается и тем больше она приносит пользу для души. Сретение — это и есть встреча. Далекие от Церкви люди воспринимают этот праздник как встречу зимы и весны: действительно, солнце уже пригревает и снег сияет, уступая место сиянию солнца. Но в Церкви под «зимой» понимается Ветхий завет,

под «весной» – Новый завет. И служение Ветхого завета уступает место служению Нового завета. Ветхозаветное человечество в лице праведного Симеона принимает младенца Христа в свои объятия, как новое послание неба. Понять это можно не только из книг о службе, потому что сама служба это есть книга, она раскрывается перед нами в виде звуков: поет хор, читают чтецы и вместе с ними читает и мы, находясь в храме. Слушаем, проникаемся содержанием текстов, и они наполняют душу тем, что и называется богословием. Причем, это богословие очень простое и доходчиво для каждого человека. Например, первое что услышишь на Всенощном бдении приходя в храм, это будет стихира на «Господи, воззвах», ее автор константинопольский патриарх Герман, исповедник и страдалец за веру в эпоху иконоборчества в VIII веке. Стихира звучит так: «*Глаго́ли, Симео́не, /Кого нося́ на руку́ в церкви ра́дуешися? /Кому зове́ши и вопи́еши: /ныне свобо́дихся, ви́дех бо Спаса моего? /Сей есть от Девы рожде́йся, /Сей есть от Бога Бог Слово, /воплоти́выйся нас ради и спасы́й человека, /Тому поклони́мся*». Так как старец Симеон олицетворяет Ветхий завет, то мы спрашиваем у всей древней человеческой истории: готово ли ты, человечество, принять Того, Кого в древности предчувствовали и ожидали самые светлые умы. Вот тот, кто сотворил мир и дал людям надежду исцелить грехопадение Адама, теперь Он воплотился, стал ребенком и лежит на старческих руках, поверишь ли ты Ему, человечество, как поверил Ему Симеон, который триста лет ожидал освобождения? В свое время, когда он переводил на греческий язык с еврейского языка древнее пророчество, то написал «жена родит». Ангел явился ему и повелел написать «дева родит», как было в оригинале. В итоге он ожидал триста лет пока не исполнится это пророчество. В стихире Симеон отвечает: «Вот «Он от Девы рожденный, /Он — от Бога Бог Слово, / воплотившийся нас ради и спасший человека! /Ему поклонимся!»

Деву Марию мы прославляем в пении тропаря праздника. Тропарь — это песнопение, которое заключает суть праздника и поется в конце вечерни, в начале утрени, в конце утрени, на Божественной Литургии. Этот тропарь звучит так: «*Радуйся, благода́тная Богородице*

Дево, /из Тебе бо возси́я Солнце правды — Христос, Бог наш, /просвеща́яй сущия во тьме. /Весели́ся и ты, старче пра́ведный, /прие́мый во объя́тия Свобо́ди́теля душ наших, /да́рующаго нам воскресение». Господь назван здесь Солнцем правды — светом, непобедимым солнцем — в противовес языческому празднику, который отмечался в Риме 25 декабря.

Кульминацией Всенощного бдения является канон. Его автор преподобный Косма Маиумский. Обычно, когда хор начинает петь ирмосы, в храме происходит помазание и воспринимать тексты ирмосов бывает сложновато. Между прочим, именно ирмосы признаются высшим проявлением богослужебной поэзии. Ирмос первой песни звучит следующим образом: «*Су́шу глубороди́тельную зе́млю /со́лнце наше́ствова иногда́: / я́ко стена́ бо, огусте́ обапо́лы вода́ /лю́дем пешомореходя́щим и богоугодно пою́щим: /пои́м Го́сподеви, сла́вно бо просла́вися*».

Разбираем.

На сушу, рожденную на глубине вод, на море, превратившееся в землю, упал луч света. В первом ирмосе, как всегда, вспоминается переход израильтян через Красное море в бегстве от египетского фараона. И недаром здесь упоминается солнце, которое осветило землю на глубине моря. Воды, скрывавшие сушу и превращающие нашу жизнь в треволнение морское, расступились, и мы увидели солнце, в данном случае Господа, рожденного среди нас, среди людей и сегодня принесенного в храм Господень. Как стена, загустела вода по обе стороны идущих пешком по морю и прославляющих Бога людей. И для нас здесь пример: подобно отроком вавилонским, которые среди огня были не опаляемыми, так и мы среди волнующегося моря житейского можем быть безопасны и можем быть счастливы. И особенно исповедовать свою веру в храме Божием, месте Его особого присутствия.

В конце первого часа звучит кондак праздника: «*Утро́бу Деви́чу освяти́вый Рождество́м Твои́м/ и ру́це Симео́не благослови́вый,/ я́коже подоба́ше, предвари́в,/ и ны́не спасл еси́ нас, Христе́ Бо́же,/ но умири́ во бране́х жи́тельство/ и укрепи́ лю́ди, и́хже возлюби́л еси́, Еди́не Человеколю́бче*». В кондаке звучит вывод всему вышесказанному и услышанному на службе.

Теперь становится ясно, почему на праздник Сретения освящаются свечи: столько сказано о свете, дающему каждому человеку радость и тепло. Ясно, что не только память о Сретении несут эти свечи, которые мы с трепетом зажигаем дома и называем сретенскими. Можно сказать, что свет этих свечей зажегся еще в день Рождества Христова, он получил развитие на Богоявление при явлении трех лиц Святой Троицы и вот теперь этот свет встречен Симеоном Богоприимцем, поэтому эти свечи такие особенные без какого-либо магического смысла.

Если почитать всю службу, то можно увидеть невероятно интересный рассказ, поэму, посвященную празднику. Если добавить поучение святых, которые мы слышим в проповедях наших батюшек, то вообще гамма чувств и мыслей, которые Церковь приводит на праздник Сретения, просто поражает воображение.

Вообще узнать тексты службы заранее — святое дело. И когда научишься внимательности, то службу начинаешь воспринимать полнее, совершеннее, яснее и в общем-то этого ждет каждая душа, приходящая в храм. Здесь мы в полноте встречаемся с Богом, соединяемся в вечности с ближними. Вот такой праздник Сретение — праздник встречи.

Катехизатор в рамках курса по церковному искусству рассказывает об иконографии: изображении Иисуса Христа, Богородицы, святых (апостолов, мучеников, преподобных, праведных, святителей): символизм цвета иконы, внешность и поза, тип лица и выражение. Священнослужитель проводит практическое занятие, предлагая рассказать об иконографии конкретной показанной иконы (возможно находящейся в храме).

Проводится совместная экскурсия по храму, на которой священнослужитель показывает устройство алтаря через открытые двери, священные предметы (потир, лжица, дискос), катехизатор рассказывает значение алтарной и храмовой росписи, чин освящения престола и жертвенника. Кратко рассказывается о изображенных неизвестных или малоизвестных святых, новомучениках, священномучениках и др.

Подводя итог, можно сказать о том, что духовное просвещение является основой устранения богословской безграмотности и суеверий.

Человек, усвоивший знания соответствующих курсов, готов не только осмысленно посещать богослужения, но и участвовать в них, ориентируясь в том числе в богослужебных книгах, а также научить этому других людей. Читает Священное Писание, опираясь на толкование святых отцов Церкви. Духовно совершенствуется и чаще приступает к таинству Евхаристии.

Совместное оглашение и обучение основам православной вере катехизатором-мирянином и священнослужителем является более продуктивным в отношении дальнейшего посещения богослужений новыми прихожанами. Прихожане, прошедшие обучение, могут исполнять обязанности работников прихода, или послушников, и сами осознанно консультируют непросвещенных, либо заблуждающихся, людей по различным вопросам, касающихся церковной жизни.

Библиография

1. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

2. Мейендорф И., протопресв. Пасхальная тайна: Статьи по богословию: [пер. с англ., фр.]. М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов гуманитар. ун-т, 2013. — 832 с.

3. Практическое руководство катехизатора. — Вып. 1. / сайт Синодального ОРОиК. [Электронный ресурс] / URL: https://pravobraz.ru/prakticheskoe-rukovodstvo-katexizatora-1 (дата обращения: 27.01.2021).

4. Фаст Г. прот. Жизнь до и после Крещения. 10 бесед / Сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Gennadij_Fast/zhizn-do-i-posle-kreshenija (дата обращения: 20.01.2021).

5. Христианские праздники. Книга 4. Рождество Христово / под ред. проф. М. Скабалановича. Киев, Типография Акц. О-ва «Петр Барский в Киеве», 1916. — 196 с.

6. Чаплин В., диакон. Катехизация через богослужение. Неиспользованные возможности / сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/katehizacija/katexizaciya-cherez-bogosluzhenie-neispolzovannye-vozmozhnosti.shtml (дата обращения: 06.02.2021).

