

№ 3 (24), 2023
Научный журнал
Основан в июне 2014 г.
Выходит 4 раза в год

ISSN 2687-072X 16+
№ 3 (24), 2023
Scientific journal
Published since June 2014
Issued 4 times a year

БОГОСЛОВСКИЙ СБОРНИК ТАМБОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

THEOLOGICAL COLLECTION OF TAMBOV THEOLOGICAL SEMINARY

Учредитель, издатель СМИ:
Религиозная организация –
духовная образовательная
организация высшего образования
«Тамбовская духовная
семинария Тамбовской епархии
Русской Православной Церкви»

Адрес издателя:
392000, Тамбовская обл.,
г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3

The establisher, The publisher:
Religious organization –
theological educational
organization of higher education
“Tambov Theological Seminary
of the Tambov Diocese of the
Russian Orthodox Church”

The address of the publisher:
3 M. Gorky Street, Tambov,
392000, Tambov region

© Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Тамбовская духовная семинария Тамбовской епархии Русской Православной Церкви», 2023. Все права защищены. При перепечатке, а также при цитировании материалов ссылка на журнал обязательна. Ответственность за публикацию материалов несёт автор.

© Religious organization – theological educational organization of higher education “Tambov Theological Seminary of the Tambov Diocese of the Russian Orthodox Church”, 2023. All rights reserved. The reference is obligatory while reprinting and citing the materials. The responsibility for the content rests upon the author.



<https://elibrary.ru/hjtynr>

Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2023. – № 3 (24). – 252 с. – ISSN 2687-072X. – DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_252. EDN: HJTYNR.

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:

ПИ № ФС77-79585 от 13 ноября 2020 г.

Журнал включен:

- в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (по состоянию на 21.02.2023) по специальностям: 5.11.1 Теоретическая теология, 5.11.2 Историческая теология, 5.6.1 Отечественная история, 5.11.3 Практическая теология, 5.9.1 Русская литература и литературы народов Российской Федерации;
- в Общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории, доктора церковного права, доктора церковного искусства и кандидата богословия (в редакции от 28 апреля 2023 г.).

Рекомендован к публикации

Издательским Советом Русской Православной Церкви ИС Р23-314-0354

Главный редактор, научный редактор: митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (С. И. Васнев).

Заместитель главного редактора: Е. В. Грудинина.

Секретарь журнала: иеромонах Паисий (С. И. Буй).

Выпускающий редактор, корректор: Е. С. Забавникова.

Редактор текстов на английском языке: Ю. А. Зусман.

Администратор сайта: Е. М. Сергеева.

Компьютерное макетирование: Е. В. Ермохина.

Территория распространения: Российская Федерация.

Подписной индекс ВН018555 в электронном каталоге ГК «Урал-Пресс», расположенном на сайте www.ural-press.ru.

Адрес редакции: 392000, Тамбовская обл., г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3.

Тел.: 8 (4752) 55-92-72; e-mail: tdsnauka@yandex.ru;

веб-сайт: <http://tamds.ru/nauchnyj-zhurnal-bogoslovskij-sbornik-tambovskojduhovnoj-seminarii/>

Подписано в печать 30.08.2023. Дата выхода в свет 27.09.2023. Формат 70x100 (1/16)

Гарнитура «School Book AC». Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 20,48. Тираж 500 экз. Заказ № 1271. Цена свободная.

Оригинал-макет подготовлен в Обществе с ограниченной ответственностью

«Тамбовский полиграфический союз». Отпечатано в ООО «ТПС». Юридический адрес типографии: 392008, Тамбовская обл., г. Тамбов, ул. Пензенская, д. 5–1.

Тел. +7 900-499-48-88. E-mail: info@tps68.ru; <http://www.tps68.ru>

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Theological Collection of Tambov Theological Seminary. – 2023. – No. 3 (24). – 252 p. – ISSN 2687-072X. – DOI: 10.51216 / 2687-072X_2023_3_252. EDN: HJTYNR.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

The mass media registration number:

PI No. FS77-79585 dated November 13, 2020.

The journal is included:

– in the List of Peer-Reviewed Scientific Publications in which the main scientific results of dissertations are to be published for the degree of Candidate of Sciences, for the degree of Doctor of Sciences (as of February 21, 2023) by the following specialties:

5.11.1 Theoretical Theology, 5.11.2 Historical Theology,

5.6.1 Domestic History, 5.11.3 Practical Theology,

5.9.1 Russian Literature and Literature of the Peoples of the Russian Federation;

– the All-Church List of Peer-Reviewed Publications, in which research results of applicants for ecclesiastical scholastic degrees of Doctor of Theology, Doctor of Church History, Doctor of Church Law, Doctor of Church Art and Candidate of Theology are to be published (updated April 28, 2023).

Recommended for publication

by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church ИС P23-314-0354

Editor-in-Chief, Scientific Editor: Metropolitan of Tambov and Rasskazovo Feodosy (S. I. Vasnev).

Deputy Editor-in-Chief: E. V. Grudinina.

Secretary: Paisius (S. I. Buy), Hieromonk.

Copy Editor: E. S. Zabavnikova.

Editor of English Texts: Yu. A. Zusman.

Site Administrator: E. M. Sergeeva.

Computer page planning: E. V. Ermokhina.

Distribution territory: Russian Federation.

Subscription index BH018555 in the electronic catalog of the Ural-Press

Group of Companies located on the website www.ural-press.ru.

Editorial office address: 392000, Tambov region, Tambov, M. Gorky St., 3.

Tel. +7 (4752) 55-92-72; e-mail: tdsnauka@yandex.ru;

website: <http://tamds.ru/nauchnyj-zhurnal-bogoslovskij-sbornik-tambovskojduhovnoj-seminarii/>

Signed to print on 30.08.2023. Published on 27.09.2023. Format 70x100 (1/16)

Font “SchoolBookAC”. Offset printing. Offset paper.

Conventional printed sheets 20,8. Circulation 500 copies. Order no. 1271. The price is free.

The original layout was prepared by the Limited Liability Company “Tambov Polygraphic Union”. Printed at TPS LLC. The address of the printing house: 5, Penzenskaya st., Tambov, 392008, Tambov Region. Tel. +7 900-499-48-88. E-mail: info@tps68.ru; <http://www.tps68.ru>

The opinion of the editors may not coincide with the opinion of the authors.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев Сергей Иванович), доктор теологии, кандидат богословия. Тамбовская духовная семинария, ректор (г. Тамбов, РФ).

Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович), доктор исторических наук, кандидат богословия. Издательский совет Русской Православной Церкви, Председатель (Москва, РФ); Калужская духовная семинария, ректор (г. Калуга, РФ).

Ужанков Александр Николаевич, доктор филологических наук, кандидат культурологии, почетный работник высшего профессионального образования РФ, член бюро Научного совета РАН по природному и культурному наследию, член Совета по науке Министерства культуры РФ. ФГБОУ ВО «Московский государственный институт культуры», проректор по научной деятельности, заведующий кафедрой литературы и лингвистики (Москва, РФ).

Ливцов Виктор Анатольевич, доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник культуры РФ, почетный работник высшего профессионального образования РФ, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования РФ по истории. Среднерусский институт управления – филиал РАНХиГС, заместитель директора (г. Орел, РФ).

Реснянский Сергей Иванович, доктор исторических наук, профессор, почетный работник высшего профессионального образования РФ, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования РФ по теологии. ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», профессор кафедры истории России (Москва, РФ).

Протоиерей Дмитрий Юрьевич Лескин, доктор философских наук, кандидат богословия, доцент, почетный работник общего образования РФ, заслуженный работник образования Самарской области. АНО ВО «Поволжская академия образования и искусств имени Святителя Алексия, митрополита Московского», ректор (г. Самара, РФ).

Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович), доктор богословия, профессор, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви (г. Мерано, Италия).

Игумен Серапион (Митько Август Евгеньевич), доктор теологии, кандидат философских наук. Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, заместитель председателя (г. Москва, РФ).

Медведев Николай Владимирович, доктор философских наук, профессор. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», заведующий кафедрой философии и методологии науки Факультета истории, мировой политики и социологии (г. Тамбов, РФ).

Ильин Алексей Юрьевич, доктор исторических наук, профессор. Тамбовский филиал ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», директор (г. Тамбов, РФ).

Налетова Ирина Владимировна, доктор философских наук, профессор. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», первый проректор (г. Тамбов, РФ).

Безукладова Ирина Юрьевна, доктор филологических наук, доцент. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», директор Департамента международных связей (г. Тамбов, РФ).

Хворова Людмила Евгеньевна, доктор филологических наук, профессор. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», профессор кафедры русского языка Факультета филологии и журналистики (г. Тамбов, РФ).

Сорокина Наталия Владимировна, доктор филологических наук, профессор. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», профессор кафедры русской и зарубежной литературы, журналистики Факультета филологии и журналистики (г. Тамбов, РФ).

Протоиерей Виктор Федорович Лисюнин, кандидат богословия, кандидат исторических наук. Тамбовская духовная семинария, заместитель заведующего кафедрой библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Диакон Антоний Артурович Дик, кандидат исторических наук, доцент. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет

им. Г.Р. Державина», заведующий кафедрой теологии; Тамбовская духовная семинария, старший преподаватель кафедры библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Алленова Инна Викторовна, кандидат исторических наук, доцент. Тамбовская духовная семинария, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Грудинина Елена Валерьевна, кандидат филологических наук. Тамбовская духовная семинария, проректор по научной работе (г. Тамбов, РФ).

Евтихий Петр Николаевич, кандидат педагогических наук, доцент. Тамбовская духовная семинария, заведующий кафедрой филологических и церковно-практических дисциплин (г. Тамбов, РФ).

Ряховская Татьяна Викторовна, кандидат философских наук. Тамбовская духовная семинария, заместитель заведующего кафедрой библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Орлова Вера Дмитриевна, кандидат исторических наук, доцент. Тамбовская духовная семинария, внештатный консультант (г. Тамбов, РФ).

EDITORIAL COUNCIL

Feodosy (Sergey I. Vasnev), Metropolitan of Tambov and Rasskazovo, Doctor of Theology, PhD in Theology. Tambov Theological Seminary, Rector (Tambov, RF).

Kliment (German M. Kapalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of History, PhD in Theology. Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Chairman (Moscow, RF); Kaluga Theological Seminary, Rector (Kaluga, RF).

Alexander N. Uzhankov, Doctor of Philology, PhD in Cultural Studies, Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, Member of the Bureau of the Scientific Council of the Russian Academy of Sciences for Natural and Cultural Heritage, Member of the Science Council of the Ministry of Culture of the Russian Federation. Moscow State Institute of Culture, Vice-Rector for Research, Head of the Department of Literature and Linguistics (Moscow, RF).

Viktor A. Livtsov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of Culture of the Russian Federation, Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, member of the Expert Council of the Higher Attestation Commission for History under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. Central Russian Institute of Management - branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Deputy Director (Orel, RF).

Sergey I. Resnyansky, Doctor of Historical Sciences, Professor, Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, Member of the Expert Council for Theology of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "Peoples' Friendship University of Russia", Professor of the Department of Russian History (Moscow, RF).

Dmitry Yu. Leskin Archpriest, Doctor of Philosophy, PhD in Theology, Associate Professor, Honorary Worker of General Education of the Russian Federation, Honored Worker of Education of the Samara Region. Volga Academy of Education and Arts named after St. Alexis, Metropolitan of Moscow, Rector (Samara, RF).

Sergiy (Vitaly V. Akimov), Archimandrite, Doctor of Theology, Professor (Minsk, Republic of Belarus).

Serapion (August E. Mitko), Hegumen, Doctor of Theology, PhD in Philosophy. Synodal Missionary Department of the Russian Orthodox Church, Deputy Chairman (Moscow, RF).

Nikolai V. Medvedev, Doctor of Philosophy, Professor. Derzhavin Tambov State University, Head of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of History, World Politics and Sociology (Tambov, RF).

Aleksei Yu. Ilin, Doctor of History, Professor. Tambov Branch of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Director (Tambov, RF).

Irina V. Naletova, Doctor of Philosophy, Professor. Derzhavin Tambov State University, First Vice-Rector (Tambov, RF).

Irina Yu. Bezukladova, Doctor of Philology, Associate Professor. Derzhavin Tambov State University, Director of the International Relations Department (Tambov, RF).

Lyudmila Ye. Khvorova, Doctor of Philology, Professor. Derzhavin Tambov State University, Head of the Russian Language Department, Faculty of Philology and Journalism (Tambov, RF).

Natalia V. Sorokina, Doctor of Philology, Professor. Derzhavin Tambov State University, Department of Russian and World Literature, Journalism, Faculty of Philology and Journalism (Tambov, RF).

Viktor Lisyunin, Archpriest, PhD in Theology, PhD in History. Tambov Theological Seminary, Deputy Head of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Antony Dik, Deacon, PhD in History, Associate Professor. Derzhavin Tambov State University, Head of the Theological Department; Tambov Theological Seminary, Senior Lecturer of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Inna V. Allenova, PhD in History, Associate Professor. Tambov Theological Seminary, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Elena V. Grudinina, PhD in Philology. Tambov Theological Seminary, Vice-Rector for Research (Tambov, RF).

Petr N. Evtikhiev, PhD in Pedagogy, Associate Professor. Tambov Theological Seminary, Head of the Philological and Church Practical Disciplines Department (Tambov, RF).

Tatiana V. Ryakhovskaya, PhD in Philosophy. Tambov Theological Seminary, Deputy Head of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Vera D. Orlova, PhD in History, Associate Professor. Tambov Theological Seminary, Freelance Consultant (Tambov, RF).

СОДЕРЖАНИЕ

Теология и религиозная философия

Гусев Дмитрий Алексеевич, Потатуров Василий Александрович, Суслов Алексей Викторович

Православие и национальная идея, или От личного изменения к преобразованию общества 14

Священник Дмитрий Юрьевич Дегтярев

Использование епископом Евсевием Кесарийским термина «безбожник» (ἄθεος) в апологетическом трактате «Евангельское приуготовление» против эллинской философии 39

Коденев Максим Алексеевич

Секулярный миф: «духовность» и «религиозность» в рекламе 58

Историческая теология и отечественная история

Ливцов Виктор Анатольевич

Орловские архипастыри – просветители и наставники и их посмертная судьба 69

Протоиерей Александр Витальевич Берташ

Пюхтицкий Успенский монастырь в контексте церковно-государственных отношений в Эстонии (1917–1940) 82

Священник Виталий Юрьевич Щербаков, Алленова Инна Викторовна

Генезис Евангелия от Луки: к вопросу о месте, времени написания и личности адресата 101

Протоиерей Владимир Александрович Сергунин

Краткий обзор истории и современного состояния Древних Восточных (Нехалкидонских) Церквей 118

Церковно-практические науки

Митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев Сергей Иванович)

Духовно-нравственная и социальная проблематика
в гомилетическом наследии тамбовского периода (1910–1912 гг.)
священномученика Кирилла (Смирнова).....133

Священник Виталий Александрович Коллантай

Предмет науки церковного судебного процесса.....150

Священник Алексей Николаевич Злобин

Проповедь как форма пастырской коммуникации с приходом:
на примере архипастырского служения митрополита
Антония (Блума).....162

Иеродиакон Савватий (Никитин Сергей Викторович)

Возможности использования педагогического потенциала
православной воскресной школы в процессе формирования
исторического мышления учащихся.....179

Духовная словесность

Грудинина Елена Валерьевна

Русский язык как основа духовной культуры российской нации191

Священник Дмитрий Николаевич Артёмкин

Проблема рецепции устного апостольского предания
в доникейской церковной письменности.....208

Цырельчук Константин Андреевич

Praefatio анафоры святителя Василия Великого
(герменевтика русских переводов XX–XXI вв.)231

CONTENTS

Theology and Religious Philosophy

Dmitry Gusev, Vasiliy Potaturov, Aleksey Suslov

Orthodoxy and the national idea: from personality change
to social transformation 14

Dmitrii Degtiarev, Priest

The use of the term “Atheist” (ἄθεος) by bishop Eusebius
of Cesaria in the apologetic treatise “Preparation for the Gospel”
against Hellenic philosophy 39

Maksim Kodenev

Secular myth: “spirituality” and “religiosity” in advertising 58

Historical Theology and National History

Viktor Livtsov

Orel archpastors – enlighteners and mentors and their
posthumous fate 69

Aleksandr Bertash, Archpriest

Pühtitsa Assumption Convent in the context of relations
between Church and state in Estonia (1917–1940) 82

Vitaly Shcherbakov, Priest, Inna Allenova

The genesis of the Gospel of Luke: on the place, time of writing
and the personality of the addressee.....101

Vladimir Sergunin, Archpriest

A brief review of the history and current state of the ancient
Oriental (Non-Chalcedonian Churches)118

Church-Practical Sciences

Feodosy (Sergey Vasnev), Metropolitan of Tambov and Rasskazovo Spiritual, moral and social problems in the homiletic heritage of Holy Martyr Kirill (Smirnov) during the Tambov period (1910–1912)	133
--	-----

Vitaly Kollontai, Priest The subject of the science of ecclesiastical litigation	150
--	-----

Aleksey Zlobin, Priest Sermon as a form of pastoral communication with the flock: the case of the archpastoral ministry of Metropolitan Antony (Bloom)	162
--	-----

Savvaty (Sergei Nikitin), Hierodeacon Possibilities of using pedagogical potential of the Orthodox Sunday school in the process of forming historical thinking of students	179
--	-----

Spiritual Literature

Elena Grudinina Russian language as the basis of spiritual culture of the Russian nation	191
---	-----

Dmitry Artemkin, Priest The problem of the reception of the oral apostolic tradition in the Donikea Church writing	208
---	-----

Konstantin Tsyrelchuk Praefatio of anaphora of St. Basil the Great (hermeneutics of Russian translations of the 20th – 21st centuries.....	231
---	-----

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 140.8



<https://elibrary.ru/hrctay>

ПРАВОСЛАВИЕ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ, ИЛИ ОТ ЛИЧНОГО ИЗМЕНЕНИЯ К ПРЕОБРАЗОВАНИЮ ОБЩЕСТВА

Гусев Дмитрий Алексеевич

доктор философских наук, профессор
кафедры философии Московского
педагогического государственного
университета, профессор кафедры
социально-гуманитарных дисциплин
Московского университета имени
С. Ю. Витте, профессор кафедры
социально-гуманитарных, экономических
и естественнонаучных дисциплин
Института права и национальной
безопасности Российской академии
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
111123, Россия, Москва,
Шоссе Энтузиастов,
д. 82/2, к. 1, кв. 19
E-mail: gusev.d@bk.ru
ORCID: 0000-0002-7078-4010

Потатуров Василий Александрович

кандидат исторических наук, профессор
кафедры социально-гуманитарных
дисциплин Московского университета
имени С. Ю. Витте
142703, Россия, Московская область,
г. Видное, ул. Советская, д. 2б, кв. 2
E-mail: vpotaturov@mail.ru
ORCID: 0000-0002-0101-7758

Суслов Алексей Викторович

кандидат философских наук, доцент
гуманитарного факультета Российского
государственного социального
университета, доцент кафедры социально-
гуманитарных дисциплин Московского
университета имени С. Ю. Витте
140105, Россия, Московская область,
г. Раменское, ул. Коммунистическая,
д. 17, кв. 120
E-mail: suslov.aleksei@mail.ru
ORCID: 0000-0002-5952-9836

Для цитирования: Гусев Д. А., Потатуров В. А., Суслов А. В. Православие и национальная идея, или От личного изменения к преобразованию общества. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_14. EDN: HRCTAY // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 14–38.