7. Шмеман А., протопресв. Водою и духом: о таинстве крещения / Пер. с анг. Дьякова И. З. М.: Гнозис-Паломник, 1993. — 224 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Фаст Г. прот. Жизнь до и после Крещения. 10 бесед / Сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Gennadij_Fast/zhizn-do-i-posle-kreshenija (дата обращения: 20.01.2021); Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13.
2. Христианские праздники. Книга 4. Рождество Христово / под ред. проф. М. Скабаллановича. Киев, Типография Акц. О-ва «Петр Барский в Киеве», 1916. С. 179.
3. Мейендорф И., протопресв. Пасхальная тайна: Статьи по богословию: [пер. с англ., фр.]. М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов гуманитар. ун-т, 2013. С. 265.
4. Шмеман А., протопресв. Водою и духом: о таинстве крещения / Пер. с анг. Дьякова И. З. М.: Гнозис-Паломник, 1993. С. 52.
5. Практическое руководство катехизатора. — Вып. 1. / сайт Синодального ОРОиК. [Электронный ресурс] / URL: https://pravobraz.ru/prakticheskoe-rukovodstvo-katexizatora-1 (дата обращения: 27.01.2021).
6. Чаплин В., диакон. Катехизация через богослужение. Неиспользованные возможности / сайт «Азбука веры». [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/katehizacija/katexizaciya-cherez-bogosluzhenie-neispolzovannye-vozmozhnosti.shtml (дата обращения: 06.02.2021).
7. Шмеман А., протопресвитер. Введение в литургическое богословие. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. С. 24.

Рецензии

УДК 811.161.1'25:27

Сергей Иванович Дубинин,
доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой
немецкой филологии ФГАОУ ВО «Самарский национальный
исследовательский университет имени академика С. П. Королева»

Немецкий религиозный язык в фокусе дискурсивного анализа

Рецензия на монографию: Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: Монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. 302 с.

Аннотация: В работе представлен детальный анализ монографии Е. В. Плисова «Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ», изданной в Мининском университете в 2022 г. В работе оценивается включенность рецензируемого исследования в контекст описания лексических и текстологических явлений, связанных с функционированием современного немецкого литературного языка в религиозной сфере. Автор выявляет оригинальность, методологическую глубину и фундаментальность исследования современной ситуации поликонфессиональности в ФРГ, Австрии и Швейцарии. В странах немецкого языка религиозный дискурс, отмеченный переосмыслением и трансформацией его концептов, становится в центр лингвистической и шире — гуманитарной полемики вокруг конфессионального плюрализма и трансформации языковой ситуации. В работе критически оценивается гипостазирование автором монографии моделей католического, протестантского и православного конфессиолектов на когнитивной основе, создание алгоритмов вербализации современного немецкоязычного религиозного дискурсивного пространства и структурированное представление процессов концептуализации в религиозной сфере коммуникации стран немецкого языка.

Ключевые слова: религиозный язык, религиозный дискурс, религиолект, конфессиолект, языковая и дискурсивная вариативность, религиозная лексика, теолингвистика, когнитивно-семантическое моделирование.

Sergey Ivanovich Dubinin,
Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of German Philology, Samara National Research University

German religious Language in the Focus of discursive Analysis

Book review: Plisov E. V. Phenomenology of Modern German Religious Discourse: Theolinguistic Analysis. Nizhny Novgorod: Minin University, 2022. 302 p.

Abstract: The paper presents a detailed analysis of the monograph by E. V. Plisov «The Phenomenology of Modern German Religious Discourse: Theolinguistic Analysis», published at Minin University in 2022. The paper assesses the inclusion of the peer-reviewed study in the context of describing lexical and textological phenomena related to the functioning of the modern German literary language in the religious sphere. The author reveals the originality, methodological depth and fundamental nature of the study of the current situation of multi–confessionalism in Germany, Austria and Switzerland. In German-speaking countries, religious discourse, marked by the rethinking and transformation of its concepts, becomes the center of linguistic and, more broadly, humanitarian controversy around confessional pluralism and the transformation of the linguistic situation. The paper critically assesses the author's hypostasis of models of the Catholic, Protestant and Orthodox confessions on a cognitive basis, the creation of algorithms for the verbalization of the modern German-speaking religious discursive space and a structured representation of the processes of conceptualization in the religious sphere of communication of the German language countries.

Key words: religious Language, religious Discourse, Religiolect, Confessiolect, linguistic and discursive Variability, religious Vocabulary, Theolinguistics, cognitive-semantic Modeling.

Тема монографии Е. В. Плисова[1] сфокусирована на важном комплексе проблем, связанных с изучением источников, природы и форм дифференциации и одновременной интеграции современного немецкого литературного языка, которому в германоязычном сообществе в наибольшей мере присуща исконная гетерогенность. Одной из ключевых проблем является его многообразное варьирование в религиозной импликации, соотношение возникающих при этом форм дифференциации и их интерпретация. В истории немецкого литературного языка христианская религия и культура «как преобразователи немецкого мировоззрения и духа» (по выражению классика истории немецкого языка А. Баха)[2] явились ключевым, динамичным интегрирующим фактором на этапах его становления (древнее состояние) и при последующей консолидации в послереформационный период, а его словарный и фразеологический фонды отмечен значительным сегментом лексики религиозного и церковного происхождения.

Глобальную тему «Религия и немецкий язык» Е. В. Плисов дополняет оригинальным по замыслу фундаментальным исследованием современной ситуации поликонфессиональности в ФРГ и в немецкоязычных странах — Австрии и Швейцарии[3]. В этом отношении данная монография знаменует значительный шаг в отечественной германистике в новом направлении, обнаруживая актуальные тенденции в функционировании и развитии германских языков.

Формулировка и декодирование темы монографии Е. В. Плисова с подзаголовком «теолингвистический анализ» как вербализации стратегий исследования представляется нам многофокусной. Если соотнести между собой составляющие тему эвристические сегменты, то очевидно, что автор в разной мере пытается обозначить ее с нескольких сторон: социолингвистики, вариантологии, дискурсивной и когнитивной лингвистики, стилистики, лексикографии, лингвокультурологии. Впрочем, эту

множественность не следует оценивать как отражение «изыскательской эклектики» и «всеядности», поскольку автор отчетливо видит исследовательское пространство именно как опытный лингвист, обозначив его как «немецкий религиозный язык».

Формулировка заголовочной части темы не выдает, однако, отчетливо того, имеется ли тут в виду «язык христианской религии», и тогда речь идет о его помещении в ситуацию («в условия», как говорит автор) бытования / контактирования с языками других конфессий, которые не являются автохтонно немецкими. Или это «религиозный язык» – некое объединительное понятие, где его христианская часть является наиболее весомой составляющей многоконфессионального немецкоязычного континуума? Впрочем, хотя ключевой термин «язык» употреблен автором с двумя не вполне равноположенными определениями: 1) язык «немецкий» как этнический (идиоэтнический) феномен; 2) язык «религиозный» (т. е. соответствующие ресурсы языка?) как имеющий отношение к внешнему проявлению веры (как язык религиозной сферы), этот смысловой комплекс придает монографии эвристически объемное, смелое и интригующее при обращении к тексту работы звучание.

Как германист Е. В. Плисов формирует и умело использует аналитический инструментарий в первую очередь для описания лексических и текстологических явлений, связанных с функционированием современного немецкого литературного языка в религиозной сфере, для поиска теоретических обоснований для выявленных им феноменов и формулировки обобщений. Дескриптивная аналитика как очевидная доминанта монографии вызывает симпатии, поскольку позволяет автору обходить факультативные для раскрытия темы и обоснования выводов теоретические построения, мотивированно подбирать, комбинировать адекватный свой понятийный аппарат. На наш взгляд удачными являются такие формулировки как: «теолектальная коммуникативная сфера», «концептуальное поле религионализмов» и др.

Монографию Е. В. Плисова отличает свой метаязык изложения, отражающий детальное, глубокое знание предметных сфер, эрудицию

автора (в особенности впечатляющую в религиоведении). Заслугой Е. В. Плисова является «нивелирование» метаязыка в столь многоаспектном исследовании, потребовавшем помимо отражения лингвистического содержания интегрирования сведений и рассуждений из сфер теологии, гомилетики, богослужения и многих других, при неизбежном столкновении терминосистем и иногда двояком толковании таких явлений как «текст», «слово», «контекст» и др. Особенно это относится к осторожным рассуждениям с позиций теолингвистики, как новой в поле отечественной германистики дисциплины. Оперируя большим корпусом необходимых для раскрытия темы терминов, многие из которых не относятся к языкознанию, автор умело оперирует комментированными сносками (глоссами).

В оценке актуальности темы монографии Е. В. Плисова отметим, что сегодня в странах немецкого языка религиозный дискурс, отмеченный переосмыслением и трансформацией его концептов, становится в центр лингвистической и шире — гуманитарной полемики вокруг споров о конфессиональном плюрализме и трансформации языковой ситуации, наряду с «фаворитами общественного мнения» – политическим или экономическим дискурсами. Однако детальный анализ, интерпретация этих новых динамических процессов в работах отечественных германистов пока фрагментарны. Многие вопросы, в частности, о связях когниции и религиозной / этнической идентичности, о том, является ли «религиозный язык» новым функциональным стилем и другие темы активно дискутируются[4].