Аннотация

Поиск национальной идеи России является актуальной задачей современной общественной мысли, находится на стыке социально-политических, философских и религиозных интеллектуальных построений. Вопрос о том, может ли Православие быть такой идеей, является дискуссионным. Один из ответов на него – утверждение, согласно которому – не может, но не только и не столько по причине многонационального характера российского государства, сколько по причине внесоциального на первый взгляд содержания христианского учения, главным элементом которого является идея сугубо личной ответственности человека и личного же его спасения, понимаемого в трансцендентно-мистическом измерении, в то время как национальная идея предполагает осуществление некоего глобального, коллективного, земного, имманентного проекта – и социально-экономического, и политического, и культурного.

В статье предпринимается попытка с различных сторон обосновать положение о том, что христианское мировоззрение, характеризуясь явно и ярко выраженной экзистенциальной и трансцендентной направленностью, имеет не менее представленное социально-имманентное содержание, увидеть которое, однако, возможно, только отказавшись от светских и секулярных, материалистических и атеистических, сциентистских и позитивистских, искаженных и карикатурных его интерпретаций. Авторы приходят к выводу, согласно которому, при соблюдении вышеуказанных условий, возможно утверждать, что именно православное христианство

обладает необходимым потенциалом для того, чтобы быть действительной национальной идеей – объединяющей, сохраняющей, защищающей, возвышающей и одухотворяющей – для современного российского общества.

Ключевые слова: Православие; национальная идея; христианство; светское государство; секулярность.

Введение

Данная статья является, с одной стороны, самостоятельным исследованием в смысловом поле обозначенной в аннотации проблематики, а с другой стороны, она является своего рода критическим продолжением и полемическим переосмыслением ранее опубликованной статьи одного из авторов [1], посвященной вопросу о том, может ли православное христианство быть национальной идеей современного российского общества.

Со времени работы над указанной ранее опубликованной статьей прошло несколько лет. За это время взгляды автора претерпели существенные изменения, и в данной статье он вместе с соавторами и коллегами вступает в самополемику, пересматривая прошлую аргументацию и сделанные выводы. Основным выводом статьи [1] являлось утверждение, согласно которому Православие не может являться национальной идеей, не только и не столько из-за многонационального характера современного российского государства, сколько по причине того, что одно из главных положений христианского мировоззрения – идея личного спасения, которая является в своей основе антиколлективистской, или индивидуалистической. Кроме того, в статье утверждалось, что национальная идея по своей природе может и должна быть сопряжена с имманентным миром, в то время как христианское учение говорит о спасении, понимаемом в мистически-трансцендентном измерении.

Основная часть

В контексте нынешнего исследования отметим, что сделанные ранее выводы продиктованы не чем иным, как *религиозной безграмотностью*, которая часто понимается и принимается в качестве

некоего само собой разумеющегося положения дел – естественного и «правильного». Здесь сделаем замечание, что, говоря далее о религии, будем подразумевать под ней христианство, т.к. религия (лат. *re* – возвратная частица, *ligare* – связь), в собственном смысле этого слова, представляет собой *восстановление утраченной связи* имманентного и трансцендентного мира, временного и вечного, человека и Бога, или – *возвращение блудного сына*; а такого рода *восстановление* и *возвращение* мы находим именно и только в христианстве и ни в одном другом из множества мировоззренческих учений, которые часто называем «религиями». Под христианством будем подразумевать Православие как исторически первую, а значит, аутентичную его форму.

Обратим внимание на то, что, как можно говорить, например, о *правовой безграмотности*, или *экономической безграмотности*, или еще какой-нибудь безграмотности человека, так же (и тем более) можно говорить о *религиозной безграмотности*, которая во многом является причиной ошибочных, неправильных, искаженных представлений современного человека (и не только современного) о религиозном сознании.

Различного рода рассуждения, выводы и «аргументы», направленные на критику религии и клерикальных взглядов, – со стороны человека светского, или атеистически настроенного – проистекают именно из простого *незнания* им основополагающих постулатов религиозного мировоззрения. Более или менее явный сторонник материализма и атеизма, или позитивизма и апатеизма (что, по сути, является тем же атеизмом), думая, что «успешно» полемизирует с христианскими идеями, на самом деле полемизирует не с ними, а со своими карикатурными представлениями о них, почерпнутыми из таких же карикатурных – материалистических, атеистических, сциентистских – источников.

Одним из основных проявлений религиозной безграмотности, а в результате – и общефилософской, как ни странно это прозвучит на первый взгляд, является восприятие религии как *культурно-исторического феномена*. Когда в явном или неявном виде мы говорим и мыслим о религии как о культурно-историческом феномене, то сразу же становимся на точку зрения материализма, атеизма, эволюционизма, синергетизма, эмерджентизма, физикализма (в решении психофизической проблемы) и сциентизма: если религия

представляет собой такой феномен, то это значит, что религиозные сюжеты, события Священной истории представляют собой плод нашего сознания, вымысел, фантазию, миф, «красивую сказку» – так же, как произведением человеческого ума являются философские учения и художественная литература; не случайно же в историческом и культурологическом дискурсе обычно в одном ряду упоминаются и идут такие формы духовной культуры, как *наука, религия, философия, искусство*. Что это как не проявление эволюционизма?

Постепенное самоусложнение материальных структур в грандиозной синергетической и эмерджентной эволюции мироздания привело к появлению жизни, человека и далее – духовной культуры, или области идеального, которая, хотя и превосходит по уровню организации свой «материальный носитель», тем не менее производна от него и в конечном итоге редуцируема к нему, т.к. не обладает автономным от него, субстанциональным существованием. Относительно возможного здесь возражения о том, что такого рода понимание идеального является материалистическим, но в классическом философском идеализме, например, гегелевском, искусство, религия и философия – формы абсолютного духа, следует сказать, что в данном случае мы имеем тот же, по сути, эволюционизм, только пантеистического толка, в силу чего этот идеализм ближе к материализму-атеизму, чем теизму-креационизму, который «наиболее последовательный в анализируемом отношении вариант объективного идеализма» [2, с. 96].

Однако с наименьшими основаниями возможно утверждать обратное: религиозные персонажи и сюжеты не культурно-исторический феномен, религиозные идеи не порождение человеческого сознания – они отражают *реальность как таковую*, события Священной истории – это то, что происходило и происходит *в действительности*; не человек создал Бога, а Бог создал человека, душа не эмерджентный эффект, личность находится вне смертности тела, небытия нет, но есть продолжение бытия, и всех нас ждет главный экзамен, независимо от того, хотим мы того или нет, готовимся к нему или не готовимся. Если же современному человеку кажется, что данное утверждение «отдает мракобесием», то это автоматически означает, что он, так или иначе, явно или неявно, рационально или стихийно стоит на позициях материализма и атеизма, даже если не декларирует этого и даже, возможно, не осознает.

Важно то, что ни первую, ни вторую мировоззренческую позицию *невозможно никакими способами ни подтвердить, ни опровергнуть*, и с этим утверждением вынуждены будут согласиться все – материалисты и идеалисты, атеисты и верующие, а также философы, ученые, богословы и даже апатеисты и позитивисты – те, кому, по их собственному признанию, *все равно*. Получается, что два противостоящих друг другу воззрения находятся в отношении *изостении* – истинностного равносилья, и говорить о правдоподобии и достоверности как одной, так и другой парадигмы можно *ровно на пятьдесят процентов*. Эта изостения и является своеобразным *философским кодексом чести*, соблюдать который означает всегда иметь в виду дихотомию обозначенных выше позиций и исходить из нее в процессе любого интеллектуального построения [3]. Если же представитель философского знания полагает, например, светскую философию более предпочтительной перед философией религиозной, то он сознательно или бессознательно нарушает фундаментальный логический закон тождества, «округляя» пятьдесят процентов до большей величины или даже ста процентов и, следовательно, отождествляя нетождественное ($50 \neq 100$).

Итак, восприятие религиозных объектов и сюжетов в качестве культурно-исторического феномена есть проявление религиозной безграмотности и философской недобросовестности. Другие утверждения этого же дискурса, например относительно религиозной системы представлений как проявления религиозной безграмотности, – тема иного, не менее важного и интересного исследования. Здесь же только отметим, что возможной причиной такой безграмотности является колоссальный разрыв и перекося между научным и религиозным народным просвещением, светским и теологическим образованием, сформировавшиеся в течение нескольких десятилетий истории советского государства – светского, или секулярного. Хотя правильнее было бы говорить не о перекося, а об отсутствии религиозного просвещения и теологического образования, что и привело к такому положению дел, когда мы действительно знакомы с основными научными представлениями, идеями, теориями и картинами мира, но вместо знакомства с действительными религиозными идеями знаем только, как правило, карикатурные их интерпретации [4].

В результате светский человек вполне может глубоко ошибаться и заблуждаться, даже не зная об этом, когда думает, например,

что теизм, пантеизм и политеизм – *это все теизм*; провиденциализм – разновидность фатализма; религиозные таинства мало чем отличаются от магического мистицизма; быть рабом Божиим – это как-то унижительно для человека, *который звучит гордо*; верующий человек, смиренный и кроткий – несчастный и забытый; религиозные заповеди – это система мрачных запретов и ненужных ограничений; религия способствует инфантилизму, учит покорности и несовместима со свободомыслием; научные представления о мире несовместимы с религиозными идеями, наука Нового времени рождалась в борьбе с Церковью, а отцы-основатели новой науки (Коперник, Галилей, Ньютон и др.) – представители деизма и т.д.

Той же религиозной безграмотностью и светской самонадеянностью объясняются утверждения из прошлой статьи одного из авторов [1], в которой утверждался асоциальный характер христианского учения, в силу которого оно будто бы не может быть основанием национальной идеи. Авторы не могут утверждать, что в настоящее время являются религиозно грамотными, скорее, наоборот – они знают о религиозном мире только то, что ничего о нем не знают; но такое знание, по Сократу, является положительным, т.к. раньше нам казалось, как, наверное, и многим нашим соотечественникам, занимающимся светской наукой, что мы знаем о религиозном сознании если не все, то достаточно для того, чтобы смело и обоснованно рассуждать о нем.

Итак, является ли христианство не социальным, а экзистенциальным учением о мире и человеке, характеризуется ли оно асоциальностью? На первый взгляд – несомненно: в проповеди Богочеловека Иисуса Христа мы не найдем ни одного социального сюжета – обличения несправедливости, классового неравенства, расслоения общества, частной собственности на средства производства, эксплуатации, угнетения, тирании власти, а также политической борьбы, возмущения наличием униженных и оскорбленных, призывов к переустройству социально-экономической реальности на новых «разумных и правильных» основаниях.

Евангелие действительно не социально, или асоциально, потому что оно принципиально христоцентрично и антропоцентрично. Что же мы находим в христианском Благовестии вместо социальной проповеди? Проповедь поврежденного, несчастного, заблудшего, помраченного, смертного человека, который своими собствен-

ными силами не в состоянии изменить себя, исправить свою жизнь, преодолеть смерть, но к которому, по великой милости и человеколюбью, сошел Господь Бог и протянул ему благодатную руку помощи, ухватившись за которую, человек, *не могущий сам по себе ничего, может все*. «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом – Бог вочеловечился, чтобы человек обожился»¹, – это знаменитое положение святителя Афанасия Великого представляет собой одну из главных идей христианства, говорящую об удивительной возможности для каждого человека и исторической необходимости для человечества обрести бесконечные возможности в обладании самим собой и мирозданием – путем благодатного единения с Богом как началом, причиной и конечной целью всего существующего.

Когда же человек – сам по себе и без Бога, тогда с ним происходит примерно одно и то же – независимо от места и времени, он думает: «И скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12, 19–21). Все намерения, желания, мысли, слова, надежды, цели, задачи, поступки, действия человека, как личного, так и социального характера, обесмысливаются и обнуляются перед одним внешне простым, но на самом деле очень сложным вопросом, на который нет никакого ответа в смысловых координатах светского мировоззрения: *А что дальше?* Если в материалистическом и атеистическом духе ответить – *ничего*, исчезнет полностью и каждый из нас, и все человечество в целом, тогда, действительно, все ныне происходящее с нами становится совершенно бессмысленным, а наша жизнь – «пустая и глупая шутка»² (М. Ю. Лермонтов). Не это ли понимает Андрей Болконский, раненый на поле Аустерлица?

Получается, что человек, живущий на свете и, в принципе, не знающий и не понимающий, *что дальше*, – и несчастен, и безумен, причем одно предполагает другое. Мы видим здесь сюжет, кажется, всецело, антропологический и экзистенциальный, но не является ли он и социально нагруженным одновременно? На-

¹ Афанасий Великий, архиеп. Александрийский, свт. Творения : в 3 т. Москва : Сибирская Благозвонница, 2015. Т. 1. С. 152. Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 8

² Лермонтов М. Ю. Сочинения : в 2 т. Москва : Правда, 1988. Т. 1. С. 185.

полеон, несомненно, – персонаж именно социального и исторического смыслового пространства; и Андрей Болконский пошел на войну в 1805 г., тайно завидуя славе Наполеона, и Родион Раскольников совершил преступление, чтобы «Наполеоном сделаться». Что же делать *такому* человеку, и что делать с *таким* человеком? Христианский ответ – меняться, становиться другим – и своими усилиями, и с помощью Божией одновременно. А Бог разве не может Сам сделать человека другим? Может, но не делает. Почему? Потому что в этом случае человек будет потерян, т.к. при этом исчезнет основное человекообразующее свойство – свобода воли: если человек сам не хочет измениться, его никто и ничто не изменит, точно так же, как больного невозможно вылечить, если он *сам не хочет* своего выздоровления и исцеления. В этом заключается отличие провиденциализма от фатализма, основное положение которого (провиденциализма) заключается в том, что на все воля Божия, но при сохранении воли человека; и провиденциальное понимание всего бытия строится именно на идее диалога и сотрудничества воли Бога и воли человека.

Фундаментальный и вечный философский вопрос «Кто такой человек?» сам, наверное, ведет к вопросу: «Что делать с человеком?» Зачем нам знать, что представляет собой такая-то реальность? По всей видимости, только для того, чтобы понять, что нам делать с этой реальностью. «Но что нам делать с розовой зарей над холодеющими небесами, где тишина и неземной покой, что делать нам с бессмертными стихами?»³ (Н. Гумилев). Что делать нам с нашей жизнью и ее неизбежным и ожидаемым концом? Что нам делать с нашими печалью и скорбями, с нашим унынием и тоской, с нашими страстями и немощами, с которыми *мы не знаем, что делать?* Человека, конечно же, надо изменить, исправить, улучшить, преобразить, но как, каким образом и путем?

В самом вопросе сразу же намечаются и два возможных ответа на него, которые являются противоположными и оппонирующими друг другу: или *сделать* человека лучше (изменение человека извне), или ему *сделаться* лучше (внутреннее изменение). Эти ответы представляют собой два пути, о которых говорит С. Н. Булга-

³ Гумилев Н. Шестое чувство // Слова : сайт. URL: <https://slova.org.ru/gumilev/shestoechuvstvo/> #:~:text=Но%20что%20нам%20делать%20с,Осуждены%20идти%20всё%20мимо%20%20мимо (дата обращения: 05.05.2023).

ков: революционного героизма и религиозного подвижничества [5]. Первый путь исходит из того, что «философы различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»⁴ (К. Маркс), – человек по своей природе не плох и не хорош, тем или иным его делают обстоятельства его жизни («не мы такие, жизнь такая»), которые надо решительно поменять, и в новых социально-экономических, политических и культурных условиях постепенно вырастет человек нового типа.

Революционный героизм – путь *внешнего подвига* – попытка построения нового общества с помощью социального насилия. Однако в какой степени герой-революционер заботится о нравственном и духовном содержании собственной личности? Скорее всего, декабристам, революционным демократам, народникам, социал-демократам и большевикам было чуждо покаяние, вряд ли им было знакомо *сокрушенное, смиренное и плачущее о своих (а не чужих!) беззакониях сердце*. Религиозное подвижничество – путь *внутреннего подвига*, который предполагает, прежде всего, изменение и преображение собственного духовного состояния, «ибо из сердца, – по слову Евангелия, – исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления: это оскверняет человека...» (Мф. 15, 19).

Второй путь исходит из того, что никакие революции и общественные перевороты не сделают человека лучше, а его изменение связано не с преобразованием условий его жизни, а с его собственным, личным, внутренним преображением. Но как мне измениться или преобразиться, если я искренне думаю, что *я хороший*, если я *собой доволен* и *ничего такого плохого не сделал*? А если что *«по мелочи»* и сделал, то вполне могу себя утешить тем, что *все так делают* и даже *больше моего делают*; такое «утешение» и является тем *метафизическим сном* или *обмороком*, от которого человека не способны пробудить никакие революции и общественные переустройства.

Действительно, пока я собой доволен, пока считаю, что кто-то явно хуже меня, никаких шансов на изменение у меня нет. Значит, первое условие моего преображения – это осознание мной своей порочности и негодности, искреннее понимание того, какой я плохой. Но как же мне это понять и осознать, когда я понимаю и осознаю

⁴ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. Москва : Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 3. С. 4.

прямо противоположное? А ведь это только первый шаг, и даже его я не могу сделать. Этот первый шаг или первое условие – *покаяние*.

Следующий шаг – это уже собственно преобразование и изменение, когда я стараюсь измениться, стать другим, начать по-настоящему новую жизнь, начинаю действительную борьбу с самим собой. Этот шаг еще более сложный и трудный. Как же мне сделать его, когда я *не могу* сделать даже первый шаг? Я вообще *ничего сам не могу*. Могу ли не завидовать, не обижаться, не осуждать, не тщеславиться? Не могу. *У меня так получается само собой*. Вспомним знаменитые слова апостола Павла: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Бедный я человек!» (Рим. 7:19–24).

Что же делать? Когда я кругом и везде связан этим «*не могу*», у меня все же остается одно «*могу*», которое намного перекрывает все мои *не могу*. Что это такое? Что я могу? Я *могу* попросить у Господа Бога, ведь Он *может все*. Что попросить? Во-первых, увидеть свое настоящее духовное состояние и ужаснуться увиденному, содрогнуться от него, сокрушиться о себе: «О, горе мне, грешному! Паче всех человек окаяннен есмь, покаяния несть во мне; даждь ми, Господи, слезы, да плачуся дел моих горько» (Канон покаянный ко Господу нашему Иисусу Христу). Во-вторых, прощения моим безобразиям и помощи в моей борьбе с самим собой, со всем плохим во мне, в моем исправлении, изменении, преобразении: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50). Сам я не могу сделать ни первый, ни второй шаг, а с помощью Божией могу сделать и тот, и другой; если, конечно же, искренне хочу этого, а не просто декларативно «заявляю намерение».

Кажется, что первый путь является именно социальным, а второй – внесоциальным, хотя, как этобни удивительно, все получается парадоксальным образом наоборот – социальные потрясения и преобразования не делают человека лучше: на протяжении веков люди пытаются построить «светлое будущее», бушуют революции, переустраивается общество, меняют друг друга общественно-экономические формации, а человек по-прежнему «отчаянно тоскует» (Ф. И. Тютчев). Во втором же случае, если человеку удастся победить самого себя, свои страсти, пороки, грехи и стать другим – стать чище, светлее, добрее, лучше, – то это будет верным залогом

и общественного преобразования, ведь общество (несмотря на все вроде бы «объективные» социальные законы) состоит из людей [6].

Человеческое следование воле Бога и заповедям Его может изменить не только самого человека, но и, без преувеличения, даже весь мир. Преподобный Серафим Саровский говорил: «Стяжи дух мирен, и тогда тысячи душ спасутся около тебя». Согласно словам святого Максима Исповедника, человек может превратить в рай всю землю только тогда, когда он будет носить рай в себе самом. Революционно-материалистический путь предполагает построение земного, или социального, рая без первоначального достижения рая в человеческой душе. С религиозной точки зрения, этот путь является ложным и тупиковым, поскольку внутренний рай может иметь только внутреннее происхождение, а не внешнее. Борьба с несовершенством общественной системы – это борьба со следствием, а не с причиной, которой является человеческое несовершенство и поврежденность. Поэтому сначала человеку надо достичь чистой души, а вслед за этим возможно и изменение внешних условий человеческой и общественной жизни. И действительно, если бы мы стали следовать заповеди любви к Богу и к ближнему (любому человеку), разве не стала бы тогда жизнь человечества намного лучше, чем она есть?

«И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря: Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему: “возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим”: Сия есть первая и наибольшая заповедь; Вторая же подобная ей: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”; На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 35–40). Для светского и атеистически ориентированного гуманистического сознания вполне понятна заповедь, или «императив», «максима» любви к ближнему, но совсем непонятна предваряющая ее заповедь любви к Богу, т.к. для такого сознания сверхъестественного мира в личностном его понимании или «не существует» (атеизм), или «нет никаких доказательств» его бытия (скептицизм).

В данном случае и атеистическому, и скептическому сознанию следует обратить внимание на то обстоятельство, что вторая заповедь – любви к ближнему – *возможна только при условии* выполнения первой заповеди – любви к Богу. Почему? Потому что если «Бога нет», тогда «все в моих руках», и «я лучше всех». На место

провиденциализма приходит антроповолонтаризм – я вполне могу критиковать и осуждать ближнего за то, что он что-то делает или думает не так, «как надо». При этом, разумеется, некому вразумить меня: «И что ты смотришь на сучек в глазе брата твоего, а бревна в твоём глазе не чувствуешь? Или, как скажешь брату твоему: “дай, я выну сучек из глаза твоего”; а вот, в твоём глазе бревно? Лицемер! Вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, *как* вынуть сучек из глаза брата твоего» (Мф. 7, 3–5).

Если же я соотнесу себя не с ближним, а с Богом, то пойму, насколько я негоден и как безосновательно и даже отвратительно мое осуждение ближнего, т.к. я сам такой же, а возможно, много хуже его. «Я бы никогда такого не сделал!» – говорю я про ближнего в «праведном» возмущении и ложной самонадеянности. «А знаешь ли ты, – говорит мне Господь, – что ты сделал намного хуже, чем он, вот – смотри»: и множество безобразий, о которых я не помню или даже не знаю, тут же предстает передо мной во всей своей ужасающей наготе; и тогда я сгораю от стыда и прошу прощения у ближнего за мое превозношение над ним и осуждение его, а на место моей гордости приходит смирение и великодушие.

Здесь происходит то же, как если бы пришлось сравнивать по величине единицу, десятку, сотню и тысячу, например, с миллионом, на котором, как считалось бы, *заканчивается весь ряд натуральных чисел*. Тогда, конечно же, единица *меньше* десятки, а сотня *больше* ее, но *меньше* тысячи, которая *больше* сотни, но *намного меньше* миллиона и т.д. Однако если ряд натуральных чисел не заканчивается на миллионе, а продолжается до бесконечности, то тогда перед лицом бесконечности и единица, и десятка, и сотня, и тысяча, и миллион будут не *меньше-больше* друг друга, а *равны друг другу*, ведь каждая из этих величин бесконечно меньше по отношению к бесконечности ряда натуральных чисел.

Таким образом, если конечный человек сопоставит свои добродетели и пороки не с добродетелями и пороками другого конечного человека, а с бесконечным Божественным совершенством, то он поймет, что все мы – *товарищи по несчастью*, порочные и греховные люди, а на место осуждения ближнего придет милосердие: как я могу осуждать другого, если и сам подсудимый. Как, например, в больнице один больной не станет осуждать другого больного за то, что тот больной, но, напротив, отнесется к нему с сочувствием

и окажет ему посильную помощь; так же и в человеческом общении между людьми установятся не враждебные, а дружественные и братские отношения. Но возможно такое только в том случае, если есть Бог как Совершенный Небесный Отец всех людей, любящий их как своих детей; и только тогда мы друг другу не волки, а *братья и сестры*.

Такой способ духовной работы человека над самим собой и с самим собой, будучи, кажется, сугубо экзистенциальным и внесоциальным, оказывается, по сути, даже более социальным, чем все социальные методологии, потому что именно тогда, когда я *выну бревно из своего глаза*, я узнаю и пойму, *как мне вынуть сучек из глаза моего ближнего*.

В прошлой статье одного из авторов, о которой говорилось вначале, утверждалось, что «в смысловых координатах православного религиозного мировоззрения не может быть поставлен вопрос о социальной ответственности личности» [1, с. 5]. Действительно, такой вопрос не может быть поставлен верующим человеком, потому что он исходит из того, что среди всех грешников «первый есмь аз». Но что изменилось бы, если бы он (данный вопрос) мог быть поставлен и постоянно ставился бы? Мы отчетливо видим, как он ставился на протяжении многих веков, но почему-то «воз и ныне там» — в плане изменения и преображения человека ничего не поменялось за все прошедшие столетия. Однако, если в корне изменить подход со светского на религиозный, возможны действительные изменения: когда человека критикуют, порицают, стыдят, ругают, угрожают и т.п., то тогда, скорее всего, он только больше будет упорствовать в том, от чего его хотят отвратить; но если же, наоборот, он увидит не осуждение и агрессию по отношению к себе, а великодушные и милосердие, тогда есть шанс, что он *очнется и задумается*, по крайней мере, обратит внимание на столь «странное» отношение к нему, которого он совсем «не заслуживает» [7].

Вряд ли кто-то будет оспаривать утверждение, согласно которому как положительные, так и отрицательные человеческие свойства во многом объясняются наследственностью, которая выступает в качестве одной из их причин. Обратим внимание: если человек может наследовать от своих родителей и прародителей не только физические качества (цвет глаз, форму носа, состав крови и т.п.), но также психические (темперамент, характер, память, воображе-

ние и т.п.) и даже умственные способности, таланты и дарования, то возможно ли утверждать, что он не может наследовать особенности их духовного состояния?

Мы отчетливо видим, как маленький ребенок может быть уже предрасположенным к какой-нибудь определенной страсти (или, наоборот, добродетели). Один, например, почему-то жаден (или щедр), другой завистлив (или не завистлив), третий раздражителен (или спокоен), четвертый чрезмерно обидчив (или совсем не обидчив) и т.д. Возможно ли объяснить эти качества наследственностью? По всей видимости, следует ответить утвердительно, только это будет наследственность особого рода.

В религиозном мировоззрении есть понятие *родовых грехов*, или утверждение о том, что *дети отвечают за грехи родителей*, которое, однако, не следует понимать буквально: кто-то из моих предков совершил некое греховное действие, непосредственно за которое я несу ответственность спустя десятилетия. Грех есть духовная рана, подобная ране физической; и как физическая рана приводит к физическому повреждению, так и духовная рана – грех – приводит к духовному повреждению. Только физическая рана, как правило, наносится человеку извне: если он находится в здравом уме и в твердой памяти, то не будет наносить сам себе физические ранения. Духовная же рана – всегда и везде – наносится человеком самому себе сознательно, по свободной воле, когда он в том же здравом уме и в твердой памяти! Интересно то, что когда человек ранит себя физически, мы говорим, что он *безумен*; но когда он ранит себя духовно, мы воспринимаем это как что-то нормальное, естественное, само собой разумеющееся, потому что и сами постоянно совершаем духовное «членовредительство». Из этого следует только то, что мы все изначально *безумны*, испорчены, повреждены, находимся не в естественном своем состоянии, в котором должны были бы находиться, а в противоестественном, при этом будучи уверенными, что находимся в состоянии естественном и *все нормально*.

Как в масштабах всемирно-исторических первородный грех стал причиной повреждения всей человеческой природы (т.е. не грех первых людей, как таковой, перешел на всех их потомков, а поврежденность, им вызванная и обусловленная), так и грехи родителей приводят к духовной поврежденности, которая наследуется детьми, внуками и правнуками. Однако духовная наследственность,

в отличие от наследственности физической, находится вне детерминистского сценария – по причине наличия свободы человеческой воли: когда я осознаю и понимаю свое духовное состояние и духовную поврежденность, возможно, унаследованную мной, то стою на развилке выбора – сохранить в своей земной жизни эту поврежденность, умножить ее и передать далее своим потомкам, или же бороться с ней, преодолевать ее, менять свое духовное состояние на противоположное, и уже это, отчасти восстановленное, менее поврежденное состояние передать следующим поколениям. Мой выбор, следовательно, заключается в том, стать ли мне очередным звеном в *цепной реакции* передачи греховной поврежденности или же прервать ее на себе.

Понятно, что своими только силами я не в состоянии сделать себя звеном, выпадающим из этой цепной реакции, но молитвенным обращением к Богу – с помощью Его милости и благодати – это вполне возможно. Только о чем именно мне следует молиться, чего просить у Милосердного Господа? Я привычно прошу здоровья, материального благополучия, устройства своих земных, или житейских, дел, а надо бы просить преодоления той самой греховной поврежденности, исправления моего духовного состояния, избавления от помрачения и безумия, в котором я нахожусь, очищения от *всякой скверны*. «Итак не заботьтесь и не говорите: “что нам есть?” или: “что пить?” или: “во что одеться?” Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 31–33).

Почему иногда человек не получает того, что он просит в молитве? Потому что чаще всего просит не о том и не того, что ему полезно, благотворно и спасительно. Ведь, как правило, в первую очередь я прошу о материальном, и только потом о духовном, переворачивая все с ног на голову. В одной из своих лекций профессор богословия А. И. Осипов приводит такой пример: переверните человека кверху ногами и подержите так некоторое время, и он погибнет, хотя ему не нанесено ни малейшей царапины, потому что такое положение его является противоестественным и губительным. Когда мы меняем местами наши материальные и духовные устремления, мы не только не получаем того, чего хотим, но и погибаем. Я прошу о том, что кажется мне нужным и полезным, в то время

как оно мне не нужно и даже вредно, в силу чего такая моя просьба и не исполняется. Например, я могу просить о богатстве, будучи в плену сребролюбивой страсти: можно ли мне давать богатство? Нельзя, т.к. если просьба моя будет исполнена, мне станет не лучше, а только хуже, ведь, получив желаемое, я почти сразу же спрошу: «А почему не больше?» Поэтому надо просить в данном случае об избавлении меня от сребролюбия и, при условии избавления меня от этой страсти, даваемое мне богатство пойдет мне не во вред, а на пользу. Но как раз об избавлении от сребролюбия я не прошу и в результате не получаю желаемого. Или я могу просить о хорошей жене, будучи в плену блудной страсти. Можно ли мне давать хорошую жену? Нельзя, т.к. при исполнении такого желания я погублю и ее, и себя; значит, прежде всего, надо просить об очищении меня от страсти блуда. Когда я буду избавлен от нее, тогда мне можно будет дать хорошую жену – на благо и мне, и ей, и всему миру. Но ведь именно об избавлении меня от данной пагубы я и не прошу, в силу чего не получаю желаемое. Поэтому «Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33). Приложится, или будет дано все то, о чем мы просим, но только после очищения нашей души; в противном случае ничего не получится, как не получится у человека, например, надеть чистую одежду и оставаться в ней тогда, когда сам он грязный.

Теперь представим себе, что человек, осознав это, молится в покаянии об очищении сердца, исправлении духовного состояния, избавлении от греховной поврежденности и за себя самого, и за своих родителей, и за своих детей; а они, в свою очередь, молятся и за себя, и за него; действительно – «один за всех, и все за одного». Вот здесь и возможен удивительный по своей силе, непостижимый чудесный кумулятивный духовный результат, который, имея исключительно антропологическое и экзистенциальное происхождение, является в такой же степени *результатом социальным*, который превосходит все возможные результаты экономических, общественных, политических реформ и переустройств, которые имели место во всей истории человечества, но так и не привели к появлению нового, преобразованного человека, который был хотя бы немного лучше имеющегося. Здесь можно вспомнить про ветхозаветный город Ниневию, который был помилован тогда, когда *все* население во главе с царем принесло искреннее покаяние в своих грехах

и беззакониях: «И чтобы покрыты были вретисцем люди и скот и крепко вопияли к Богу, и чтобы каждый обратился от злого пути своего и от насилия рук своих» (Иона 3, 8). Однако про такой путь реального социального преобразования и благополучия в смысловом поле внерелигиозного мировоззрения нет ни речи, ни мысли, в результате чего все – в координатах светского сознания и *научного метода* – выдвинутые идеи и предпринятые попытки ни к чему не привели и не приводят на протяжении нескольких тысячелетий истории человеческой цивилизации [8].