Новизна темы монографии Е. В. Плисова для отечественной германистики не вызывает сомнений и уверенно обоснована ее автором. Действительно, в работах, например, классиков отечественной вариантологии религия лишь упомянута в ряду иных экстралингвистических факторов варьирования современного немецкого литературного языка. Из современных монографических исследований о влиянии религии и институтов церкви на лексический узус немецкого литературного языка в странах его распространения пишет лишь Т. В. Клюева в связи

с национально маркированными ономасиологическими характеристиками «люксембургизмов».[5]

Методология проведенного исследования отличает Е. В. Плисова как зрелого и самостоятельного германиста-теоретика. Автор сочетает глубокие познания в теории немецкого языкознания и умение формировать свою концепцию с привлечением новейших языковедческих, межпредметных и смежных филологических и гуманитарных изысканий. Это, в частности, упомянутая теолингвистика, философия языка, с позиций которой, например, сформулирована концепция монографии. Исследование строится на разработанной автором единой и комплексной методике анализа лексического материала, обретая доказательную цельность и весомость.

Теоретическая значимость масштабной по замыслу работы Е. В. Плисова заключается в первую очередь: в гипостазировании моделей католического, протестантского и православного конфессиолектов на когнитивной основе; в создании алгоритмов вербализации современного немецкоязычного религиозного дискурсивного пространства; в структурированном представлении процессов концептуализации в религиозной сфере коммуникации стран немецкого языка.

Степень обоснованности научных положений, выводов и рекомендаций, сформулированных автором, не вызывает в целом критических замечаний. Достоверность и новизна результатов обеспечиваются комплексной методикой проведенного исследования, фактологической новизной и во многом уникальностью исследуемого материала (тексты проповедей). Автоматизированный поиск в электронных корпусах обеспечивает проверяемость полученных автором данных, в частности, статистики. Аргументировано выглядит и формулировка практической ценности, которую можно рассматривать как этап весомого научного проекта, задуманного автором.

Практический материал представлен внушительной комбинацией лексического и текстовых корпусов с извлечением данных посредством электронных поисковых систем: словарь Duden Universalwörterbuch,

корпус Cosmas 2 / IdS и собственный корпус христианских проповедей (500 текстов). Автор мотивирует такой выбор именно для задач исследования, не привлекая, например, так называемый Лейпцигский лексический корпус. Для верификации этих валидных для целей исследования данных по отдельным лексемам использованы базовые немецкие общие одноязычные толковые словари (отметим тут опору на «конкурента» Duden — словарь Wahrig), специальные лексикографические и энциклопедические источники. Впрочем, поскольку в монографии исследуются лексические различия между национальными вариантами немецкого языка, автору можно было бы рекомендовать использовать данные фундаментального словаря Variantenwörterbuch des Deutschen. Die Standardsprache in Österreich, der Schweiz und Deutschland sowie in Liechtenstein, Luxemburg, Ostbelgien und Südtirol. Berlin (2004 г.) и его исправленного расширенного переиздания 2016 г., имеющих пометы для лексики христианско-религиозной сферы.

Библиография монографии обладает достаточной полнотой, хорошо тематически структурирована и сбалансирована. Представлены также публикации и диссертационные работы, отражающие школу германистики НГЛУ. Однако, поскольку в центре внимания автора находится литературная форма общенационального языка, в нее можно было бы включить классические отечественные работы по теории немецкого литературного языка, где российская германистика отмечена достижениями (публикации М. М. Гухман, Н. Н. Семенюк, Н. И. Филичевой). Некоторое недоумение вызывает обозначение корпуса электронных текстов проповедей как «Источников иллюстративного материала», поскольку этот материал и структурирован, и аналитически интерпретирован самим автором в гл. 4 и не является иллюстрацией каких-то готовых постулатов.

Несомненным достоинством монографии Е. В. Плисова является опора на научную традиции германистики в НГЛУ им. Н. А. Добролюбова, в частности на работы по лексикологии (В. А. Портянников) и по вариантологии (А. И. Домашнев, В. М. Бухаров) немецкого языка. Ее

фундаментом можно считать коллективные изыскания, инициированные автором в начале 2000-х гг., представленные в редактируемой им серии межвузовских сборников научных трудов «Проблемы изучения религиозных текстов» (вып. 1–3, 2010–2013 гг.) и в коллективной монографии «Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации» (2015 г.)[6]. К разработке этой научной темы в рамках вузовской НИР, где важное место заняла подготовка «Словаря религиозной лексики современного немецкого языка» (2009 г.)[7], присоединилась группа исследователей кафедры теории и практики немецкого языка НГЛУ. В монографии раскрыты основные положения и методологическая концепция докторской диссертации[8] и отдельных ключевых публикаций Е. В. Плисова[9]. Продолжение этих исследований нашло отражение и в серии публикаций автора в ежегоднике «Труды Нижегородской духовной семинарии»[10].

Рассмотрим основное содержание монографии Е. В. Плисова в ее рубрикации, которая адекватна целям и задачам исследования, логике ее построения.

Во Введении обращает на себя внимание ясное представление автором контуров и параметров всего исследования, его объективных рамок и реальных перспектив. Первая глава «Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы» посвящена рассмотрению традиций и перспектив исследования религиозного языка и религиозного текста в современной германистике. Е. В. Плисов умещает здесь объемный и детальный аналитический обзор разных теорий и подходов (выделено более 10 разделов!), спектр и смежные области которых трудно обозримы (достаточно упомянуть только затрагиваемую теорию номинации), приводит ценные справочные данные, интересно сополагает лингвистическую и теологическую проблематику (1.2). Наиболее цельное впечатления производит интерпретация автором религиозного языка с позиций стилистики и ее исследовательского аппарата (1.1.9), хотя в итоговых выводах говорится о перспективности и востребованности именно когнитивно-дискурсивного подхода.

Высоко оценивая качество теоретических штудий автора и, в частности, анализ им основных вариаций немецкого языка (диатопических, диастратических, диафазических), хотя обозначенная во Введении вариантологическая проблематика в главе 1 и не выделена в раздел, отметим в качестве уточнения следующее. В тексте говорится о приоритетности «систематизации диастратических вариантов языка», но религиозный язык скорее всего следует оценивать в рамках третьей группы (диафазический вариант с диаситуативными группами лексики) как феномен с «вертикалью стилистических средств», обусловленной многообразием ситуаций, где социальное начало (диастратическое) отнюдь не является доминантой.[11]

Во второй главе «Религиолекты и конфессиолекты в структуре современного немецкоязычного религиозного дискурса» автором аргументированно рассмотрено соотношение понятий «теолект / «религиолект / «конфессиолект», предложена и описана структура современного немецкоязычного религиозного дискурса в условиях плюрализма и поликонфессиональности. Анализируются факторы, повлиявшие на формирование современных религиолектов и конфессиолектов, устанавливается структура религиолекта и конфессиолекта, а также наличие субконфессиолектов.

Этот раздел впечатляет своей информативностью, фактологией, автор как уникальный специалист обнаруживает всестороннее знание религиозной ситуации в немецкоязычных странах. Во многом Е. В. Плисов здесь уверенно опирается и варьирует положения социолингвистики (в первую очередь оперируя терминами «социум», «субязык» и др.) и отчасти вариантологии. Отметим также четкую авторскую дефиницию ключевого понятия: под религиозным языком понимается совокупность именно вербальных средств, репрезентирующих религиозное сознание, религиозные отношения или религиозную практику.

Комплексное описание автором религиолектов и конфессиолектов по выделенным критериям наглядно демонстрирует, что структура и динамика их развития свидетельствуют о наличии комплекса факторов,

влияющих на формирование, спецификацию и обособление каждого конкретного конфессионального субъязыка. Плодотворно использование понятия «дискурсивная организация», которая у одних религиолектов носит выраженный теоцентрический характер, для других же характерно взаимодействие тео- и антропоцентрической направленности.

Отметим, что в разделе первом автором предложена наглядная и оригинальная схема структурирования (обозначается и как «модель»; говорится также о «модификации дискурса»?) религиозного дискурса как как некой «полиморфной организации». Она имеет вид веерной конфигурации, где иерархия выражена, впрочем, только на верхнем уровне вертикальной альтернацией: 4 религиолекта ↔ их конфессиолекты. Однако все конфессиолекты оказываются линейно равноположенными, детерминированные гендерно, этнически и т. д., что, например, в отношении этничности как приоритетного дифференцирующего фактора представляется нам не совсем оправданным. Так, например, иудейский определяется как *этно*религиолект соотносимый с *этно*конфессиолектом (зачем тогда доопределение на верхнем уровне иерархизации?). Думается, что можно было бы избрать для представления иерархической структуры графическую форму с более обозначенными взаимозависимостями, например, как объемной круговой диаграммы, пирамиды (ср. модель В. М. Жирмунского для немецкого национального языка) и др.

Автор монографии при анализе дифференциации религиозного дискурса, к сожалению, обошел стороной сформулированное Н. И. Филичевой в развитие идей Ю. Шарнхорста положение о варьировании немецкого языка в реальных типах объединений его носителей в условиях определенной языковой ситуации (последнее можно вполне интерпретировать как *дискурс*). Имеется в виду различение и соотношение языковой/коммуникативной/системной (*Kodegemeinschaft*) общностей[12]. Эта теория продуктивна для деятельностной концепции языка (можно проецировать это и на «дискурсивные практики») и несомненно приложима к анализу немецкоязычного религиозного дискурса и его акторов.