Теперь обратимся к тезису о том, что христианское учение говорит о спасении, понимаемом в мистически-трансцендентном измерении, в то время как национальная идея по своей природе может и должна быть сопряжена с имманентным миром. Как это ни удивительно, но христианство говорит человеку о его имманентном бытии не меньше, чем о трансцендентном, хотя в лагере оппонентов традиционно считается, что все религиозные обетования даются именно на отдаленное и посмертное, или потустороннее существование, в силу чего в земной жизни они не обладают сколько-нибудь действенной силой, не играют роли и не имеют значения.

В знаменитом пари Паскаля [9] речь идет о четырех вариантах жизненной навигации человека в зависимости от реального существования или несуществования Бога и человеческой веры в Него или безверия: 1) если Бог существует, и я верю в Него, у меня есть возможность *бесконечного выигрыша*; 2) если Бог не существует, а я верю в Него, то я *ничего не проигрываю и не выигрываю*; 3) если Бог существует, а я не верю в Него, у меня есть возможность *бесконечного проигрыша*; 4) если Бог не существует, и я не верю в Него, я *ничего не выигрываю и не проигрываю*. Понятно, что речь идет о трансцендентном, или метафизическом, выигрыше и проигрыше, по сравнению с которым любой физический выигрыш и проигрыш равен нулю – с этой логикой представители материализма и атеизма вполне соглашались; но поскольку для них не существует трансцендентного, а бытие ограничивается имманентной областью, то *жизненная методология* пари Паскаля им неинтересна. Однако они упускают из виду одно важнейшее обстоятельство: верующий в Бога *выигрывает* уже в земной жизни, а неверующий *проигрывает* в ней, причем несмотря на то, как все обстоит на самом деле относительно действительного бытия Бога. Как такое воз-

можно? Традиционный вопрос светского человека: как это верующий *не проигрывает*, если Бога нет, ведь он всю жизнь постился, молился, воздерживался, получается, напрасно, а мог бы жить как заблагодарассудится? А также: как это неверующий *не выигрывает*, если Бога нет, ведь он жил на белом свете так, как хотел, *ни в чем себе не отказывая*?

Рассмотрим ответ на эти вопросы на примере первой заповеди блаженства: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Заповеди блаженства, данные людям Господом Иисусом Христом в Нагорной проповеди (Мф. 5, 2–12; Лк. 6, 20–23), есть, без преувеличения, заповеди счастья, счастливой жизни, причем не только будущей, трансцендентной, но и здешней, земной, имманентной.

Обратим внимание на то, что система светских, или внерелигиозных (безрелигиозных), ценностей, как правило, является противоположной системе религиозных ценностей; можно также сказать, что система светских ценностей представляет собой перевернутую систему религиозных ценностей, и наоборот. Например, всем хорошо известно светское утверждение, согласно которому нет ничего плохого в том и даже вполне хорошо, когда у человека есть *самоуважение* и *самолюбие*, он имеет *здоровые амбиции*, когда ему не чужда *гордость*; и наоборот – человек без самоуважения, самолюбия, гордости, здоровых амбиций – это несчастный человек, «неудачник», находящийся на «обочине жизни», в то время как его антипод как раз является «успешным», «удачным» и кажется счастливым.

Одна из главных христианских ценностей – это *смирение*, или *духовная нищета*. Что это такое? Это то, что противоположно сказанному выше: духовная нищета представляет собой искреннюю *безамбициозность*, отсутствие самолюбия и гордости. И вот такой человек, или человек смиренный, представляется светскому сознанию «неуспешным», «маргинальным» и, следовательно, несчастным.

Отказываясь от привычки и стереотипных утверждений, внимательно посмотрим на двух этих людей – не лишенного «здоровых амбиций» и безамбициозного – с позиций не религиозного даже, а именно светского сознания. Первый, которому не чуждо самолюбие, самоуважение, определенная гордость и «здоровое» тщеславие, любит, когда его хвалят и, разумеется, хочет, чтобы хвалили, а если недостаточно хвалят, то расстраивается. Когда его критикуют, он

возмущается и негодует, его совсем несложно обмануть и поймать на лести, легко обидеть и вызвать в нем раздражение и так же легко спровоцировать на агрессию и недостойное поведение. Что же получается: данный человек является постоянно *беспокойным*, совершенно *неустойчивым* и сплошь *уязвимым*; можно ли в таком случае назвать его счастливым? Никак нельзя, и даже наоборот, он несчастен.

Теперь посмотрим на человека, которому удалось получить плоды духовной нищеты, или смирения – безамбициозного и негордого, не ведающего самолюбия и не испытывающего тщеславия. Он безразличен как к похвалам, так и к критике, его невозможно обидеть, не получится обмануть и подкупить его лестью, нельзя вызвать в нем раздражение и возмущение, не удастся спровоцировать его на гнев и ненависть. Что же получается? Такой человек как минимум устойчив, спокоен и невозмутим, а как максимум – *неуязвим*, враждебные стрелы не причиняют ему никакого вреда, ни одна не способна поразить его – смирение является *духовной броней*, надежно защищающей его. В то же время первый из рассмотренных выше людей является совершенно *беззащитным* от всевозможных волнений, страстей и нападений, со всех сторон атакующих его.

Теперь зададимся вопросом: кто же из этих двоих людей *благополучен*, кто из них по-настоящему счастлив – горделивый или смиренный? Конечно же, второй. Таким образом, не только с религиозной точки зрения, но и со светских позиций «здоровые», как часто говорят, амбиции являются именно *нездоровыми*, самолюбие, тщеславие, гордость – это не то, что нормально для человека, а как раз то, что для него *ненормально*, что *вредит* ему и *повреждает* его, закрывая путь к полноценной, осмысленной, радостной, спокойной и счастливой жизни. И наоборот, отсутствие амбиций, самолюбия, тщеславия, гордости, т.е. смирение, или духовная нищета, защищает и бережет человека, наполняет его жизнь тишиной, миром, светом и радостью.

Как видим, мировоззренческий жизненный выбор религиозной христианской веры против материалистического и атеистического безверия дарует человеку не только шанс и надежду на бесконечно благое приобретение в вечности, но и, к удивлению представителей материализма и атеизма, многое дает ему уже в нынешней, физической, телесной, земной жизни.

Заключение

Подводя итог, отметим, что утверждение, согласно которому Православие не может быть национальной идеей российского общества по причине индивидуалистического, или антиколлективистского, характера христианской идеи личной ответственности каждого человека перед Богом и, следовательно, личного спасения, проистекает из светского незнания и непонимания основных смысловых координат религиозного сознания. Христианское учение о мире и человеке, будучи, как представляется стороннику секулярной позиции, сугубо антропологичным и экзистенциальным, является не в меньшей степени социально наполненным, хотя его социальная составляющая проявляется совсем не таким образом, к какому имеет интеллектуальную привычку материалистически ориентированное мировоззрение [10].

Жизнь любого человека и человеческого общежития в целом, построенная на свободном следовании благодатным духовным законам, дарованным человеку Богом как Небесным Отцом всех людей, может привести, даже согласно сугубо светской логике, или секулярному дискурсу, и каждого отдельного представителя человечества, и общество в целом к желанному состоянию гармонии, счастья и процветания; а Православие вполне может быть национальной идеей российского общества – объединяющей, сохраняющей, защищающей, возвышающей и одухотворяющей.

Список литературы

1. *Гусев, Д. А.* Либерализм, православие и национальная идея в условиях переходного периода и кризиса современного российского общества / Дмитрий Алексеевич Гусев. – DOI: 10.7256/2409-8728.2015.2.14413 // *Философская мысль*. – 2015. – № 2. – С. 25–62.
2. *Михайлов, К. А.* Философия. В 2 т. Т. 1. Метафилософия. Онтология. Гносеология. Философия и методология науки / К. А. Михайлов, М. В. Грачев. – Москва : Академический проект, 2018. – 659 с. – (Университетский учебник). – ISBN 978-5-8291-2194-5.
3. *Пьяных, Е. П.* Национальная идея для России: версии и проблемы / Елена Павловна Пьяных // *Вестник Уральского государственного университета путей сообщения*. – 2014. – № 3 (23). – С. 30–39.

4. *Гусев, Д. А.* Сбалансированность научного и религиозного просвещения как фактор устойчивого развития общества / Гусев Д. А. // Устойчивое развитие: общество, экология, экономика : материалы XV Международной научной конференции, г. Москва, 28 марта 2019 г. : в 4 ч. – Москва : Московский университет им. С. Ю. Витте., 2019. – Ч. 2. – ISBN 978-5-9580-0443-0. – С. 69–77.

5. *Булгаков, С. Н.* Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / С. Н. Булгаков // Христианский социализм / С. Н. Булгаков. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 138–178.

6. *Биленко, Т. И.* Героизм и подвижничество: проблема выбора / Т. И. Биленко // Булгаковские чтения. – 2007. – № 1. – С. 184–189.

7. *Рахова, Е. Э.* Гуманистический героизм и православное подвижничество / Рахова Е. Э. // Инновационная наука. – 2016. – № 4-4. – С. 73–76.

8. *Щупленков, О. В.* Нравственные императивы русской истории / Щупленков Олег Викторович // NB: Философские исследования. – 2013. – № 7. – С. 241–286.

9. *Паскаль, Б.* Мысли / Блез Паскаль ; пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой. – Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2005. – 336 с. – ISBN 5-352-00848-7.

10. *Бабичева, М. Е.* Православие и русская национальная идея в произведениях В. И. Алексеева / Бабичева Майя Евгеньевна. – DOI: 10.25281/2072-3156-2017-14-6-747-755 // Обсерватория культуры. – 2017. – Т. 14, № 6. – С. 747–755.

Статья поступила в редакцию 17.05.2023.

Статья поступила после рецензирования 23.06.2023.

Статья принята к публикации 07.07.2023.

UDC 140.8

ORTHODOXY AND THE NATIONAL IDEA: FROM PERSONALITY CHANGE TO SOCIAL TRANSFORMATION

Gusev Dmitry

Dr. habil. in Philosophy, Professor

Department of Philosophy

Moscow State Pedagogical University

Professor, Humanities Department

Moscow Witte University
Professor, Humanities and Natural Sciences
Department
Institute of Law and National Security
Russian Presidential National Economy and
State Service Academy
Apt 19, 82/2 Shosse Entuziastov, Moscow,
111123
E-mail: gusev.d@bk.ru
ORCID: 0000-0002-7078-4010

Potaturov Vasilii
PhD in History, Professor
Humanities Department,
Moscow Witte University
Apt 2, 2b Sovetskaya Street
Vidnoe, Moscow Region 142703
E-mail: vpotaturov@mail.ru
ORCID: 0000-0002-0101-7758

Suslov Aleksey
PhD in Philosophy, Associate Professor
Humanities Department,
Russian State Social University
Associate Professor, Humanities Department
Moscow Witte University
Apt 120, 17 Kommunisticheskaya Street
Ramenskoe, Moscow Region, 140105
E-mail: suslov.aleksei@mail.ru
ORCID: 0000-0002-5952-9836

For citation: Gusev D. A., Potaturov V. A., Suslov A. V. Orthodoxy and the national idea: from personality change to social transformation DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_14. EDN: HRCTAY // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 14–38 pp. (in Russian)

Abstract

Conceiving the national idea is a topical issue of present-day Russian social thought. It borders social, political, philosophic and religious constructs. The question whether Orthodoxy can be such an idea is under discussion. One

of the answers “no” is given not for Russia’s being a multinational state but for seemingly “non-social” character of Christian doctrine. Its key element is the idea of one’s purely personal responsibility and salvation understood in transcendently-mystical dimension whereas the national idea implies fulfilling a certain global collective terrestrial and immanent project socially, economically, politically and culturally.

The article aims at multifaceted grounding the thesis that Christian worldview, evidently characterized by existential and transcendental essence, has a clear social and immanent content. The latter can be seen only without secular, materialistic, atheist, science-oriented and positivist distorted caricatured interpretations. Thus it is Orthodox Christianity that has necessary potential to become the national idea that would be uniting, preserving, protecting, heightening and spiritualizing for present-day Russian society.

Keywords: Orthodoxy; national idea; Christianity; secular state; secularism.

References

1. Gusev D. A. Liberalizm, pravoslavie i natsional’naya ideya v usloviyakh perekhodnogo perioda i krizisa sovremennogo rossiiskogo obshchestva [Liberalism, Orthodoxy and the national idea in the conditions of the transitional period and the crisis of modern Russian society]. DOI: 10.7256/2409-8728.2015.2.14413 *Filosofskaya mysl’* [Philosophical Thought]. 2015, no. 2, pp. 25–62. (In Russian).
2. Mikhailov K. A. *Filosofiya* [Philosophy]. Moscow, Academic Project Publ., 2018, vol. 1, Metaphilosophy. Ontology. Epistemology. Philosophy and methodology of science, 659 p. (In Russian).
3. Pyanykh E. P. Natsional’naya ideya dlya Rossii: versii i problem [National idea for Russia: versions and problems]. *Vestnik Ural’skogo gosudarstvennogo universiteta putei soobshcheniya* [Bulletin of the Ural State University of Railway Engineering]. 2014, no. 3 (23), pp. 30–39. (In Russian).
4. Gusev D. A. Sbalansirovannost’ nauchnogo i religioznogo prosveshcheniya kak faktor ustoichivogo razvitiya obshchestva [Balancing scientific and religious education as a factor in the sustainable development of society]. *Materialy XV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii “Ustoichivoe razvitie: obshchestvo, ekologiya, ekonomika* [Proceedings of the 15th International Scientific Conference “Sustainable Development: Society, Ecology, Economics”]. Moscow, Moscow Witte University Publ., 2019, part 2, pp. 69–77. (In Russian).
5. Bulgakov S. N. Geroizm i podvizhnichestvo (iz razmyshlenii o religioznoi prirode russkoi intelligentsii) [Heroism and asceticism (from reflections on the

religious nature of the Russian intelligentsia)]. *Khristianskii sotsializm* [Christian Socialism]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, pp. 138-178. (In Russian).

6. Bilenko T. I. Geroizm i podvizhnichestvo: problema vybora [Heroism and asceticism: the problem of choice]. *Bulgakovskie chteniya* [Bulgakov Readings]. 2007, no. 1, pp. 184-189. (In Russian).

7. Rakhova E. E. Gumanisticheskii geroizm i pravoslavnoe podvizhnichestvo [Humanistic heroism and Orthodox asceticism]. *Innovatsionnaya nauka* [Innovative Science]. 2016, no. 4-4, pp. 73-76. (In Russian).

8. Shchuplenkov O. V. Nравственные императивы русской истории [Moral imperatives of Russian history]. *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical Research]. 2013, no. 7, pp. 241-286. (In Russian).

9. Pascal B. *Mysli* [Thoughts]. St. Petersburg, ABC Classics Publ., 2005, 336 p. (In Russian).

10. Babicheva M. E. Pravoslaviye i russkaya natsional'naya ideya v proizvedeniyakh V. I. Alekseeva [Orthodoxy and the Russian national idea in the works of V. I. Alekseev]. DOI: 10.25281/2072-3156-2017-14-6-747-755 *Observatoriya kul'tury* [Observatory of Culture]. 2017, vol. 14, no. 6, pp. 747-755. (In Russian).

Received 17 May 2023.

Reviewed 23 June 2023.

Accepted for press 07 July 2023.

УДК 276



<https://elibrary.ru/hsokjt>

**ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЕПИСКОПОМ
ЕВСЕВИЕМ КЕСАРИЙСКИМ
ТЕРМИНА «БЕЗБОЖНИК» (ἄθεος)
В АПОЛОГЕТИЧЕСКОМ ТРАКТАТЕ
«ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРИУГОТОВЛЕНИЕ»
ПРОТИВ ЭЛЛИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Священник Дмитрий Юрьевич Дегтярев
аспирант кафедры богословских дисциплин
Сретенской духовной академии
107031, Россия, г. Москва, ул. Большая
Лубянка, д. 19, стр. 3.
E-mail: milan88@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-2803-2699

Для цитирования: Дегтярев Д. Ю., священник. Использование епископом Евсевием Кесарийским термина «безбожник» (ἄθεος) в апологетическом трактате «Евангельское приуготовление» против эллинской философии. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_39. EDN: HSOKJT // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 39–57.

Аннотация

В статье рассматривается использование термина «безбожник» (ἄθεος) в апологетическом трактате «Евангельское приуготовление» по отношению к эллинской философии и ее представителям. В трактате этот термин применяется не только по отношению к эллинской философии, но и к языческой религии в целом. Обвиняя эллинских языческих философов-материалистов в безбожии и характеризуя эллинскую философию как нечестивое и «безбожное суеверие», Евсевий использует данный термин преимущественно в значении незнания истинного и единого Бога. Противопоставляя материализму и языческому многобожию веру в единого Бога таких авторитетных для эллинского языческого общества мыслителей, как Платон и Сократ, кесарийский епископ обращает внимание на то, что христиане подобным же образом верят в единого Бога. Евсевий рассматривает обвинения в безбожии, выдвигаемые против Сократа, Протагора и Анаксагора. Объясняя безосновательность данных обвинений в адрес этих философов, апологет указывает на поверхностность и противоречи-

вость упреков в безбожии от эллинских язычников, которые они адресуют не только христианам, но и своим философам.

В работе представлен анализ аргументации и апологетических методов епископа Евсевия в отношении смыслового употребления термина «безбожник». Рассмотрено восприятие и использование этого термина не только в его трудах, но и в цитируемых им сочинениях иных авторов, в том числе эллинских философов. Показан вклад кесарийского епископа в смысловое развитие упомянутого термина и его трансформацию.

Ключевые слова: епископ Евсевий Кесарийский; апологетика; философия; эллины; Древняя Греция; безбожие; атеизм; трактат «Евангельское приуготовление».

Введение

Термин «безбожие» многозначителен. В языческом античном обществе больше всех в безбожии обвинялись христиане. В связи с этим на протяжении II–IV вв. термин «безбожие» претерпевал смысловую трансформацию и вмещал в себя новые значения и смысловые образы. Если первоначально данное обвинение в адрес христиан заключалось в непочитании императора и языческих богов [1, с. 31–33], то во второй половине II в. у него появился новый смысловой акцент. Христиан стали обвинять в неверности древним традициям и устоям. В частности, эллинские философы упрекали их в предательстве по отношению к мудрости предков, т.е. философии.

Способом культивирования антихристианских народных настроений в языческом обществе были устные речи, которые содержали обвинения и порицания христиан в безбожии. Устный способ обвинения и обоснования вины превалировал над письменной традицией. Написание философских антихристианских трактатов, в которых христиане не просто обвинялись бы в безбожии, но и где данное обвинение утверждалось и обосновывалось в контексте философской полемики, не было распространено среди языческой элиты ни во II в., ни даже в III в.

Однако даже немногочисленные философские антихристианские трактаты оставили значительный след в истории гонений, так как имели цель повлиять на образованную элиту языческого общества. К примеру, развивая обвинение в безбожии в адрес христиан, платоник Цельс (II в.) и неоплатоник Порфирий (III в.) в своих со-

чинениях стремились расширить критику христиан, представить больше оснований и аргументов для обвинения их в безбожии, под которым подразумевалось отступление от эллинских отеческих традиций, устоев, законов и мудрости [2, р. 376–384]. Наиболее мощным антихристианским философским сочинением, побудившим епископа Евсевия Кесарийского написать трактат «Евангельское приуготовление» (далее – ЕП), является сочинение неоплатоника Порфирия «Против христиан», которое дошло до наших дней только в качестве цитат из ЕП. Сочинение Порфирия «на то время было самой мощной и всеобъемлющей интеллектуальной атакой на христианство» [3]. Порфирию приписывают весьма характерное для язычника высказывание о христианах: «Они – нечестивые безбожники, отвергнувшие отечественных богов, благодаря которым держится всякий народ и всякое государство...» [4, S. 101].

Серьезность обвинений требовала от христиан достойной письменной защиты, в силу чего изменялся и характер дискуссии. На критические трактаты образованнейшим христианам того времени необходимо было дать не менее глубокий и проработанный ответ. Поэтому Ориген в трактате «Против Цельса», а позже и Евсевий в трактате «Евангельское приуготовление», не только выступили с апологетикой христианства, но и объяснили причину оставления языческой философии и перехода в христианство (более подробно по обвинению Цельсом и Порфирием христиан и ответам Оригена и Евсевия на данную критику см.: [5, р. 245–246; 6, р. 69, 84; 7, с. 379]). В объяснении этого заключается одна из главных целей написания «Евангельского приуготовления», о чем Евсевий заявляет на страницах трактата¹, а употребление им термина «безбожник» в большинстве случаев обусловлено данной целью.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью анализа методов ведения диалога первых христиан с образованными язычниками для богословской науки в настоящее время. В связи с этим определена цель статьи, которая заключается в анализе употребления термина «безбожник» в трактате ЕП в контексте апологетических методов и аргументов, которые использует епископ Евсевий Кесарийский. Необходимо отметить, что трактат ЕП не переведен на русский язык², и тема использования термина «без-

¹ См. *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. I. II. Passim.

² Переведена только одна из пятнадцати книг – XI трактата.

божник» в ЕП не разработана в отечественных и зарубежных исследованиях, что, в свою очередь, обосновывает научную новизну данной работы. Основным методом, используемым в исследовании, является описательно-аналитический. С его помощью осуществляется последовательный анализ материала, его группировка, определение качественных параметров. Не менее значимым оказывается сравнительно-сопоставительный метод, который позволяет выявить общие и особенные черты апологетических и философских произведений. Цитаты Евсевия, приводимые в работе, переведены автором статьи при помощи ресурса TLG (Thesaurus Linguae Graecae).

Основная часть

В ЕП пятнадцать книг, ни одна из них не посвящена целиком теме защиты от обвинения в безбожии или, наоборот, критике безбожия язычников. Однако термин «безбожие» встречается в трактате неоднократно в контексте аргументации, направленной, с одной стороны, на оправдание выбора христианства в противовес наследию Древней Эллады, а с другой – на обвинение в безбожии эллинских язычников и философов. Евсевий использует в трактате термин ἄθεος сорок один раз³ в различных смысловых значениях, частях речи и склонениях. Данный термин употребляется не только в рассуждениях самого Евсевия, но и в цитируемых им сочинениях других авторов. Трактат ЕП состоит примерно на 71% из цитат произведений различных античных авторов [8, р. 358], и значительная часть случаев употребления термина «безбожник» приходится на тексты, цитируемые Евсеем. Так как автор трактата использует эти цитаты в апологетических целях и зачастую выражает согласие с цитируемыми утверждениями, то в настоящем исследовании целесообразно будет рассмотреть случаи употребления термина «безбожник» не только в его авторском толковании, но и в том значении, которое он имеет в цитируемых в трактате текстах.

³ θεοι (I, 2, 2; IV, 14, 1.), ἄθεοις (VI, 11, 5; VII, 8, 16), ἄθεον (VI, 6, 54; VII, 2, 2; X, 4, 32; XIV, 3, 7; XIV, 19, 10;), ἄθεος (VI, 6, 53; XIV, 14, 9; XIV, 27, 11; XV, 5, 14), ἀθεότης (II, 1, 51), ἀθεότητα (I, 8, 19; I, 10, 3; X, 4, 32; XIV, 26, 8), ἀθεότητι (II, 3, 42), ἀθεούς (II, 3, 42), ἀθεότητος (I, 6, 4; II, 4, 5; II, 5, 4; VI, 11, 83; VII, 16, 8;), ἀθέου (VII, 16, 10; XII, 29, 19; XV, 62, 16), (XII, 49, 15), ἀθέων (II, 3, 13; II, 3, 42; IV, 16, 14; VI, 6, 61; VII, 7, 1; VIII, 13, 7; XII, 50, 1. XII, 49, 15), ἀθέως (VI, 10, 27; XII, 6, 2; XIII, 16, 16), ἀθεωτάτους (VII, 19, 8).

Евсевий употребляет термин «безбожие» по отношению к эллинским философам четырнадцать раз⁴. Несмотря на признание им авторитета некоторых эллинских философов, вся эллинская философия в целом характеризуется автором как «безбожное учение» (ἄθεον λογισμὸν)⁵ по сравнению с христианством. Евсевий критикует ее за смешение с языческой религией⁶, а также за материализм и различные естественные теории, в которых начало творения не имеет разумной Причины и происходит автоматически и непосредственно⁷.

На страницах своего трактата Евсевий чаще всего обвиняет в безбожии представителей античного материализма. Адресно критикуя их, он использует термин «безбожие» тринадцать раз⁸. Об этих философах он высказывается следующим образом: «Некоторые из них предприняли смелое наступление и с откровенной насмешкой излили презрение на всю мифологию своих собственных предков; в то время как другие, уклонившись в учения безбожия (ἄθεότητος), не стояли на традиционных путях [философии], но и не отступали от них полностью, но с целью замалчивания и [прикровенного]

⁴ Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление. I. VIII. 19; IV. XIV. 1; VII. II. 2; II. IV. 5; X. IV. 32 (дважды); XII. XXIX. 19; XIV. XIX. 10; XIV. III. 7; XIV. XIV. 9; XIV. XXVI. 8; XIV. XXVII. 11; XV. V. 14; XV. LXII. 16.

⁵ «[Мы, христиане] полюбив лучшую часть или, скорее, найдя и восстановив то, что единственно истинно, отступили от лжи, не обращаясь, как философы эллинов, к безбожным учениям (ἄθεον λογισμὸν)» (Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление. X. IV. 32).

⁶ Философы, не исповедующие веру в единого Бога, ставятся апологетом в прямое отношение с языческим безбожием. Евсевий утверждает, что вся эллинская философия, и тем более те ее школы, что отрицают божественное, вышли из безбожного язычества и явили собой еще худший образ жизни: «Некоторые... провозгласили солнце, луну и звезды первыми богами и объявили их единственными причинами вселенной. Другие даровали титул богов плодам земли, влажным, сухим и горячим элементам и другим составным частям мира... некоторые задолго до них обожествляли свои собственные страсти и доставляли удовольствие своей богине [любви]. Прочие обожествили тиранов и властителей... Иные снова, став игрушками злых духов и демонов, добивались удовольствий от них через обряды поклонения. Другие [философы-материалисты], которые не могли вынести ничего из этого, представили безбожное (ἄθεον) как нечто гораздо лучше [перечисленного]» (Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление. VII. II. 2).

⁷ К ним Евсевий относит философов милетской, элейской, киренской школ, учеников Эпикура, Демокрита и Метродора Хиосского, которые, по мнению апологета, относят причину к «иррациональному импульсу и спонтанному движению» (Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление. I. VIII. 13).

⁸ Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление. I. VIII. 19; VII. II. 2; VII. XIX. 8, XII. XLIX. 15, XII. L. 1; II. IV. 5; XIV. XIX. 10; XIV. III. 7; XIV. XIV. 9; XIV. XXVI. 8; XIV. XXVII. 11; XV. V. 14; XV. LXII. 16.

объяснения своего собственного учения называли баснями истории о богах, прославляемых среди них и придуманных поэтами, и сказали, что в них скрыты естественные теории»⁹.

Критикуя безбожие материалистов, особое внимание в своем трактате Евсевий уделяет Эпикуру. Он указывает на наличие в его философской системе противоречий, состоящих в недопустимом сочетании исповедования веры в языческих богов и атомистического материализма. Безбожие Эпикура, по мнению Евсевия, выражается в его атомизме, отказе от идеи Божественного Промысла о мире и от идеи разумного замысла при создании мира. При этом апологет критикует данные идеи Эпикура не сам, а использует против него критические выдержки и аргументацию святителя Дионисия Александрийского из сочинения «О природе»¹⁰. Евсевий и святитель Дионисий однозначно сходятся во мнении относительно безбожия Эпикура, хотя у современных исследователей насчет его убеждений доминирует иная точка зрения: «Эпикур определял себя в оппозиции к отъявленным атеистам классического периода, в дошедших до нас сочинениях он настойчиво доказывает существование в высшей степени благословенной, живой и нетленной формы божества. Тем не менее во многих кругах древности существовало предание, что Эпикур сам был атеистом! А в наше время его гедонизм и оппозицию телеологии часто приравнивают к общему безбожию и презрению к традиционной религии» [9, р. 187]. В современной литературе отмечается, что Эпикур был, скорее всего, деистом¹¹.

⁹ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. II. IV. 5.

¹⁰ Данное сочинение свт. Дионисия не сохранилось и дошло до нас только лишь в выдержках трактата Евсевия Кесарийского. Евсевий посвящает цитированию свт. Дионисия целые главы. В основном это цитаты, направленные на дискуссию с материализмом в разных его проявлениях. Так, в VII книге Евсевием используется аргументация свт. Дионисия против тех, кто признает и Бога, и материю вечными первоисточниками мира. Данная точка зрения свт. Дионисием характеризуется как более благоговейная, чем чистый материализм, который порой совмещается с многобожием: «... по сравнению с самыми безбожными (ἀθεωτάτους) язычниками они более благоговейны» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. VII. XIX. 8).

¹¹ А. Ф. Лосев писал, что в его деизме логично согласовывались и его материализм, и вера в богов, и указывал на совсем иные расхождения в философии Эпикура: «Распорядок астрономический или метеорологический не определяется никакими единичными существами, под которыми Эпикур понимает здесь, конечно, богов. Однако полного атеизма здесь не видно, а проглядывает, скорее, какой-то деизм, по которому боги потому и блаженны, что не имеют дела ни с каким миром вещей (X 76–77)» (Эпикур // *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Эллинистически римская эстетика I–II веков /*

Чтобы представить критику атомизма Эпикура в контексте философской дискуссии, апологет представляет читателю святителя Дионисия как «христианского философа»¹². Критикуя атомизм эпикурейцев, святитель задает риторические вопросы, которые призваны продемонстрировать неясность и неочевидность перехода противоположных по своей природе вещей друг в друга¹³. Помимо этого, он утверждает, что все атомы не могут быть одинаковыми, т.к. если бы они были одинаковы, как полагал Эпикур, то при слиянии образовывали бы одинаковые объекты в природе. В подтверждение своих слов им приводятся слова апостола Павла о различии небесных тел¹⁴. Из этого святитель выводит мысль о том, что если все звезды такие разные и не подобны друг другу, то сами собой вне разумного Промысла и порядка они в искусный порядок бы не соединились¹⁵. Также он недоумевает, как из атомов могут получаться такие явления, как разум или душа. В итоге Александрийский епископ приходит к выводу о том, что атомизм Эпикура противоречит всей языческой традиции эллинов [10, с. 114–123].

Причина противоречий Эпикура, по мнению святителя Дионисия и Евсевия, состоит в страхе философа перед обвинением в безбожии со стороны сограждан¹⁶. Этим в трактате объясняется необходимость для него исповедовать многобожие и при этом утверждать противоречивую на первый взгляд философскую концепцию атомистического материализма. Хотя безбожие инкриминировалось как

сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого. Москва : Мысль, 2002. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose009/txt41.htm> (дата обращения: 01.05.2023)).

¹² *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XXII. 17.

¹³ «Или кто может вынести, когда слышит, что этот великий дом, состоящий из неба и земли, и из-за великой и многообразной мудрости, проявленной на нем, называется Космосом, был приведен в порядок атомами, дрейфующими без всякого порядка вообще, и что беспорядок, таким образом, стал порядком? <...> Или как можно поверить в то, что движения и направления, хорошо регулируемые, возникают из-за нерегулируемого дрейфа [атомов]? Или что все гармоничное движение небесных тел получает свое согласие от нестройных и негармоничных инструментов [хаоса]?» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XXV. 1, 2).

¹⁴ 1Кор. (15:41). См.: *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XXV. 6.

¹⁵ Относительно критики неверия Эпикура и его учеников в Промысл святителем Дионисием используется телеологический аргумент, который развивается на протяжении XXV, XXVI, XXVII глав XIV трактата ЕП.

¹⁶ Свт. Дионисий пишет: «Это, однако, было очевидно, что после смерти Сократа он [Эпикур] боялся афинян и, чтобы не казаться тем, кем он был на самом деле, безбожником (ἄθεος), он играл шарлатана и рисовал для них какие-то пустые тени несуществующих богов» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XXVII. 11).

отрицание богов своего народа и государства, и с народной точки зрения интерес, конечно, был сосредоточен только на таких «богоборцах», а не на представителях философского богословия, все же естественные философы античности и софисты старались не провоцировать в свой адрес обвинение в безбожии и нарочно не противоречили народной вере в богов: «В целом мы очень мало слышим об отношении этих философов к [народным верованиям], и само это молчание, несомненно, важно. ...большинство из них уделяло мало внимания этой стороне дела; они были поглощены спекуляциями, которые не противоречили общепринятому мнению» [11, р. 23]. О страхе Эпикура перед обвинением в безбожии говорит также Аттик Платоник (II в.н.э.). Его словами Евсевий еще раз напоминает об Эпикуре в XV книге трактата, где критикует учение Аристотеля о Божественном Промысле: «Ибо, поскольку он [Эпикур] ничего не оставил за пределами мира и не дал своим богам доступа к вещам на земле, он был вынужден [перед согражданами] либо полностью признать себя безбожником (ἄθεος), либо сохранить видимость того, что позволил богам остаться, изгнав своих богов в какое-нибудь подобное место»¹⁷. Данное объяснение причины предполагаемого криптоатеизма эпикурейцев также используется и сегодня [12, р. 131].

Если Эпикур, по мнению Евсевия, был вынужден исповедовать веру в языческих богов, то среди эллинских философов были многие, кто сочетал языческую религию со своей философией. Таких философов апологет также называл безбожниками, т.е. тех, кто не исповедовал веру в единого Бога, но верил в множество других божеств. Обвинение в безбожии как в незнании единого Бога в отношении эллинских философов употребляется четыре раза¹⁸. Среди них фигурируют как философы-материалисты, так и, к примеру, неоплатоник Порфирий, который обвиняется в безбожии в контексте критики Евсевием теософии неоплатонизма. «Друг демонов»¹⁹ – так называет апологет неоплатоника Порфирия. Он увлекался аллегорической экзегезой гаданий и изречений оракулов, а также идеями фатализма. Толкуя изречения Аполлона в своем сочинении «О философии из оракулов», неоплатоник стремился извлечь из них знания о божественных вещах. Евсевий представ-

¹⁷ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XV. V. 14.

¹⁸ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. (X. IV. 32 (дважды), VII. XIX. 8; XII. XLIX. 15).

¹⁹ Там же. IV. VI. 3,4.