Наиболее исследовательски внушительна третья глава «Лексикографическая фиксация религиолектной принадлежности языковых единиц. Религионализмы и конфессионализмы в корпусе», также насыщенная и сопутствующей информацией. Здесь автор в полной мере обнаруживает себя как высококвалифицированный лексиколог: через систему помет анализируется (с элементами продуктивной критики и рекомендациями![13]) лексикографическая фиксация религиолектной принадлежности единиц, детально осуществляется тематическая классификация лексики, анализируются частотность религионализмов / конфессионализмов в корпусе. Затем проводится кооккурентный анализ, устанавливаются лексико-семантическая, дистрибутивная регулярность и выстраивается концептуальная сеть высокочастотных ключевых лексем четырех религиолектов, выявляются факторы, определяющие специфику функционирования религиолектов / конфессиолектов и их концептуализации. Полученные данные систематизированы в многочисленных таблицах, наглядно показаны и существенные различия лексических узусов ФРГ, Австрии и Швейцарии, например, как «открытых», «консервативных».

Ценной исследовательской находкой Е. В. Плисова является методика построения концептуальной сети на основе анализа «информационного потока», под которым понимается фрагмент, активируемый функционирующей лексической единицей. Концептуальная сеть используется при анализе ключевых религионализмов/конфессионализмов в корпусе. Статистически анализируется частотность лексем в религиолекте и конфессиолекте на основе лексикографической выборки и списков высокочастотных лексем, которые формируют концептуальную сеть религиолекта /конфессиолекта.

В целом картина исследования в главе 3 выглядит очень объемно и убедительно, ее аналитическая палитра необычайно широка. Отметим лишь, что, говоря о прослеживании динамики вхождений словоформ в узус, автор нередко использует данные по декадам (десятилетиям), что для наглядных хронологических срезов, пригодных именно для

заявленной диахронической (т. е. исторической) интерпретации процессов в лексической системе является слишком дробным. Тем более, что нередко Е. В. Плисов располагает данными только с 1960-х гг. Обычно как минимальные диахронические вехи используются полувековые отрезки, в рамках которых можно отчетливо говорить о тенденциях лексического развития. В выводах, впрочем, и автор достаточно осторожно говорит об установлении им «закономерностей в развитии».

В итоговой четвертой главе «Современная немецкоязычная христианская проповедь в условиях поликонфессиональности: когнитивно-семантическое моделирование» Е. В. Плисов уверенно подходит к анализу религиозного дискурса с позиций текста. Он осуществляет комплексные текстологические построения и когнитивно-семантическое моделирование трех доминантных для немецкоязычных стран христианских конфессиолектов, описывает концептуальные поля на основе анализа современного гомилетического корпуса начала XXI века. Скрупулезно исследуется конфессиональная специфика концептуальной организации проповеди, особенности дискурсивной активизации отдельных лексем и лексико-семантических групп, описываются особенности и ключевые формы внутри- и межконфессиональной языковой вариативности. Особенно наглядно выглядит при этом сравнение католической и протестантской традиций, а данные о немецкоязычной православной проповеди уникальны.

Анализ частотных и ключевых слов конфессиолектов дал Е. В. Плисову возможность наглядно определить через смысловые доминанты способы лексического оформления концептуального поля современной немецкоязычной христианской проповеди. Удачным приемом исследования концептуальных полей в аспекте наглядного представлении данных частотного анализа лексики в корпусе является компьютерная программа «Wordle» и ее интерфейсы «word-clouds».

Возвращаясь к замечанию по третьей главе, отметим, что и тут ввиду малого для отчетливой перспективизации наблюдаемых явлений отрезка времени (около 25 лет) речь идет скорее не о выявлении *тенденций*

в развитии гомилетического дискурса, а об *активных процессах*, которым еще предстоит закрепиться. Тем более, что и сам автор признает, что «анализ носит синхронный характер».

Заключение содержит лаконичное обобщение теоретических и практических положений исследования, выводов, которые не вызывают критических замечаний. Автором намечен широкий круг проблем и перспектив для дальнейшей плодотворной разработки данной темы. В этом отношении монографию можно оценить как манифест продуктивного исследовательского направления (теолингвистического) в отечественной германистике, которое далее следует позиционировать, в частности в аспекте апробации предложенной методологии.

Основным итогом монографического исследования Е. В. Плисова является комплексное аналитическое описание на основании собственной концепции современного немецкоязычного религиозного дискурса через его полиморфную структуру, систему его религиолектов и конфессиолектов, как функционирующего в условиях религиозной свободы, плюрализма и поликонфессиональности. Анализ имманентной вариативности религиозного дискурса в странах немецкого языка проведен с учетом выявленных механизмов и способов концептуализации его ведущих религиолектов и конфессиолектов.

Итоговые замечания частного характера могут быть сведены к следующему. Представляется, что исследование не целиком задумано и выстроено по принципам дискурс-анализа, который используется автором скорее в некой комбинации. Это придает дискурсии некоторую диффузность в методологической палитре. Например, это касается используемых автором понятий «дискурсивная выраженность / реализация / активность языковых единиц» (гл. 3). Соотносимы ли они с понятием «дискурсивный маркер»? Имеет ли место интерференция религиозных дискурсов и как ее обозначить? В главе 3 появляется упоминание о религиозном дискурсе Люксембурга, но его статус среди стран распространения немецкого языка четко не обозначен. Требует уточнения, уместно ли вообще его помещение в традиционную триаду:

Германия, Австрия и Швейцария. В монографии говорится (иногда несколько отвлеченно) о «творческом характере современной культуры», о мотивированности трансформаций религиозного дискурса «развитием общественной и культурной жизни». Какое «творчество» имеется здесь в виду? Идет ли тут речь и о религиозных лингвокультурах и/или о каких-то креативных импульсах/рефлексах? Было бы полезным хотя бы в общем пояснить включенность лингвокультурной проблематики и аппарата лингвокультурологии в данное исследование.

Указанные замечания не умаляют в целом положительного впечатления о работе, высокой оценки и констатации несомненной значимости монографии Е. В. Плисова, которое является заметным событием в отечественной германистике. Высказанная критика не влияет на общую положительную оценку монографического исследования и его достаточно сбалансированных основных частей, обладающей несомненной эвристической ценностью для немецкого языкознания, выполненной на высоком научном уровне.

Монография Е. В. Плисова содержит не только новые сведения и материалы, вводимые благодаря поисковым усилиям автора в арсенал германистики, но и обобщающие наблюдения, значимые выводы. Она обнаруживает новые продуктивные подходы, обладает несомненными исследовательскими достоинствами, демонстрируя достойные применения другими исследователями сценарии детальнейшей лингвистической аналитики. Полученные результаты всесторонне апробированы ее автором в выступлениях на протяжении ряда лет на научных конференциях разного уровня.

Монография Е. В. Плисова содержит решение задач, имеющих значение для германского языкознания в целом. В ней изложены новые научно обоснованные решения проблемы гипостазирования немецкого религиозного языка как современного значимого дискурсивного феномена. Автором с новаторских позиций теолингвистики разработаны сценарии и методики исследования намеченных ключевых участков лексико-семантической системы немецкого литературного

языка и соответствующих текстовых блоков. Обозначенная и уверенно позиционируемая автором под своим углом зрения фундаментальная тема имеет очевидные перспективы для дальнейшей разработки.

Библиография

1. Анисимова Е. Е. Об аспектах изучения религиозного дискурса в отечественной лингвистике // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. № 9(851). — С. 71–84.

2. Бах А. История немецкого языка / Пер. с нем. Н. Н. Семенюк. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. — 343 с.

3. Бугаева И. В. Изучение языка религии // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. — С. 162–175.

4. Бугаева И. В., Вайц К. С., Ворохобов А. В., Голубева Н. А., Зинцова Ю. Н., Матвеева И. В., Орлова Н. М., Плисов Е. В., Прокопьева Н. Н., Ротанова М. Б. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: монография. Нижний Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. –210 с.

5. Бурканова О. П., Плисов Е. В. Структурные особенности хиазма и параллелизма в немецком религиозном тексте // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2012. № 18. — С. 11–18.

6. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). — С. 358–361.

7. Ворохобов А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10). — С. 25–35.

8. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб.: Издательство РХГА, 2016. Том 17. Вып. 4. — С. 68–74.

9. Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. — С. 7–30.

10. Домашнев А. И., Копчук Л. Б. Типология сходств и различий языковых состояний и языковых ситуаций в странах немецкой речи. СПб.: Наука, 2001. –165 с.

11. Клюева Т. В. Особенности немецкого литературного языка в Люксембурге. М.: Экон-Информ, 2008. –137 с.

12. Плисов Е. В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. № 1. — С. 131–140.

13. Плисов Е. В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2019. № 17(17). — С. 73–143.

14. Плисов Е. В. Немецкий религиозный язык в условиях поликонфессиональности: опыт лексикографического и дискурсивного описания: дис.... д-ра филол. наук. Нижний Новгород, 2017. — 428 с.

15. Плисов Е. В. Особенности концептуальной организации современной немецкоязычной православной проповеди // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2020. № 18. — С. 87–117.

16. Плисов Е. В. Пастырская направленность переводческой деятельности в условиях иноязычного окружения (на примере немецких литургических текстов) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2014. № 12. — С. 155–173.

17. Плисов Е. В. Словарь религиозной лексики современного немецкого языка. Нижний Новгород: Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова, 2009. — 147 с.

18. Плисов Е. В. Современная православная проповедь в категориально-текстовом освещении // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2016. № 34. — С. 157–163.