ляет предсказания оракулов как плод демонического воздействия на язычников и расценивает практику гаданий как «безбожное суеверие»²⁰, которое не приводит к божественным знаниям, а наоборот, уводит от истинного Бога.

Евсевий в X книге ЕП, продолжая противопоставлять веру в единого Бога безбожию эллинских философов, обвиняет их в плагиате идей и мыслей у варваров, а именно у древних евреев (о том, как Евсевий воспринимает понятие «варвар» в контексте взаимоотношений понятий «эллина» и «еврей», см.: [13, с. 31–32]). Стоит отметить, что в ЕП обвинение эллинских философов в заимствовании мудрости у евреев является одним из центральных нарративов, и с X по XV книгу приводятся примеры данных заимствований. Сравнивая мудрость евреев и философию эллинов, Евсевий polemизирует на страницах трактата в контексте их этнической идентичности, т.е. использует образы эллинского и еврейского народов, сложившиеся преимущественно в эллинской среде (см. более подробно про метод использования этнической идентичности Евсевием в контексте апологетики [5, р. 242, 249; 14, *passim*; 15, р. 251–260]). Более подробно о важности роли темы христианской идентичности в ранней апологетике в целом см. [16, р. 81–104]). За счет демонстрации схожести идей философов и строк из Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета, доказывалась древность и превосходство учения ветхозаветных евреев и новозаветных христиан как их наследников. Евсевий заявляет о том, что те, кто украл мудрость у варваров (т.е. у евреев и других народов, которых эллины называли варварами), не имеют права обвинять этих же варваров в безбожии, так как, одновременно обвиняя в безбожии и пользуясь их мудростью, они свидетельствуют лишь против себя, делаясь сопричастными вине в безбожии²¹.

²⁰ «Доказательством их ненависти к Богу является то, что они [демоны] хотят, чтобы их провозгласили богами... [Демоны] пытаются соблазнить простых [людей] гаданиями и оракулами в качестве приманки и соблазна, и отвлекают их от того, чтобы смотреть на Бога всего мира, и увлекают их в яму полного разрушения в нечестивом и безбожном суеверии (ἄθεον δεισιδαιμονία)» (Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление. VII. XVI. 10).

²¹ «Если некоторые из них по этим причинам предпочли безбожие (ἄθεότητα) поклонению богам, то какое право они имеют больше придирается к нам вместо того, чтобы приветствовать и хвалить нас, потому что, полюбив лучшую часть или, скорее, найдя и восстановив то, что единственно истинно, мы отступили от лжи, не обращаясь, как мудрецы эллинов, к безбожным (ἄθεον) рассуждениям» (Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление. X. IV. 32).

Евсевий, употребляя термин «безбожие», эллинским философам-материалистам и языческим философам ставит в пример Платона²² и Сократа²³ как наиболее авторитетных из эллинских мудрецов, которые утверждали веру в единого Бога и небезосновательно отказывались от безбожия²⁴. Ставя их в пример, Евсевий использует термин «безбожник», чтобы показать, что все остальные философы, которые не верят в единого Бога, являются людьми, не обнаружившими присутствие или следы Творца в творении, а также поверхностно и ограниченно рассуждающими о природе и мире. Так, например, упоминаемый Евсевием в качестве убедительного примера Сократ, по свидетельству Ксенофонта Афинского²⁵ (V–IV вв. до н.э.), почитал за нелепые и глупые разговоры беседы с софистами о космогонии: «...когда даже этот великий философ имел такое мнение о учении о становлении тех, кого я упомянул, я думаю, что мы тоже с полным основанием осуждали безбожие (ἄθεότητα) их

²² Перед тем как опровергать безбожие эллинских философов при помощи цитат Платона, Евсевий утверждает о том, что сам Платон придерживался вероучения древних евреев о Боге и Его Промысле: «...он более логично излагает учение о Боге и провидении, придерживаясь в этом также еврейских догматов (δόγμασι). И сначала давайте посмотрим, как он излагает безбожные (ἄθεων) мнения» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XII. XLIX. 15). Также слово ἄθεων используется в названии 50-й главы, где Евсевий цитирует книгу «Законов» Платона, в которой тот излагает учение эллинских философов-материалистов.

²³ Евсевий ссылается на Сократа как мудрейшего из эллинов (τῶν Ἑλλήνων ὁ σοφώτατος Σωκράτης), чтобы показать несостоятельность и поверхностность людей, отдающих предпочтение естественным наукам перед верой в Бога: «И кроме того, он думал, что их дискуссии о естестве были не просто трудными и даже невозможными, но также безбожными (ἄθεου) и противоречащими законам. Ибо одни утверждали, что богов вообще не существует, а другие, что Бесконечное, или Бытие, или Единое – это боги и все, что угодно, а не те, кто общепризнан» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XV. XLII. 16). Аналогичная мысль Сократа приводится при цитировании Ксенофонта. См.: *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. I. VIII. 16.

²⁴ «Ибо мудрые относят управление мира к любому божеству, которое они считают исходя из своего знания наиболее совершенным и наиболее благотворным по отношению к себе, будучи убеждены, что это работа высшей мудрости и силы [является] поистине божественной; в то время как безбожник (ἄθεότηα) невнимательно относит самое удивительное произведение красоты к случайной встрече и совпадению атомов» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XXVI. 8).

²⁵ Евсевий цитирует отрывок *Ксенофонт*. Памятные вещи. 1. 1. 10. Помимо этого, Евсевий обращается к этому же самому отрывку из «Памятных вещей» Ксенофонта уже в последней XV книге, говоря, что Сократ имел обыкновение заявлять, что те, кто сильно полагался на естественные науки (по слову Сократа «совершенно безбожную (ἄθεου) и ошибочную философию» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XV. LXII. 16)), в вопросах понимания мира были глупы и поверхностны в своем познании, так как тратили время на предметы бесполезные для жизни и до конца непознаваемые.

всех»²⁶. Аналогичное мнение выражает и цитируемый в трактате Платон²⁷. Очевидно, что Евсевий делит философов на тех, кто познал единого Бога, и тех, кто остается в заблуждениях языческой религии. Первых он ставит при этом в пример вторым. Тех же философов, кто не признает ни языческих божеств, ни единого Бога, Евсевий лишь вскользь упоминает уже в другой книге трактата. Цитируя сочинение Псевдо-Плутарха «Мнения философов»²⁸ (см. более подробно: [17, с. 209; 18, passim]), апологет вспоминает Диагора Мелосского, Феодора Киренского и Эвмера Тегейского, которые «полностью отрицают существование каких-либо богов»²⁹, однако при этом полном отрицании божеств Евсевий в безбожии их не обвиняет и данный термин не употребляет. Также апологет не превозносит их за неверие в богов над языческими философами и не выказывает предпочтение ни искаженной вере в многих богов, ни отказу от этой веры в пользу полного неверия.

Эллинские философы – и обвиняемые на протяжении истории своими согражданами в безбожии как отступничестве от языческой веры, и необвиняемые – своей философией «пытались ввести новые идеи божественного, а не полностью упразднить идею божественного» [11, р. 13]. То же самое делали через проповедь Евангелия и ранние христиане, однако они претерпевали за это более сильные гонения, чем эллинские философы, среди которых было немало тех, кто учил о едином Боге. Истоки этого двойственного отношения берут свое начало из времен Сократа, Платона, Аристотеля, которые изменили в эллинском обществе отношение к вере в единого высшего Бога. Как следствие, восприятие «безбожия» претерпело изменение: «Объединенная сила традиционной веры и влиятельного теизма Платона сделала так, что “настоящие” атеисты всегда оставались редким явлением в греческом мире» [11, р. 19]. Хотя

²⁶ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. I. VIII. 19.

²⁷ В отрывке *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. I. VIII. 18. цитируется Платон. Федон. 96.

²⁸ Мнения философов (лат. сокращение “De Placitis Philosophorum”, или просто “Placita” – «Мнения»; составлен ок. 150 г.н.э.) входит в корпус «Моралий» и дошло до нас под именем Плутарха как «Компендия физических мнений философов» в 5 книгах, однако это сочинение принадлежит неизвестному автору (так называемый «Псевдо-Плутарх»). Автор этой работы опирался на утерянную работу философа-перипатетика Аэция. Однако Евсевий, полагая, что данный труд написал именно Плутарх, ссылается на выдержки из этого сочинения как на слова Плутарха. *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XIII. 9.

²⁹ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XVI. 1.

они «скорее расшатывали традиционную религию и мифологию, чем укрепляли ее» [8, с. 661], это помогало раннехристианским апологетам³⁰ апеллировать к их единобожию для защиты от обвинения в безбожии.

Термин «безбожие» употребляется Евсевием в контексте рассуждений об эллинских философах не только чтобы обличить их в неверии или неправильной вере в Бога. В трактате автор вспоминает об обвинениях в безбожии в адрес самих философов, чтобы уличить эллинов-язычников в малообразованности, представить их как не разбирающихся в философии и изгоняющих собственных философов, которых спустя века эллинские язычники будут ставить в пример христианам как образец эллинской мудрости. В частности, Евсевий упоминает Анаксагора, который «первый из греков заявил в своих рассуждениях о первых принципах, что разум является причиной всех вещей»³¹. Хотя Евсевий признает, что за разумом (Νοῦς) Анаксагора кроется абстрактное понятие, а не личный Бог³², но, учитывая древность философии Анаксагора и то, что Νοῦς считается эллинами первым разумным началом мира, он обличает эллинов: «Нельзя не задаться вопросом, как этот человек, будучи первым среди эллинов, кто учил о Боге таким образом, считался афинянами безбожником (ἄθεος), потому что он считал Богом не солнце, а Создателя солнца, и едва избежал побивания камнями до смерти»³³.

Евсевий вспоминает аналогичную ситуацию с обвинением в безбожии от соотечественников в адрес Протагора³⁴: «А что касается Протагора, то сообщается, что его называли безбожным (ἄθεον)»³⁵.

³⁰ Помимо Евсевия, на Платона, Пифагора и Эмпедокла ссылался мч. Иустин Философ. (мч. *Иустин Философ*. I Апология. 17, 20; 44, 59, 60).

³¹ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XIV. 8

³² Евсевий заключает, что «разум» Анаксагора является больше абстрактным понятием, присутствие которого начало обустраивать порядок из хаоса, и такой разум не принадлежит одной Высшей сущности, которая упорядочила этот мир. Далее в доказательство этому в XV главе XIV книги ЕП он приводит цитаты Платона из диалога Федон (*Платон*, Федон, 97 С – 99 D), где Платон, разочаровавшись в философии Анаксагора, критикует его материализм.

³³ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XIV. 9.

³⁴ Протагора обвиняли за софизм, как и Сократа, которого противопоставляет материалистам Евсевий: «Протагор – единственный из софистов, о котором традиция говорит, что он подвергался гонениям из-за своих религиозных взглядов. Однако суд над Сократом действительно принадлежит к той же категории, если смотреть на него с точки зрения обвинителей; Сократа обвиняли как софиста» [11, р. 40].

³⁵ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление. XIV. XIX. 10. Также о репутации Протагора как безбожника Евсевий упоминает в XIV. III. 7.

(Евсевий считал, что Протагор верил в Творца вселенной, хотя современные исследователи утверждают, «Протагор был агностиком, а не атеистом» [19, р. 13].) Данное словоупотребление используется в аргументе, который обращен не столько против чьего-либо безбожия, сколько снова обращает внимание читателя на поверхностную готовность эллинов-язычников обвинять в безбожии даже своих мудрецов. Таким образом Евсевий в ЕП реабилитирует Протагора и Анаксагора, утверждая, что они не являются безбожниками. Напротив, Эпикура за его многобожие, смешанное с материализмом, он упрекает в безбожии и страхе перед обвинением.

Заключение

Термин «безбожие» в Античности был неоднозначным и понимался в разные периоды времени по-разному: людей, обвиненных в безбожии, упрекали и в преступлениях против государства, и в подрыве общественных устоев и порядков, и в отрицании божеств и мистерий, и в стихийных бедствиях по причине нежелания приносить жертвы богам, и в предательстве отечества, и в привнесении непривычных для языческого общества новшеств в языческую религию. Епископ Евсевий в своем трактате употребляет данный термин в большинстве перечисленных смыслов, полемизируя с обвинениями в безбожии, выдвигаемыми против христиан, а также против философов Протагора, Анаксагора или Сократа.

Помимо традиционного для языческого общества употребления термина «безбожник», Кесарийский епископ, критикуя эллинских философов, использовал его в значении неверия в истинного Бога. Данное смысловое употребление термина среди раннехристианских апологетов присутствовало в сочинениях Климента Александрийского, мученика Иустина Философа и святителя Дионисия Александрийского. Однако Евсевий не просто повторил значение данного термина за своими предшественниками, но и привнес свой вклад в его смысловую трансформацию.

Обвиняя в безбожии эллинских философов-материалистов, автор трактата критикует концепции самозарождения Вселенной, а также отрицание разумного замысла в творении мира и промысла Бога о мире, которые также свойственны современным атеистам-материалистам. Термин «безбожник» не употребляется Евсевием

в современном значении «атеист», однако смысловой нарратив критики эллинских материалистов предшествует современному пониманию термина «атеист», когда безбожником называется человек, который в принципе отрицает существование Бога или богов.

Новшеством в раннехристианской апологетике относительно критики эллинских философов у Евсевия является то, что он для аргументации своей позиции относительно обвинения в безбожии активно использовал разнообразные источники и цитаты.

Для обвинения эллинских философов в безбожии как в неверии в единого Бога Евсевий, в отличие от других апологетов, заручается авторитетом таких эллинских философов, как Платон и Сократ. При этом Евсевий с X по XIII книгу трактата показывает, что эллинские философы заимствовали различные идеи у древних евреев. Таким образом, на основании активного использования сочинений античных философов и писателей Евсевий для обвинения в безбожии развивает свой апологетический метод, при помощи которого не только обличает Божиих противников, но и защищает христиан от обвинений в безбожии, показывая, что христиане являются наследникам древних евреев, у которых эллинские философы заимствовали большую часть своего учения, совпадающего с еврейским.

Суждения Евсевия, епископа Кесарийского, являют пример проработанной критики, актуальной на момент написания апологетического трактата, и высокоинтеллектуального ответа образованным язычникам Римской империи, а связанная с ним аргументация отразилась в последующей апологетической литературе [21, с. 441–456; 22, с. 7–46; 23, с. 60–83].

Список литературы

1. *Болотов, В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. В 4 т. Т. 2. История Церкви в период до Константина Великого / В. В. Болотов ; под ред. [и с предисл.] А. Бриллиантова. – Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1910. – 474 с.
2. *Harnack A.* The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. – Grand Rapids, MI : Christian Classics Ethereal Library, 2005. – 436 p.

3. *Gifford E. H.* Preface to the online edition “Eusebius of Caesarea: Praeparatio evangelica (Preparation for the Gospel)”. – URL: http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_00_eintro.htm (дата обращения: 22.02.2023).

4. *Wilamowitz-Möllendorf.* Ein Bruchstück aus des Schrift Porphyrius gegen die Christen // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. – 1900. – Bd. 1.

5. *Frede, M.* Eusebius’ Apoloetic Writings // Apologetics in the Roman Empire : Pagans, Jews, and Christians. – Oxford : Oxford University Press, 1999. – P. 223–250.

6. *Johnson, A. P.* Eusebius’ Praeparatio Evangelica as Literary Experiment // Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism. Abingdon : Routledge, 2016. – P. 67–91.

7. *Морескини, К.* История патристической философии / Клаудио Морескини. – Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. – 864 с. – ISBN 975-5-87245-170-9.

8. *Laurin, J. R.* Orientations maîtres des apologistes chrétiens de 270 ó361. – Rome : Gregorian Biblical BookShop, 1954. – 487 p.

9. *Obbink, D.* The Atheism of Epicurus // Greek Roman and Byzantine Studies. – 1989. – № 30. – P. 187–223.

10. *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского / священник А. Дружинин. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2007. – 352 с. – ISBN 5-89740-154-3.

11. *Drachmann, A. B.* Atheism in Pagan Antiquity. – London [etc.] : Gyldendal, 1922. – 172 p.

12. *Bullivant, S., Ruse, M.* The Oxford Handbook of Atheism. – Oxford : OUP, 2013. – 784 p.

13. *Дегтярёв Д. Ю., свящ.* Методологический замысел использования понятий «эллины», «евреи», «христиане» в трактате Евсевия Кесарийского «Евангельское Приуготовление» / священник Дегтярёв Дмитрий Юрьевич // Вестник Омской православной духовной семинарии. – 2022. – №1 (12). – С. 29–38.

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

15. *Gallagher, E.* Eusebius the Apologist : The Evidence of the Preparation and the Proof // Studia Patristica. – 1993. – № 26. – P. 251–260.

16. *Young, F.* Greek Apologists of the Second Century // Apologetics in the Roman Empire / eds. M. J. Edwards, M. Goodman, and S. Price. – Oxford, 1999. – P. 81–104.

17. Античная философия : энциклопедический словарь. – Москва : Прогресс-Традиция, 2008. – 895 с. – ISBN: 5-89826-309-0.

18. *Burnet, J.* Early Greek philosophy. – 3rd edition. – London : Adam & Charles Black, 1920. – 389 p.

19. *Bremmer, J. N.* Atheism in Antiquity // The Cambridge Companion to Atheism / ed. by M. Martin. – Cambridge : CUP, 2007. – P. 11–26.

20. *Казарян, А. Т.* Атеизм / А. Т. Казарян // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 3. – ISBN 5-89572-008-0. – С. 660–670.

21. *Доброцветов, П. К.* Блаженный Феодорит Кирский (393–466). Лечение эллинских недугов. Слово X. Об истинных и ложных оракулах / Доброцветов Павел Кириллович // Сретенский сборник. – 2019. – № 9/10. – С. 7–46.

22. *Доброцветов, П. К.* Блаженный Феодорит Кирский. Слово XII «О деятельной добродетели» из трактата «Лечение эллинских недугов» / Доброцветов Павел Кириллович. – DOI: 10.54700/diakrisis.2019.4.4.003 // Диакрисис. – 2019. – № 4 (4). – С. 60–83.

23. *Доброцветов, П. К.* Блаженный Феодорит Кирский и его Слово IV «О материи и космосе» из трактата «Лечение эллинских недугов» / Доброцветов Павел Кириллович. – DOI: 10/21638/spbu28.2019.308 // Вопросы теологии. – 2019. – Т. 1, № 3. – С. 441–443.

Статья поступила в редакцию 11.05.2023.

Статья поступила после рецензирования 14.06.2023.

Статья принята к публикации 27.06.2023.

UDC 276

THE USE OF THE TERM “ATHEIST” (ἄθεος) BY BISHOP EUSEBIUS OF CESARIA IN THE APPOLOGETIC TREATISE “PREPARATION FOR THE GOSPEL” AGAINST HELLENIC PHILOSOPHY

Dmitrii Degtiarev, Priest
PhD Student
Department of Theological Disciplines
Sretensky Theological Academy,
building 3, Bolshaya Lubyanka Street
Moscow 19107031

E-mail: milan88@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-2803-2699

For citation: Degtiarev D. Yu., priest The use of the term “Atheist” (ἄθεος) by bishop Eusebius of Caesaria in the apologetic treatise “Preparation for the Gospel” against Hellenic philosophy DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_39. EDN: HSOKJT // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 39–57 pp. (in Russian)

Abstract

The article discusses the use of the term “atheist” (ἄθεος) in the apologetic treatise “Preparation for the Gospel” in relation to Hellenic philosophy and its representatives. In the treatise, this term is used not only in relation to Hellenic philosophy, but also to pagan religion in general. Accusing Hellenic pagan materialist philosophers of atheism and characterizing Hellenic philosophy as impious and “godless superstition”, Eusebius uses this term mainly in the sense of ignorance of the true and only God. Contrasting materialism and pagan polytheism with faith in the one God of such thinkers as Plato and Socrates, authoritative for the Hellenic pagan society, the bishop of Caesarea draws attention to the fact that Christians similarly believe in one God. Eusebius considers the accusations of godlessness leveled against Socrates, Protagoras, and Anaxagoras. Explaining the groundlessness of these accusations against these philosophers, the apologist points to the superficiality and inconsistency of the accusations of godlessness from the Hellenic pagans, which they address not only to Christians, but also to their philosophers.

The paper presents an analysis of the argumentation and apologetic methods of Bishop Eusebius regarding the semantic use of the term “atheist”. The perception and use of this term is considered not only in his works, but also in the works of other authors cited by him, including Hellenic philosophers. The contribution of the bishop of Caesarea to the semantic development of the mentioned term and its transformation is shown.

Keywords: Bishop Eusebius of Caesarea; apologetics; philosophy; Hellenes; Ancient Greece; godlessness; atheism; Preparation for the Gospel.

References

1. Bolotov V. V. *Leksii po istorii Drevnei Tserkvi* [Lectures on the history of the Ancient Church]. St. Petersburg, M. Merkusheva Publ., 1910, vol. 2 The history of the Church in the period before Constantine the Great, 474 p. (In Russian).

2. Harnack A. The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, 2005, 436 p. (In English).

3. Gifford E. H. Preface to the online edition “Eusebius of Caesarea: Praeparatio evangelica (Preparation for the Gospel)”. (In English). Available at: http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_00_eintro.htm (accessed 22.02.2023).

4. Wilamowitz-Möllendorf. Ein Bruchstück aus des Schrift Porphyrius gegen die Christen. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. 1900. Bd. 1. (In German).

5. Frede M. Eusebius’ Apologetic Writings. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, Oxford University Press Publ., 1999, pp. 223-250. (In English).

6. Johnson A. P. Eusebius’ Praeparatio Evangelica as Literary Experiment. *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Abingdon, Routledge Publ., 2016, pp. 67–91. (In English).

7. Moreschini K. *Istoriya patristscheskoi filisofii* [History of patristic philosophy]. Moscow, Greek-Latin Study of Yu. A. Shichalin Publ., 2011, 864 p. (In Russian).

8. Laurin J. R. Orientations maîtres des apologistes chrétiens de 270 a 361. Rome, Gregorian Biblical BookShop Publ., 1954, 487 p. (In French).

9. Obbink D. The Atheism of Epicurus. *Greek Roman and Byzantine Studies*. 1989, no. 30, pp. 187-223. (In English).

10. Druzhinin A., priest *Zhizn’ i trudy sv. Dionisiya Velikogo, episkopa Aleksandriiskogo* [The life and works of St. Dionysius the Great, Bishop of Alexandria]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2007, 352 p. (In Russian).

11. Drachmann A. B. Atheism in Pagan Antiquity. London, Gyldendal Publ., 1922, 172 p. (In English).

12. Bullivant S., Ruse, M. The Oxford Handbook of Atheism. Oxford, OUP Publ., 2013, 784 p. (In English).

13. Degtyarev D. Yu., priest *Meetodologicheskii zamysel ispol’zovaniya ponyatii “elliny”, “evrei”, “khristiane” v traktate Evseviya Kesariiskogo “Evangel’skoe Priugotovlenie”* [The methodological idea of using the concepts of “Greeks”, “Jews”, “Christians” in the treatise of Eusebius of Caesarea “Preparation for the Gospel”]. *Vestnik Omskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary]. 2022, no. 1 (12), pp. 29–38. (In Russian).

14. Johnson A. R. Ethnicity and Argument in Eusebius’ Praeparatio Evangelica. New York, Oxford University Press Inc. Publ., 2006, 280 p. (In English).

15. Gallagher E. Eusebius the Apologist: The Evidence of the Preparation and the Proof. *Studia Patristica*. 1993, no. 26, pp. 251–260. (In English).

16. Young F. Greek Apologists of the Second Century. *Apologetics in the Roman Empire* Oxford, 1999, pp. 81–104. (In English).

17. *Antichnaya filosofiya : entsiklopedicheskii slovar'* [Ancient philosophy: encyclopedic dictionary]. Moscow, Progress-Tradition Publ., 2008, 895 p. (In Russian).

18. Burnet J. Early Greek philosophy. London, Adam & Charles Black Publ., 1920, 389 p. (In English).

19. Bremmer J. N. Atheism in Antiquity. *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, CUP Publ., 2007, pp. 11–26. (In English).

20. Kazaryan A. T. Ateizm [Atheism]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church-Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2001, vol. 3, pp. 660–670. (In Russian).

21. Dobrotsvetov P. K. Blazhennyi Feodorit Kirskii (393–466). Lechenie ellinskikh nedugov. Slovo X. Ob istinnykh i lozhnykh orakulakh [Blessed Theodoret of Cyrus (393–466). Treatment of Hellenic ailments. Word X. About true and false oracles]. *Sretenskii sbornik* [Sretensky collection]. 2019, no. 9/10, pp. 7–46. (In Russian).

22. Dobrotsvetov P. K. Blazhennyi Feodorit Kirskii. Slovo XII “O deyatel'noi dobrodeteli” iz traktata “Lechenie ellinskikh nedugov” [Blessed Theodoret of Cyrus. Word XII “On active virtue” from the treatise “Treatment of Hellenic ailments”]. DOI: 10.54700/diakrisis.2019.4.4.003 *Diakrisia* [Diakrisis]. 2019, no. 4 (4), pp. 60–83. (In Russian).

23. Dobrotsvetov P. K. Blazhennyi Feodorit Kirskii i ego Slovo IV “O materii i kosmose” iz traktata “Lechenie ellinskikh nedugov” [Blessed Theodoret of Cyrus and his Word IV “On Matter and Cosmos” from the treatise “Treatment of Hellenic ailments”]. DOI: 10/21638/spbu28.2019.308 *Voprosy teologii* [Questions of Theology]. 2019, vol. 1, no. 3, pp. 441–443. (In Russian).

Received 11 May 2023.

Reviewed 14 June 2023.

Accepted for press 27 June 2023.

УДК 2-67

СЕКУЛЯРНЫЙ МИФ: «ДУХОВНОСТЬ» И «РЕЛИГИОЗНОСТЬ» В РЕКЛАМЕ



<https://elibrary.ru/hyoioiw>

Коденев Максим Алексеевич
магистр теологии, старший преподаватель
кафедры апологетики
Минской духовной академии
220030, Республика Беларусь, г. Минск,
ул. Зыбицкая, д. 27
E-mail: kodenev.maxim@yandex.by

Для цитирования: Коденев М. А. Секулярный миф: «духовность» и «религиозность» в рекламе. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_58. EDN: NYOIOIW // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 58–68.

Аннотация

Объектом данного исследования является коммерческая реклама, которая анализируется не с точки зрения ее технического исполнения, а с точки зрения ее функций в структуре современной коммуникации. Целью исследования является анализ философско-богословского осмысления феномена рекламы, а также выявление правомерности некоторых аспектов богословской критики современной коммерческой рекламы. Актуальность работы заключается во все большем влиянии средств и способов коммуникации на экзистенциальный мир человека. Происходит как расширение технических средств рекламирования, так и способов вхождения рекламы в повседневную жизнь.

Реклама, выполняя все функции мифа, может рассматриваться как секулярный миф современности: структурирует и упорядочивает мир для потребителя рекламного сообщения, претендует решить все экзистенциальные проблемы потребителя, формирует общий для всех потребителей информации ценностный и смысловой мир. Подчеркивается, что реклама активно использует мифологический и религиозный нарратив как узнаваемые сюжеты массовой коммуникации. Реклама претендует на исполнение квазирелигиозной функции, эксплуатируя как негативные особенности нашего восприятия и эмоциональных реакций (страх, желание обладать, тщеславие, гордыню), так и позитивные (такие как

стремление к совершенству, ответственность, солидарность, чувство справедливости).

В статье представлена развернутая богословская критика рекламы, сложившаяся во второй половине XX – начале XXI века. Сделан вывод о том, что если некоторые богословы и отмечают функциональную схожесть рекламы и религии, то в одном почти все критики рекламы как секулярного мифа едины: в отличие от религии, реклама не заинтересована в финальном удовлетворении человеческих потребностей, выстраивая секулярный миф бесконечного желания, удовлетворяемого здесь и сейчас.

Ключевые слова: религия; секуляризация; массовая коммуникация; реклама; псевдорелигиозность; общество потребления.

Введение

Актуальность исследования. В настоящее время средства массовой коммуникации перестают быть просто способом передачи информации, но оказывают ключевое влияние на мировоззрение потребителей информации. Среди других видов массовой коммуникации реклама занимает особое место: ее отличают повышенная эмоциональность и гипертрофированность образного ряда, концентрированность передачи смысла, активное вовлечение реципиента в коммуникацию с целью оказать влияние на мотивацию, поступки, память человека и др. Исчерпав сугубо секулярные способы воздействия на потребителя, создатели рекламы начали эксплуатировать эмоциональное, смысловое и духовное измерения жизни людей.

Функционально реклама расширяет сферу своего влияния: она не только информирует, но и связывает воедино коммуницирующее сообщество, задает модели поведения и формирует ценностные ориентации индивида и пр. Растущая (реальная или кажущаяся) сфера влияния рекламы на мир и жизнь человека и послужила толчком к тому, что в середине XX века реклама стала предметом философской, социологической и богословской рефлексии. Попытка осмыслить правомерность притязаний рекламы на нечто, лежащее за простым информированием покупателей о товаре, легла в основу данной статьи.

Целью исследования является философско-богословское осмысление феномена рекламы, а также выявление правомерности

некоторых аспектов богословской критики современной коммерческой рекламы. Опираясь на работы христианских теологов и религиоведов, специально посвященных феномену рекламы, в статье отмечается функциональное сходство религии и рекламы, которая, с точки зрения богословской критики, является секулярным мифом. Функционально реклама претендует на формирование идентичности и ценностей сообщества, а также на удовлетворение потребностей индивида в смысле, гармонии и целостности мира. В статье с опорой на богословские работы последних десятилетий, посвященных анализу феноменов массовой культуры, очерчивается скрытый квазидуховный потенциал рекламы.

Основная часть

Восприятие рекламы как мифологии современного общества потребления не ново. Начиная с работ Ролана Барта и Жана Бодрийяра, отношение к рекламной коммуникации становится предметом философской и социологической рефлексии. Барт в своих эссе о мифологии повседневности раскрывает семиотическую составляющую современного мифа (на примере рекламы пеномоющих средств [1, с. 147]). По интерпретации Барта, миф не является уделом доисторических культур, он продолжает формировать дорефлексивные основания социальной картины мира.

На социальные функции рекламы, как опредмечивающей и наши потребности, и наше чувство социальности, также обращает внимание Жан Бодрийяр в одной из своих ранних работ «Система вещей» (1968 г.). Реклама – это инстанция, которая информирует индивида о «его собственных желаниях» [2, с. 180] и, умножая несуществующие отличия, создает структуры и иерархии моделей потребления.

Критика рекламы, с богословской точки зрения, как «религии» современного общества потребления вырастает из интуиций французских мыслителей, однако в 80-е годы XX века обогащается теориями из социальных наук – антропологии и теории коммуникации. Сут Джалли заявляет, что реклама сама по себе есть религия [3; 4], и важнейшая ее функция в индустриальном обществе – придавать значение множеству товаров в мире, в котором истинный смысл уже утрачен. Рекламируемый товар выступает как фетиш,

связь с которым делает обладателя членом сообщества, наделяет его «сакральной» силой и особенными качествами.

Триша Шеффилд не поддерживает отождествление рекламы и религии, но согласна с тем, что в рекламе есть религиозное измерение. Она анализирует рекламу с позиции социологической теории Эмиля Дюркгейма, где реклама является аналогом современного «тотемизма» [5, р. 47]. Реклама (как и религия в теории Дюркгейма) формирует общее мировоззрение, объединяя таким образом людей в сообщество и устанавливая социальный порядок. Согласно теории Дюркгейма, общество, поклоняясь тотему, поклоняется самому себе, потому что само существование общества обусловлено наличием сакральных вещей. Товары и бренды современного общества потребления выступают как «религиозные» тотемы, потому что претендуют на посредничество между «священным». Этим священным в конечном итоге оказывается само общество. Бренды, товары или «звёзды» массовой культуры выступают в качестве вещей, объединяющих индивидов в общество. Им приписывается особый статус ввиду их важнейшей функции – интегрировать индивида в сообщество и поддерживать достаточный уровень солидарности сообщества через отношение к особым выделенным сакральным предметам (в секулярном мифе таковыми выступают товары и бренды) [подробнее см.: 6, с. 239–242].

Влияние рекламы на современное общество даже стало предметом специального доклада папского совета по социальным коммуникациям Ватикана (1997 г.)¹. Отмечая, что сама по себе реклама нейтральна и является лишь инструментом коммуникации, совет отметил и негативные следствия от некорректной рекламы и призвал рекламодателей к социальной ответственности. Реклама часто злоупотребляет негативными сторонами человеческой психологии (зависть, вина, тщеславие, похоть, ненависть к другим и пр.) и тем самым эксплуатирует индивида, создавая несуществующие потребности и формируя модели поведения, направленные исключительно на потребление.

Дальнейшие богословские и философские дискуссии о негативном влиянии рекламы на общество и об использовании рекламиста-

¹ Ethics in advertising (February 22, 1997). URL: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021997_ethics-in-ad_en.html (дата обращения: 10.09.2022).

ми религиозных потребностей людей в целях продвижения товаров или услуг были дополнены и новыми аргументами. В частности, было отмечено, что реклама создает своего рода «религию консюмеризма» (потребления). Причем эта «религия» требует публичного выражения, т.е. публичного потребления товаров и услуг. Разрушительным для личности становится отказ от такого публичного потребления, вызывая чувства социальной изолированности, вины и бессмысленности. А постоянное потребление создает иллюзию борьбы с экзистенциальной бессмысленностью. Также критики рекламы отмечали, что социальные добродетели и ценности, такие как доверие, дружба, справедливость, достоинство, подаются в рекламе исключительно с привязкой к товару. Реклама создает секулярный миф, в котором только обладание или связь с предметом помогают человеку приобрести социальные добродетели. Таким образом, реклама через обращение к трансцендентным ценностям формирует новое мировоззрение, целиком секулярное – моральные добродетели формируются только в посюсторонней сфере, сфере потребления и обладания товаром [7, р. 101–103].