19. Плисов Е. В. Теолингвистическое направление в современном языкознании // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2019. № 48. — С. 248–253.

20. Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: Монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. — 302 с.

21. Федоров В. В., Хохлова И. Н. Вариативность и процессы трансформации в современном религиозном дискурсе // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. № 1(27). — С. 111–115.

22. Филичева Н. И. Немецкий литературный язык. М.: Высш. шк., 1992. — 175 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: Монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. 302 с.

2. Бах А. История немецкого языка / Пер. с нем. Н. Н. Семенюк. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. С. 92.

3. Ворохобов А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10)/ С. 25–35; Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб.: Издательство РХГА, 2016. Том 17. Вып. 4. С. 68–74;. Ворохобов А. В. Антропологическое

осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361; Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. С. 7–30.

4. Анисимова Е. Е. Об аспектах изучения религиозного дискурса в отечественной лингвистике // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. № 9(851). С. 71–84; Бугаева И. В. Изучение языка религии // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. С. 162–175; Федоров В. В., Хохлова И. Н. Вариативность и процессы трансформации в современном религиозном дискурсе // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. № 1(27). С. 111–115.

5. Клюева Т. В. Особенности немецкого литературного языка в Люксембурге. М.: Экон-Информ, 2008. С. 41–43.

6. Бугаева И. В., Вайц К. С., Ворохобов А. В., Голубева Н. А., Зинцова Ю. Н., Матвеева И. В., Орлова Н. М., Плисов Е. В., Прокопьева Н. Н., Ротанова М. Б. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: монография. Нижний Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. 210 с.

7. Плисов Е. В. Словарь религиозной лексики современного немецкого языка. Нижний Новгород: Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова, 2009. 147 с.

8. Плисов Е. В. Немецкий религиозный язык в условиях поликонфессиональности: опыт лексикографического и дискурсивного описания: дис.... д-ра филол. наук. Нижний Новгород, 2017. 428 с.

9. Бурканова О. П., Плисов Е. В. Структурные особенности хиазма и параллелизма в немецком религиозном тексте // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2012. № 18. С. 11–18; Плисов Е. В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. № 1. С. 131–140; Плисов Е. В. Современная православная проповедь в категориально-текстовом освещении // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2016. № 34. С. 157–163.

10. Плисов Е. В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2019. № 17. С. 73–143; Плисов Е. В. Особенности концептуальной организации современной немецкоязычной православной проповеди // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2020. № 18. С. 87–117; Плисов Е. В. Пастырская направленность переводческой деятельности в условиях иноязычного окружения (на примере немецких литургических текстов) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2014. № 12. С. 155–173.

11. Точка зрения представлена в: Домашнев А. И., Копчук Л. Б. Типология сходств и различий языковых состояний и языковых ситуаций в странах немецкой речи. СПб.: Наука, 2001. С. 5–6.
12. Филичева Н. И. Немецкий литературный язык. М.: Высш. шк., 1992. С.44–46.
13. Е. В. Плисовым маркируются только «релевантные пометы» и констатируется, что лексикографы не всегда точно определяют сферу использования лексических единиц, иногда она оказывается значимой не для всех христианских церквей. Вариативна также степень детализации помет.

Рецензии

УДК 811.161.1'25:27

Виталий Викторович Федоров,
доктор филологических наук, профессор кафедры экономических
и социально-гуманитарных дисциплин Петропавловск-
Камчатского филиала Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации

Новейшие исследования в теолингвистике: дискурсивный и когнитивный подходы

Рецензия на монографию: Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: Монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. 302 с.

Аннотация: В работе представлена многоаспектная характеристика монографического исследования Е. В. Плисова «Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ», опубликованного в издательстве Мининского университета в 2022 г. В работе устанавливается оригинальность предлагаемой автором научной концепции, оценивается ее эвристический потенциал, анализируется методология предпринятого исследования. В рецензии отмечается включенность монографии в круг современных междисциплинарных исследований, выполненных на стыке лингвистики, социологии и теологии.
Ключевые слова: религиозный дискурс, религиолект, конфессиолект, языковая и дискурсивная вариативность, религиозная лексика, религиозная коммуникация, концепт, когнитивная модель, проповедь.

Vitaly Viktorovich Fyodorov,
Doctor of Philology, Professor of the Department of Economic, Social and Humanitarian Disciplines of the Petropavlovsk-Kamchatka Branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation

Latest Research in Theolinguistics: discursive and cognitive Approaches

Book review: Plisov E. V. Phenomenology of Modern German Religious Discourse: Theolinguistic Analysis. Nizhny Novgorod: Minin University, 2022. 302 p.

Abstract: The paper presents a multi-aspect characteristic of the monographic study by E. V. Plisov “Phenomenology of Modern

German Religious Discourse: Theolinguistic Analysis", published by the Minin University Press in 2022. The paper establishes the originality of the scientific concept proposed by the author, evaluates its heuristic potential, and analyzes the methodology of the undertaken research. The review notes the inclusion of the monograph in the range of modern interdisciplinary research carried out at the intersection of linguistics, sociology and theology.
Key words: religious Discourse, Religiolect, Confessiolect, linguistic and discursive Variability, religious Vocabulary, religious Communication, Concept, cognitive Model, Preaching.

Рецензируемая монография Е. В. Плисова[1] выполнена на стыке целого ряда лингвистических дисциплин: социолингвистики, социологии языка, когнитивной семантики, корпусной лингвистики, культурологической лингвистики и, наконец, антропоцентрической теолингвистики, в фокусе внимания которой — отражение, проявление религии в литературном языке[2]. Обращение к религиозному языку (религиолекту, конфессиолекту) как особой страте (или одной из страт) литературного языка в аспекте его лексикографической фиксации и актуального функционирования обеспечивает несомненную актуальность настоящей работы, особенно принимая во внимание общую экспансионистскую тенденцию современного языкознания[3].

Из сказанного вытекает новизна исследования: на основе впервые осуществленного комплексного анализа полиморфной структуры немецкоязычного религиозного дискурса наших дней сформулирована концепция учета его теоцентрической организации, не отменяющая базовый антропоцентрический подход. Сформулированная концепция позволила получить более новые частные данные — системно описать полиморфный религиозный дискурс, усовершенствовать его терминологию, выявить устойчивость его элементов и современные доминанты. Новый подход позволил получить и новые важные теоретические выводы: создать комплексное описание религиолектов, внести существенный вклад в формирование понятийно-категориального аппарата нового

научного направления — теолингвистики — и разработку когнитивных моделей основных подвидов христианского дискурса и описать механизмы концептуализации в религиозной сфере коммуникации. При этом полученные результаты не замыкаются лишь в сфере религиозного дискурса; они вполне применимы в целом ряде смежных областей — теории дискурса, общем языкознании, вариационистской социолингвистике и лингвокультурологии, столь остро нуждающейся сегодня в убедительной дополнительной аргументации.

В работе Е. В. Плисова получила разработку научная идея о концептуальном характере организации религиозного лексикона и религиозного дискурса в целом, которая обогащает и развивает методологические положения дискурсивной и когнитивной лингвистики. Отличительной особенностью работы Е. В. Плисова является учет фактора теоцентрической ориентации современного немецкоязычного религиозного дискурса. Монография является естественным развитием положений докторской диссертации[4] и отдельных ключевых публикаций Е. В. Плисова, в том числе в «Трудах Нижегородской духовной семинарии»[5].

Первая глава посвящена анализу современных исследований религиозного языка и религиозного текста в германистике. Автором устанавливаются основные лингвистические школы и направления, в рамках которых изучаются различные аспекты функционирования религиозного языка. Во второй главе Е. В. Плисов рассматривает соотношение понятий «теолект», «религиолект», «конфессиолект» в современной лингвистике, описывает структуру современного немецкого религиозного дискурса, устанавливает гетерогенный характер религиолекта и конфессиолекта, выделяет субконфессиолекты в структуре немецкого религиозного дискурса. Практикоориентированным подходом отличается анализ жанровых, текстотипологических и языковых особенностей христианского, исламского, буддийского, иудейского религиолектов, а также католического, протестантского и православного конфессиолектов.

В третьей главе Е. В. Плисов анализирует лексикографическую фиксацию религиолектной принадлежности языковых единиц, анализирует

сверхчастотные религионализмы и конфессионализмы в корпусе письменной речи, проводит подробный кооккурентный анализ. Е. В. Плисову удалось установить лексико-семантическую, дистрибутивную регулярность и выстроить концептуальную сеть сверхчастотных ключевых лексем христианского, исламского, буддийского, иудейского религиолектов, а также выявить факторы, определяющие специфику функционирования религиолектов и конфессиолектов и их концептуализации.

Обратившись к корпусу христианских проповедей в четвертой главе, Е. В. Плисов наглядно демонстрирует взаимодействие лингвистики и теологии, – о существовании которого заявляется во введении – опираясь на точные статистические данные показывает, как различия на богословском, догматическом уровне в теологической, антропологической и экклезиологической сферах в трех христианских конфессиях — католической, протестантской и православной – находят отражение в активизации ключевых лексем, проявляющейся в частотности их употребления и коллокациях. Выводы сопоставительного анализа о межконфессиональной дифференциации одних и тех же христианских религионализмов по признаку приоритетности, конфессиональной идентификации в гомилетическом дискурсе разных христианских конфессий подкрепляется визуализацией, выполненной посредством информационных технологий.

В монографии подтверждена гипотеза о том, что полиморфная структура современного немецкоязычного религиозного дискурса обусловлена, с одной стороны, сохранением традиционалистской направленности, связанной с историческим развитием, с другой стороны — творческим характером современной культуры, которая существенным образом влияет на языковую и дискурсивную вариативность немецкого языка в религиозной сфере коммуникации[6].

Теоретическая значимость работы заключается в комплексном научном описании религиолектов и конфессиолектов, функционирующих в немецкоязычном религиозном дискурсе, в формировании понятийного аппарата теолингвистики, в разработке моделей католического,

протестантского и православного конфессиолектов. Полученные данные являются значимыми для понимания процессов концептуализации в религиозной сфере коммуникации, а описанные концептуальные поля способствуют упорядочению вербального пространства современного немецкоязычного религиозного дискурса.

О научной новизне и значимости полученных результатов свидетельствует предпринятый системный анализ полиморфной структуры современного немецкоязычного религиозного дискурса. В исследовании обосновывается необходимость нового междисциплинарного направления, учитывающего достижения современной лингвистики и теологии, при базовом антропоцентрическом подходе в исследовании учитывается теоцентрическая организация немецкого религиозного дискурса.

Практическая ценность исследования Е. В. Плисова также очевидна — это, по сути, первое комплексное и систематизированное описание религиозного дискурса эпохи глобализации, вносящее вклад в развитие концепций языка, терминологию и теорию дискурса, что делает результаты исследования весьма востребованными в преподавании студентам и аспирантам курсов соответствующих научных дисциплин, а также при подготовке учебно-методических и лексикографических материалов.

Достоверность и обоснованность полученных результатов обеспечивается внушительной методологической базой исследования, репрезентативным эмпирическим корпусом, применением комплексной методики исследования, включающей количественные (с привлечением программного обеспечения) и качественные методы анализа, богатым иллюстративным материалом. Результаты исследования представлены полно и доказательно, их достоверность доказывает и выбор материала. В пользу достоверности результатов свидетельствует тот факт, что работа выполнена на достаточном объеме эмпирического материала. Исследуемый корпус языковых единиц составляет 1054 лексемы, для анализа которых использовался не только сопоставительный анализ разных лексикографических источников, но и корпус письменной речи Мангеймского корпуса немецкого языка. В ходе выполнения работы

было проанализировано также более 500 проповедей и других гомилетических текстов, для подробного исследования были отобраны 150 проповедей и посланий различной конфессиональной принадлежности общим объемом свыше 185 тыс. слов. Автором был применен комплекс критериев для анализа гомилетических текстов. Таким образом, автором использованы адекватные методы сбора и обработки исходной теоретической информации и эмпирического материала.

Лексикографической фиксации религиолектной принадлежности языковых единиц и их функционированию в дискурсе уделяется центральное место в исследовании. Детальный анализ актуального функционирования сверхчастотных и частотных лексических единиц в дискурсе позволил автору представить концептуальное пространство этих языковых единиц в виде концептуальных сетей и вывести специфичные для христианских, исламских, иудейских и буддийских религионализмов закономерности. Особого интереса заслуживает обнаруженная исследователем тенденция к секуляризации религиозного значения феноменов религиозной сферы и активным вторичным, опосредованным использованием религионализмов, прежде всего христианских, в общественной и культурной жизни.

Теория исследования построена на известных концепциях и положениях зарубежных и отечественных лингвистов в области лексикологии, вариативной лингвистики, социолингвистики, теории дискурса, когнитивной лингвистики, стилистики и специальной лексикографии. Сформированная Е. В. Плисовым исследовательская идея не противоречит классическим постулатам теории познания, коммуникации, семантической теории, базируется на языковом опыте работы с ментальным лексиконом и текстом немецкоязычного религиозного дискурса; представленные выводы и умозаключения согласуются с описанием лингвистических фактов, имеющихся в научной практике.

Работа в целом свидетельствует о несомненной научной эрудиции автора, причем не только лингвистической, но и теологической, что помогает ему аккуратно интерпретировать полученную статистическую

информацию о частотности и дистрибуции религиозно маркированных лексических единиц. Вместе с тем в ходе ознакомления с последней главой у нас возникло следующее соображение. В начале работы формулируется концепция о том, что современный немецкоязычный религиозный дискурс представляет собой полиморфную структуру, подчеркивается идея о том, что немецкоязычный религиозный дискурс развивается в условиях полирелигиозного плюрализма, полиопциональности языков религиозных и конфессиональных групп. Эта идея последовательно и аргументированно объективируется во второй и третьей главах с привлечением четырех религиолектов на материале разнообразных лексикографических источников и корпусов дискурсов. Однако в четвертой главе, анализируя гомилетический дискурс, автор сужает поле зрения и ограничивается рассмотрением лишь ядерного, христианского, религиолекта, оставляя вне поля своего исследовательского зрения периферийные, нетрадиционалистские религиолекты, корпусы проповедей которых могли бы быть дополнительным источником значимых сведений для получения полной картины языковой и дискурсивной вариативности немецкого языка в религиозной сфере коммуникации во втором десятилетии XXI века.

Подводя итог анализа монографического исследования Е. В. Плисова, следует отметить, что мы имеем дело с важным событием в современной отечественной германистике, автору удалось, в соответствии с современными тенденциями в гуманитарных науках, создать чрезвычайно интересный труд на стыке теории немецкого языкознания, социолингвистики, дискурсивной лингвистики, когнитивной лингвистики, теолингвистики и предложить оригинальную и эффективную комбинацию исследовательских методов в отношении религиозной лексики и религиозных текстов.

Библиография

1. Анисимова Е. Е. Об аспектах изучения религиозного дискурса в отечественной лингвистике // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. № 9(851). С. 71–84.

2. Бугаева И. В. Изучение языка религии // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. С. 162–175.

3. Бугаева И. В., Вайц К. С., Ворохобов А. В., Голубева Н. А., Зинцова Ю. Н., Матвеева И. В., Орлова Н. М., Плисов Е. В., Прокопьева Н. Н., Ротанова М. Б. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: монография. Нижний Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. 210 с.

4. Бурканова О. П., Плисов Е. В. Структурные особенности хиазма и параллелизма в немецком религиозном тексте // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2012. № 18. С. 11–18.

5. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). — С. 358–361.

6. Ворохобов А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10) — С. 25–35.

7. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб.: Издательство РХГА, 2016. Том 17. Вып. 4. — С. 68–74.

8. Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. — С. 7–30.

9. Плисов Е. В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. № 1. С. 131–140.

10. Плисов Е. В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2019. № 17(17). С. 73–143.

11. Плисов Е. В. Немецкий религиозный язык в условиях поликонфессиональности: опыт лексикографического и дискурсивного описания: дис.... д-ра филол. наук. Нижний Новгород, 2017. 428 с.

12. Плисов Е. В. Пастырская направленность переводческой деятельности в условиях иноязычного окружения (на примере немецких литургических текстов) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2014. № 12. С. 155–173.

13. Плисов Е. В. Современная православная проповедь в категориально-текстовом освещении // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2016. № 34. С. 157–163.

14. Плисов Е. В. Теолингвистическое направление в современном языкознании // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2019. № 48. С. 248–253.

15. Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: Монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. 302 с.

16. Федоров В. В., Хохлова И. Н. Вариативность и процессы трансформации в современном религиозном дискурсе // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. № 1(27). С. 111–115.

Примечания и библиографические ссылки

1. Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: Монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. 302 с.

2. См. ключевые публикации этого направления, в том числе монографические исследования: Анисимова Е. Е. Об аспектах изучения религиозного дискурса в отечественной лингвистике // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. № 9(851). С. 71–84; Бугаева И. В. Изучение языка религии // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. С. 162–175; Бугаева И. В., Вайц К. С., Ворохобов А. В., Голубева Н. А., Зинцова Ю. Н., Матвеева И. В., Орлова Н. М., Плисов Е. В., Прокопьева Н. Н., Ротанова М. Б. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: монография. Нижний Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. 210 с.; Плисов Е. В. Теолингвистическое направление в современном языкознании // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2019. № 48. С. 248–253.

3. Ворохобов А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10) — С. 25–35; Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб.: Издательство РХГА, 2016. Том 17. Вып. 4. — С. 68–74;. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). — С. 358–361; Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. — С. 7–30.

4. Плисов Е. В. Немецкий религиозный язык в условиях поликонфессиональности: опыт лексикографического и дискурсивного описания: дис.... д-ра филол. наук. Нижний Новгород, 2017. 428 с.

5. Бурканова О. П., Плисов Е. В. Структурные особенности хиазма и параллелизма в немецком религиозном тексте // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2012. № 18. С. 11–18; Плисов Е. В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. № 1. С. 131–140; Плисов Е. В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2019. № 17(17). С. 73–143; Плисов Е. В. Пастырская направленность переводческой деятельности в условиях иноязычного окружения (на примере немецких литургических текстов) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2014. № 12. С. 155–173; Плисов Е. В. Современная православная проповедь в категориально-текстовом освещении // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2016. № 34. С. 157–163.

6. Федоров В. В., Хохлова И. Н. Вариативность и процессы трансформации в современном религиозном дискурсе // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. № 1(27). С. 111–115.

Рецензии

УДК 811.161.1'25:27

Евгений Владимирович Плисов,
доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой теории
и практики иностранных языков и лингводидактики ФГБОУ ВО
«Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина» (Мининский университет)

Функционально-антропологический подход к лингвистическому анализу религиозного дискурса

Рецензия на монографию: Анисимова Е. Е. Религиозный дискурс: функциональный и антропологический аспекты: монография. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2019. 240 с.

Аннотация: В работе представлен анализ монографического исследования Е. Е. Анисимовой «Религиозный дискурс: функциональный и антропологический аспекты»,

опубликованного в издательстве Московского государственного лингвистического университета в 2019 г. В работе устанавливаются новизна и своеобразие предлагаемой автором научной концепции рассмотрения религиозного дискурса в функциональном и антропологическом аспектах, оцениваются методологические подходы, комплексность описания различных видов религиозного дискурса, точность и квалифицированность лингвистического анализа, исследовательские потенции предпринятого исследования. В рецензии отмечается включенность монографии в круг современных междисциплинарных исследований, выполненных на стыке лингвистики, теологии, антропологии, культурологии, социологии. Отмечается, что Е. Е. Анисимова разработала собственную типологию религиозного дискурса, которая основана на полевом принципе и отличается глубиной и полнотой рассмотрения. В результате анализа работы удалось установить, что монография обогащает исследовательский корпус теолингвистики и дискурсивной лингвистики, а также дает импульсы для изучения и системного описания иных аспектов религиозного дискурса, гармонизации межконфессиональных отношений, развития межкультурной коммуникации.

Ключевые слова: религиозный дискурс, литургический дискурс, гомилетический дискурс, религиозный научно-популярный дискурс, религиозный газетно-публицистический дискурс, житийный дискурс, концепт, религиозная лексика, образ человека, социальное конструирование образа.

Evgeny Vladimirovitch Plisov,
Doctor of Philology, associate Professor, Head of the Department
of Theory and Praxis of foreign Languages and Linguodidactics, Minin
Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Minin University)

Functional-anthropological Approach to the linguistic Analysis of Religious Discourse

Book review: Anisimova E. E. Religious discourse: functional and anthropological aspects. Moscow: Moscow State Linguistic University, 2019. 240 p.

Abstract: The paper presents an analysis of the monographic study by E. E. Anisimova «Religious Discourse: Functional and Anthropological Aspects», published by the publishing house of the Moscow State Linguistic University in 2019. The paper establishes the novelty and originality of the author's scientific concept of considering religious discourse in functional and anthropological aspects, evaluates methodological approaches, the complexity of describing various types of religious discourse, accuracy and qualification of linguistic analysis, research potential of the undertaken research. The review notes the inclusion of the monograph in the range of modern interdisciplinary research carried out at the intersection of linguistics, theology, anthropology, cultural studies, and sociology. It is noted that E. E. Anisimova has developed her own typology of religious discourse, which is based on the field principle and is distinguished by the depth and completeness of consideration. As a result of the analysis of the work, it was possible to establish that the monograph enriches the research corpus of theolinguistics and discursive linguistics, and also gives impetus to the study and systematic description of

other aspects of religious discourse, the harmonization of interfaith relations, and the development of intercultural communication.
Key words: religious Discourse, liturgical Discourse, homiletic Discourse, religious popular science Discourse, religious journalistic Discourse, hagiographic Discourse, Concept, religious Vocabulary, human Image, social Construction of the Image.

В последние годы обозначился устойчивый интерес отечественных и зарубежных лингвистов к изучению религиозного дискурса, религиозной сферы коммуникации и религиозных текстов. В германистике первоначально сформировалось проблемное поле «Язык и религия» («Sprache und Religion»)[1] без дальнейшего методологического закрепления, однако уже сегодня во многих исследованиях ученые говорят об относительно самостоятельном статусе направления современной лингвистики под названием «теолингвистика»[2], некоторые ученые определяют направление как «лингвотеологию»[3]. Вместе с тем мы можем констатировать, что представители этого направления используют в своих изысканиях широкий спектр методологических подходов и методов исследования[4], прошедших апробацию в рамках других направлений современной лингвистики — компонентный анализ, полевое структурирование и деривационный анализ в рамках системно-структурного подхода[5], концептуальный анализ в рамках когнитивного подхода[6], функционально-стилистический анализ в рамках функциональной стилистики и жанроведения (генристики)[7] и многие другие.

Рецензируемая монография одного из самых ярких и самобытных представителей теолингвистического направления в отечественной германистике профессора Московского государственного лингвистического университета Елены Евгеньевны Анисимовой посвящена изучению религиозного дискурса в функциональном и антропологическом аспектах[8]. В качестве материала исследования выступают немецкоязычный католический дискурс и русский православный дискурс.

Монография состоит из двух частей. Первая часть отражает рассмотрение религиозного дискурса в функциональном аспекте, она

включает в себя восемь глав. В этой части автор критически анализирует существующие в отечественной и зарубежной лингвистике определения понятия «религиозный дискурс» и предлагает свое определение понятия: совокупность коммуникативных действий, событий, текстов, относящихся к предметной области «религия», целью которых является: общение человека с Богом; взаимодействие верующих для сохранения, передачи религиозного знания, организации внутрицерковной жизни; поддержание отношений церкви с обществом и распространение веры среди неверующих[9]. Е. Е. Анисимова разрабатывает типологию религиозного дискурса, основывающуюся на полевом принципе и отличающуюся глубиной и полнотой рассмотрения. Критериями распределения жанров в поле религиозного дискурса являются авторитетность (святость), единичность (уникальность, регулярная воспроизводимость) / множественность реализаций жанра, характер субъектно-адресатных отношений, функциональная сфера[10]. Отталкиваясь от полевого строения, Е. Е. Анисимова выделяет ядерную зону (сакральный дискурс, литургический дискурс), околоядерную зону (административно-юридический дискурс, гомилетический дискурс, теоретико-теологический дискурс, популярно-религиозный дискурс), зону ближней периферии (религиозный газетно-публицистический дискурс, религиозный научно-популярный дискурс) и зону дальней периферии (религиозно-бытовой дискурс, религиозно-художественный дискурс)[11]. При описании периферийной зоны автор выделяет в качестве основных особенностей этих видов дискурса апелляцию к Богу, ценностный потенциал, интертекстуальность, гибридность.

Вторая часть монографии, состоящая из семи глав, посвящена антропологическому аспекту функционирования религиозного дискурса. Учитывая фактор сочетания теоцентрической организации и антропоцентрической направленности в религиозном дискурсе, автор предлагает рассмотрение ключевых аспектов создания образа человека (его сознания, духовного мира, системы ценностей) в рамках и на основе понятийно-методологического аппарата антропологической лингвистики.

Дискурсивная презентация образа человека изучается на материале разных видов дискурса: образ святого раскрывается на основе агиографического, искусствоведческого, автобиографического дискурсов; образ высокого церковного иерарха исследуется в гомилетическом и библиографическом дискурсах; образ верующего человека описывается на основе религиозного газетно-публицистического дискурса. Несмотря на различные антропологические типы, анализируемые образы обладают сходными антропологическими признаками, например, они обладают теоцентрической картиной мира, осознают себя верующими людьми, разделяют христианскую систему ценностей, приобретают и могут транслировать духовный опыт, используют определенный языковой код и др. Описание каждого образа автором носит системный характер, отличается многоаспектностью, выявлением комплекса анализируемых коммуникативных стратегий и тактик, репертуара речевых актов, дискурсивной представленностью религиозных ценностей в лексике, прецедентных именах, текстах. Е. Е. Анисимова особо выделяет проблему гибридности и креолизованности религиозного дискурса, рассматривая их в качестве источников информационного насыщения и расширения прагматических потенций религиозного дискурса (см., например, с. 31–32, 79–83, 105, 128–131 и др.).

Монография удачно сочетает в себе структурированность, доходчивость, дефиниционность учебника по отдельному разделу дискурсивной лингвистики — религиозному дискурсу — и глубину, методологическую точность, полемичность и выверенность формулировок, системный анализ и эвристичность большого исследовательского труда. Исследование Е. Е. Анисимовой является несомненно большим событием в отечественной германистике, оно обогащает исследовательский корпус теолингвистики и дискурсивной лингвистики, а также дает импульсы для изучения и системного описания иных аспектов религиозного дискурса, гармонизации межконфессиональных отношений, развития межкультурной коммуникации.

Монография, выполненная в виде отдельных очерков, создает целую палитру, насыщенную яркими основными цветами, отражающими глубокое понимание лингвофилософских аспектов речевой деятельности в области религии, и тонкими, изящными линиями, рисующими лингвистические детали, столь ценные для специалистов, изучающих иностранный язык. Автору удалось соединить фундаментальность и креативность в исследовании сложного феномена религиозного дискурса.

Библиография

1. Анисимова Е. Е. Об аспектах изучения религиозного дискурса в отечественной лингвистике // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. № 9(851). С. 71–84.

2. Анисимова Е. Е. Религиозный дискурс: функциональный и антропологический аспекты: монография. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2019. 240 с.

3. Бугаева И. В. Изучение языка религии // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. С. 162–175.

4. Бугаева И. В. Лингвотеология как новое направление лингвистических исследований // Научное наследие Б. Н. Головина в свете актуальных проблем современного языкознания. Нижний Новгород: Деком, 2016. С. 87–92.

5. Бурканова О. П., Плисов Е. В. Структурные особенности хиазма и параллелизма в немецком религиозном тексте // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2012. № 18. С. 11–18.

6. Бугаева И. В., Вайц К. С., Ворохобов А. В., Голубева Н. А., Зинцова Ю. Н., Матвеева И. В., Орлова Н. М., Плисов Е. В., Прокопьева Н. Н., Ротанова М. Б. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: монография. Нижний Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. 210 с.

7. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). — С. 358–361.

8. Зинцова Ю. Н. Тематико-структурная характеристика немецкой религиозной лексики // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2020. С. 113–118.

9. Ицкович Т. В. Жанровая система религиозного стиля: монография. М.: ФЛИНТА, 2021. 400 с.

10. Плисов Е. В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. № 1. С. 131–140.

11. Плисов Е. В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2019. № 17(17). С. 73–143.

12. Плисов Е. В. Немецкий религиозный язык в условиях поликонфессиональности: опыт лексикографического и дискурсивного описания: дис.... д-ра филол. наук. Нижний Новгород, 2017. 428 с.

13. Плисов Е. В. Современная православная проповедь в категориально-текстовом освещении // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2016. № 34. С. 157–163.

14. Плисов Е. В. Теолингвистическое направление в современном языкознании // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2019. № 48. С. 248–253.

15. Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. 302 с.

16. Постовалова В. И. Религиозные концепты в православном миросозерцании (опыт теолингвистического анализа) // Критика и семиотика. 2014. № 2. С. 127–148.

17. Федоров В. В., Хохлова И. Н. Вариативность и процессы трансформации в современном религиозном дискурсе // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. № 1(27). С. 111–115.

Примечания и библиографические ссылки

1. Плисов Е. В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2019. № 17(17). С. 73–143; Плисов Е. В. Немецкий религиозный язык в условиях поликонфессиональности: опыт лексикографического и дискурсивного описания: дис.... д-ра филол. наук. Нижний Новгород, 2017. 428 с.; Плисов Е. В. Феноменология современного немецкоязычного религиозного дискурса: теолингвистический анализ: Монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2022. 302 с.

2. Бугаева И. В., Вайц К. С., Ворохобов А. В., Голубева Н. А., Зинцова Ю. Н., Матвеева И. В., Орлова Н. М., Плисов Е. В., Прокопьева Н. Н., Ротанова М. Б. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: монография. Нижний Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. 210 с.; Плисов Е. В. Теолингвистическое направление в современном языкознании // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2019. № 48. С. 248–253.

3. Бугаева И. В. Лингвотеология как новое направление лингвистических исследований // Научное наследие Б. Н. Головина в свете актуальных проблем современного языкознания. Нижний Новгород: Деком, 2016. С. 87–92.

4. Анисимова Е. Е. Об аспектах изучения религиозного дискурса в отечественной лингвистике // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. № 9(851). С. 71–84; Бугаева И. В. Изучение языка религии // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. С. 162–175; Федоров В. В., Хохлова И. Н. Вариативность и процессы трансформации в современном религиозном дискурсе // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2016. № 1(27). С. 111–115.

5. Зинцова Ю. Н. Тематико-структурная характеристика немецкой религиозной лексики // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2020. С. 113–118.

6. Постовалова В. И. Религиозные концепты в православном миросозерцании (опыт теолингвистического анализа) // Критика и семиотика. 2014. № 2. С. 127–148; Плисов Е. В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. № 1. С. 131–140; Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361.

7. Бурканова О. П., Плисов Е. В. Структурные особенности хиазма и параллелизма в немецком религиозном тексте // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2012. № 18. С. 11–18; Ицкович Т. В. Жанровая система религиозного стиля: монография. М.: ФЛИНТА, 2021. 400 с.; Плисов Е. В. Современная православная проповедь в категориально-текстовом освещении // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2016. № 34. С. 157–163.

8. Анисимова Е. Е. Религиозный дискурс: функциональный и антропологический аспекты: монография. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2019. 240 с.

9. Там же. С. 14.

10. Там же. С. 22.

11. Там же. С. 22–27.

Содержание

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

БИБЛЕИСТИКА

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова 7

Иеромонах Лаврентий (Собко Руслан Васильевич),
кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии

Трансформация библейских метафор в контексте позднеантичного эллинистического влияния: животные или демоны? 25

Сергей Николаевич Горбунов,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

К вопросу об автокоммуникации в процессе интерпретации библейского текста 39

Протоиерей Александр Николаевич Зуев,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Антропологическое учение о законе и мудрости человека в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова 55

Александр Анатольевич Вождаев,
магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии,
Александр Владимирович Ворохобов,
доктор философских наук, профессор Нижегородской духовной семинарии

Состав и методология библейской критики 67

Протоиерей Василий Константинович Спирин,
магистр философии, преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
Александр Анатольевич Вождаев,
магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии

Основные направления развития библейской критики в XVII–XX вв. 87

Александр Владимирович Ворохобов,
доктор философских наук, профессор Нижегородской духовной семинарии

Тема брака в Ветхом и в Новом Заветах 129

БОГОСЛОВИЕ

Священник Александр Алексеевич Калаганов,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Кенотическое измерение учения о Евхаристии
в наследии прот. Сергия Булгакова 183

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Алексей Вячеславович Денисов,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии
Причины запустения Русского Свято-Пантелеимонова монастыря
на Святой Горе Афон в XVIII веке 193

Игумен Вассиан (Бирагов Валерий Сергеевич),
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Великий русский пасхалист священномученик Димитрий Лебедев:
к 150-летию со дня рождения 207

ФИЛОСОФИЯ

Священник Сергей Анатольевич Ураков,
магистр богословия, старший преподаватель Нижегородской
духовной семинарии
Взаимоотношения современного православного богословия и светской науки
по вопросам антропологии 225

Священник Арсений Владимирович Семенов,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Консерватизм и либерализм В. В. Розанова в эпоху первой русской революции 237

Священник Виктор Александрович Плаксин,
магистр богословия, магистр философии, первый
проректор Нижегородской духовной семинарии
Формирование основных категорий средневековой рациональности 251

ИСТОРИЯ И ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Священник Станислав Николаевич Сухомлин,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Духовное образование в Нижегородской области: вчера, сегодня, завтра 279

Священник Илья Сергеевич Третьяков,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Эволюция преподавания информатики как учебной дисциплины в государственных школах и вузах в России в сравнении с духовными школами Русской Православной Церкви 293

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

Священник Михаил Владимирович Уланов,
кандидат богословия, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Состав церковного правонарушения в современных нормативных документах Русской Православной Церкви 305

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Алексей Владимирович Дьяконов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
Протоиерей Николай Николаевич Клименко,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии

Типология деревянных храмов Украины 323

Протоиерей Николай Николаевич Клименко,
студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,
Алексей Владимирович Дьяконов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Особенности изучения деревянного культового украинского зодчества 337

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Священник Иван Валерьевич Евдокимов,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Антропология христиан и мусульман в контексте современной русской цивилизации 357

МИССИОНЕРСТВО

Сергей Владимирович Коровин,
магистр психологии, студент бакалавриата Нижегородской духовной семинарии

Катехизация как научение основам православной веры 369

Иерей Дионисий Викторович Краснопёров,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
Протоиерей Андрей Алексеевич Кириллов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Огласительная практика и воцерковление 393

РЕЦЕНЗИИ

Сергей Иванович Дубинин,
доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой немецкой филологии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева»
Немецкий религиозный язык в фокусе дискурсивного анализа 419

Виталий Викторович Федоров,
доктор филологических наук, профессор кафедры экономических и социально-гуманитарных дисциплин Петропавловск-Камчатского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Новейшие исследования в теолингвистике:
дискурсивный и когнитивный подходы 439

Евгений Владимирович Плисов,
доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой теории и практики иностранных языков и лингводидактики ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина» (Мининский университет)
Функционально-антропологический подход к лингвистическому анализу религиозного дискурса 451

Духовная образовательная организация высшего образования
«Нижегородская духовная семинария Нижегородской епархии
Русской Православной Церкви»

Труды Нижегородской духовной семинарии
Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 20.

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019. Зарегистрировавший орган — Роскомнадзор

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке
elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс
научного цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Выходит один раз в год.

Адрес редакции и издательства:
Нижегородская духовная семинария,
603001, Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5

Главный редактор: митрополит Нижегородский и Арзамасский
Георгий (Данилов), кандидат богословия,
ректор Нижегородской духовной семинарии

Заместитель главного редактора, составитель:
А. В. Ворохобов — доктор философских наук и кандидат богословия,
доцент, проректор по научной работе Нижегородской духовной семинарии.
Редактор-корректор А. В. Ворохобов
Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 17.11.2022. Дата выхода: 17.12.2022
Формат 70x100/16 Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 31. Усл. печ. л. 40,3
Цена свободная

Печать: типография «Ридо».
603074, Нижний Новгород, ул. Шаляпина, д. 2а
Заказ № 711. Тираж 100 экз.

ISSN 0268-6880
9 770268 688579