Число рекламных сюжетов, в которых напрямую присутствовали бы религиозные символы и обращения, невелико. Однако это не значит, что мир современной рекламы исключительно светский. Как мы отметили выше, реклама эксплуатирует не столько религиозные феномены, сколько религиозные и экзистенциальные потребности человека. Образы, связанные с религией, остаются в массовой коммуникации: грех и искушение, ангелы и демоны, спасение и преображение – частые темы рекламных сюжетов. Являясь предельно секулярным феноменом, реклама использует уже сложившиеся в культуре модели мира, нарративы, способы восприятия действительности. Религиозные и мифологические сюжеты выводят рекламные обращения из сферы исключительно информирования о функциональных свойствах товара и задают ему дополнительную ценностную и эмоциональную стоимость. Мифологический нарратив, узнаваемые сюжеты и образы сразу воспринимаются целевой аудиторией и интерпретируются в ожидаемых рамках. Реклама заимствует классические мифологические сюжеты. Кратко перечислим основные структурные мифологические схемы:

– мотив борьбы порядка против хаоса, чистоты против загрязненности;

- упорядочивание мира силой, авторитетом или знанием;
- мотив обладания эксклюзивной мощью или властью;
- утеря идеального райского состояния или возвращение к нему;
- мотив запретного плода;
- соблазнение и получение новых (чаще положительных и романтизированных) свойств после уступки соблазну;
- гармония с природой или гармония с искусственной городской/технической средой;
- демонстрация изобилия чувств, эмоций, коммуникаций, вещей, которое свидетельствует об «идеальном» состоянии мира;
- прометеевский бунт против изначального порядка;
- героическое противостояние хаосу, «дракону», времени, неустройству (под героем выступает сам товар или идентифицирующий себя с ним потребитель);
- всепоглощающая сексуальность или Эрос, который связывает людей;
- чудесное превращение, магическая трансформация героя после использования товара;
- искупление вины посредством пользования товаром или приобретения услуги;
- апелляция к эсхатологическим ожиданиям и др.

Это далеко не полный перечень основных мифологических мотивов, которые использует реклама как структурные схемы смысла [подробнее см.: 8, S. 353]. Через обращения к мифологическим и религиозным сюжетам реклама формирует ценностную привязку аудитории к бренду или товару. Рекламу никогда не удовлетворит только информативная сторона коммуникации. Она эксплуатирует потребности человека в смысле, целостности, справедливости, гармонии с собой, другими и миром, духовном росте и трансформации. Современная реклама обнаруживает гораздо больше религиозных аллюзий, чем обычно принято считать. Такие мотивы, как апелляция к священному, отсылки к специфическому опыту целостности, трансцендирования, духовной трансформации, обнаружению смысла в жизни, ощущение окончательного понимания – все это является специфическим экзистенциальным опытом индивида и несет на себе отпечаток выхода за пределы только материального потребления.

Галит Мармор-Лави, Патрисия Стаут и Вей-На Ли предлагают несколько позиций, по которым можно выявить наличие духовного

(в их лексиконе «религиозное» связано с традиционными институционализированными религиями, поэтому они предпочитают термин «духовное». – М. К.) содержания в рекламном сообщении: акцент на самоактуализацию, индивидуальный опыт, ощущение целостного смысла и единства всего живого, создание индивидуальных ритуалов, взятие на себя ответственности за решение, внутренняя трансформация, единство со всеми людьми и др. [9, р. 8–11]. При таком подходе рекламные слоганы, обещающие «внутреннюю гармонию», «ощущение жизни», «преодоление границ», «бесконечность», будут считаться проявлением «религиозного». Такие визуальные маркеры, как идеальные взаимоотношения, изобилие, безупречность, непередаваемый и уникальный опыт, а также путешествия, медитация, сияние или «аура» вокруг рекламируемого товара и др., свидетельствуют, с точки зрения подобного подхода, об апелляции к трансцендентному и могут быть рассмотрены как ложные символы «священного» [например, см. 10].

Заключение

Итак, мы видим попытку навязать восприятие рекламы как религии секулярного общества потребления, которая строится на некой *функциональной* схожести религии и рекламы. Реклама, как и религия: 1) структурирует, космозирует, упорядочивает мир и устанавливает значения; 2) создает, поддерживает и воспроизводит идентичность сообщества, служит посредником с трансцендентным; 3) решает наши экзистенциальные проблемы и удовлетворяет потребность в смысле, одухотворенности, гармоничности и целостности мира.

Богословская критика рекламы указывает на то, что реклама эксплуатирует не только человеческие негативные эмоциональные склонности и реакции, но и вышеперечисленные позитивные. Реклама обещает людям «подлинный» мир, однако не соотносит эту подлинность с миром трансцендентным, а связывает удовлетворение духовных потребностей с посясторонним миром. Реклама заставляет человека желать приобщения не только к чему-то материальному, но и к духовным ценностям. Однако самое главное, что реклама не только не может, но и не заинтересована в окончательном удовлетворении желания. Рекламный миф не только убеждает

нас, что удовлетворять все потребности – это вполне рациональное поведение, но и бесконечно отодвигает момент насыщения. Так, христианское эсхатологическое ожидание, парусия, заменяется бесконечно отсроченным завершением. В самой рекламе закодировано ее вечное устаревание для возбуждения ожидания насыщения. Сама природа общества потребления заинтересована в нашем бесконечном желании без насыщения. Таким образом, реклама как секулярный миф включает в себя и эсхатологическую составляющую, но не соотносит ее с миром трансцендентным, а наоборот, чаще в юмористической форме принижает его и обещает «спасение» здесь и сейчас. В этом и заключается богоборческая тактика воздействия рекламы на потребителя.

Список литературы

1. Барт, Р. Мифологии / Ролан Барт ; пер. с фр. С. Зенкина. – Москва : Академический проспект, 2008. – 351 с. – (Философские технологии). – ISBN 978- 5-8291-0979-0.
2. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. и сопровод. ст. С. Зенкина. – Москва : Рудомино, 2001. – 222 с. – ISBN 5-7380-0038-2.
3. Jhally, S. Advertising as religion: The dialectic of technology and magic / S. Jhally // Cultural Politics in Contemporary America / coll. L. Angus, S. Jhally. – New York : Routledge, 1989. – P. 217–229.
4. Jhally, S. The Codes of Advertising: Fetishism and the Political Economy of Meaning in the Consumer Society. Vol. 20. The Codes of Advertising / S. Jhally. – 1995. – 225 p.
5. Sheffield, T. The religious dimensions of advertising : Religion/culture/critique / T. Sheffield. – New York : Palgrave Macmillan, 2006. – 190 p.
6. Коденев, М. А. Звезды в рекламе как секулярные боги: дюркеймский подход в анализе рекламных коммуникаций / М. А. Коденев // Навуковы пошук у сферы сучаснай культуры і мастацтва : матэрыялы навуковай канферэнцыі прафесарска- выкладчыцкага складу Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў, Мінск, 22 лістапада 2018 г. і 21 лістапада 2019 г. / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў. – Мінск, 2020. – С. 237–242.
7. Knauss, S. “Get to Know the Unknown”: Understanding Religion and Advertising / S. Knauss // Journal of Media and Religion. – 2016. – Vol. 15, № 2. – P. 100–112.
8. Magdanz, J. Spuren des Geistigen: Die Macht des Mythos in Medien und Werbung / J. Magdanz. – Heidelberg : Springer-Verlag, 2011. – 484 S.

9. *Marmor-Lavie, G. Spirituality in Advertising: A New Theoretical Approach / G. Marmor-Lavie, P. A. Stout, W.-N. Lee // Journal of Media and Religion. – 2009. – Vol. 8, № 1. – P. 1–23.*

10. *Данилов, А. В. Феноменология религиозного символа / А. В. Данилов. – Минск : Зорны Верасок, 2010. – 463 с. – ISBN 978-985-6957-34-8.*

Статья поступила в редакцию 23.10.2022.

Статья поступила после рецензирования 09.03.2023.

Статья принята к публикации 06.04.2023.

UDC 2-67

SECULAR MYTH: “SPIRITUALITY” AND “RELIGIOSITY” IN ADVERTISING

Maksim Kodenev

Master of Theology, Senior Lecturer

Department of Apologetics

Minsk Theological Academy

27 Zybetskaya Street

Minsk, 220030, Belarus

E-mail: kodenev.maxim@yandex.by

For citation: Kodenev M. A. Secular myth: “spirituality” and “religiosity” in advertising DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_58. EDN: HYOIOW // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 58–68 pp. (in Russian)

Abstract

The object of research in this article is commercial advertising, which is analyzed not from the point of view of its technical execution, but from the point of view of its functions in the structure of modern communication. The purpose of the study is to analyze philosophical and theological understanding of the phenomenon of advertising, as well as to identify the legitimacy of some aspects of theological criticism of modern commercial advertising. The relevance of the study lies in the increasing influence of the means and methods of communication on the existential world of man. There is both an

expansion of technical means of advertising, and ways in which advertising enters our daily lives.

Advertising can be considered as a secular myth of modernity, which performs all the functions of a myth: it structures and organizes the world for the consumer of an advertising message, claims to solve all the existential problems of the consumer, forms a value and semantic world common to all consumers of information. It is emphasized that advertising actively uses mythological and religious narratives as recognizable plots of mass communication. Advertising claims to perform a quasi-religious function, exploiting both the negative features of our perception and emotional reactions (fear, the desire to possess, vanity, pride etc.) and the positive ones (such as striving for excellence, responsibility, solidarity, a sense of justice etc.).

The article presents a detailed theological criticism of advertising that developed in the second half of the 20th - early 21st centuries. It is concluded that if some theologians note the functional similarity between advertising and religion, then almost all critics of advertising as a secular myth are unanimous in one thing: unlike religion, advertising is not interested in the final satisfaction of human needs, building a secular myth of endless desire, satisfied here and now.

Keywords: religion; secularization; mass; communication; advertising; pseudo-religiosity; consumer society.

References

1. Barthes R. *Mifologii* [Mythologies]. Moscow, Academic Prospectus Publ., 2008, 351 p. (In Russian).
2. Baudrillard J. *Sistema veshchei* [The system of objects]. Moscow, Rudomino Publ., 2001, 222 p. (In Russian).
3. Jhally S. Advertising as religion: The dialectic of technology and magic. *Cultural Politics in Contemporary America*. New York, Routledge Publ., 1989, pp. 217-229. (In English).
4. Jhally S. The Codes of Advertising: Fetishism and the Political Economy of Meaning in the Consumer Society. *The Codes of Advertising* Publ., 1995, vol. 20, 225 p. (In English).
5. Sheffield T. The religious dimensions of advertising: Religion. Culture. Criticism . New York, Palgrave Macmillan Publ., 2006, 190 p. (In English).
6. Kodenev M. A. *Zvezdy v reklame kak sekulyarnye bogi: dyurkeimianskii podkhod v analize reklamnykh kommunikatsii* [Stars in advertising as secular

gods: a Durcaimian approach to the analysis of advertising communications]. *Materialy nauchnykh konferentsii 22 noyabrya 2018 g. i 21 noyabrya 2019 g.* "Nauchnye issledovaniya v oblasti sovremennoi kul'tury i iskusstv" [Proceedings of the Scientific Conference dated 22 November 2018 and 21 November 2019 "Scientific Research in the Sphere of Modern Culture and Art"]. Minsk, Belarusian State University of Culture and Arts Publ., 2020, pp. 237–242. (In Russian).

7. Knauss S. "Get to Know the Unknown": Understanding Religion and Advertising. *Journal of Media and Religion*. 2016, vol. 15, no. 2, pp. 100–112. (In English).

8. Magdanz J. *Spuren des Geistigen: Die Macht des Mythos in Medien und Werbung*. Heidelberg, Springer-Verlag Publ., 2011, 484 p. (In German).

9. Marmor-Lavie G. Spirituality in Advertising: A New Theoretical Approach. *Journal of Media and Religion*. 2009, vol. 8, no. 1, pp. 1–23. (In English).

10. Danilov A. V. *Fenomenologiya religioznogo simvola* [Phenomenology of the religious symbol]. Minsk, Zorny Verasok Publ., 2010, 463 p. (In Russian).

Received 23 October 2022.

Reviewed 09 March 2023.

Accepted for press 06 April 2023.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

УДК 261.7



<https://elibrary.ru/lhmzka>

ОРЛОВСКИЕ АРХИПАСТЫРИ – ПРОСВЕТИТЕЛИ И НАСТАВНИКИ И ИХ ПОСМЕРТНАЯ СУДЬБА

Ливцов Виктор Анатольевич

доктор исторических наук, профессор,
заместитель директора Среднерусского
института управления – филиала ФГБОУ ВО
«Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
Российской Федерации»
302028, Россия, г. Орел, ул. Октябрьская, д. 12
E-mail: livcov@orel.ranepa.ru
ORCID: 0000-0001-5247-7968

Для цитирования: Ливцов В. А. Орловские архипастыри – просветители и наставники и их посмертная судьба. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_69. EDN: LHMZKA // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 69–81.

Аннотация

Объектом исследования в работе является жизненный путь и служение четырех архипастырей, возглавлявших Орловскую епархию в XIX – начале XX в., – Орловских епископов Никодима (Быстрицкого), Поликарпа (Радкевича), Ювеналия (Карюкова), Ириней (Орды), а также Елецкого епископа, викария Орловской епархии Митрофана (Землянского). Посредством анализа биографических фактов реконструируются этапы жизни и подвижнического служения владык в период пребывания на Орловской кафедре. В течение своего архиерейского служения они показали себя неустанными просветителями и мудрыми наставниками паствы, внесли значительный вклад в духовную жизнь Орловской епархии, оставив после себя богатое пастырское наследие.

Поучительна не только прижизненная судьба святителей, но и мытарства, которые претерпели их честные останки после блаженной кончины.

Подвижники были погребены в Успенском соборе Орловского архиерейского дома. В 20–30-е годы прошлого века могилы архиереев подверглись разграблению. В 1994 году останки священнослужителей были перезахоронены на территории восстановленного Успенского мужского монастыря.

За последние три десятилетия, в условиях постсоветской России, предпринимаются усилия для возвращения памяти о духовных подвижниках прошлого, пастырях и архипастырях, исповедниках православной веры. В связи с этим актуальными задачами представляются: реконструкция жизненного пути духовных наставников Русской Православной Церкви, направленная на воссоздание исторически достоверной картины, показывающей влияние Церкви на развитие общества в нашей стране; восстановление исторической справедливости, попорченной в годы гонений на веру; воспитание любви к православным пастырям и наставникам, обязывающей современников восстановить поруганные святыни.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; Орловская епархия; православные архипастыри; духовные наставники; просветители.

Введение

Актуальность исследуемой темы обусловлена возрождением Русской Православной Церкви в современной России и необходимостью изучения просветительского опыта дореволюционных архипастырей в целях использования их наследия для совершенствования практики нравственного воспитания в нынешних условиях.

Целью исследования является анализ многообразных форм просветительской и пастырской работы орловских епископов, внесших наибольший вклад в развитие епархиальной жизни в Орловской губернии.

Новизна изучаемой темы проявляется в том, что ранее историки религии не затрагивали в своих исследованиях просветительские труды и пастырскую деятельность орловских первосвященников. На эту тему в регионе не издано ни одной монографии и нет даже научно-популярных работ. Кроме того, впервые рассматривается преемственность в трудах орловских архипастырей по духовному строительству епархиальной жизни, что дает динамическую картину духовного развития региона.

При изучении темы применялись как общенаучные методы дедукции и индукции, анализа и синтеза, так и специальные исторические методы. Автор использовал историко-генетический метод, для выявления причин и следствий происходивших событий, проблемно-хронологический метод для анализа изменений в характере просветительской деятельности орловских епископов, сравнительно-исторический метод, который позволил сопоставлять явления церковной жизни в разные периоды истории Орловской епархии. Основу методологической базы исследования составляют принципы историзма и объективности.

Основная часть

Орловская епархия под названием Орловско-Севской была образована в связи с созданием самостоятельной Орловской губернии на основании Высочайшего указа от 6 мая 1788 года, а также указом Святейшего Синода от 17 (28) мая 1788 года путём разделения существовавших тогда епархий и в соответствии с новым административно-территориальным разделением на губернии в Российской империи.

Не сразу переселившиеся из Севска орловские архипастыри в 1819 году избирают местом своей резиденции специально для этого упразднённый Успенский мужской монастырь в городе Орле¹. Новый Архиерейский дом на Взвозной горе постепенно обживался, а владыки начали играть всё большую роль в деле духовного просвещения губернского центра и всего региона. Многие из них, в соответствии с традициями синодального периода русской церковной истории, пребывали на кафедре от нескольких месяцев до нескольких лет и не успевали оставить значительный след в епархиальной духовной жизни. Но некоторые просияли на Орловской кафедре как подлинные подвижники благочестия и просветители.

Особенно следует отметить тех орловских архипастырей, которые в течение своего служения показали себя неустанными и мудрыми наставниками паствы. Четыре святителя были управляющими епархией, один – викарный. Поучительна не только их прижизненная судьба, но и мытарства, которые претерпели их честные останки после блаженной кончины.

¹ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 397. Оп. 2. Д. 7773. Л. 7.

Первым на территории Архиерейской владычной усыпальницы в Успенском соборе Архиерейского дома в Орле был захоронен **епископ Орловский и Севский Никодим** (в миру Николай Андреевич Быстрицкий). Он родился в 1786 году в семье священника. По окончании Суздальской (Владимирской) духовной семинарии Николай Андреевич был определён учителем в Переславское духовное училище, с 1811 года он занимал должность надзирателя. В Орёл он был перемещён из Московского Богоявленского монастыря, где был архимандритом. Орловскую кафедру Преосвященный занимал с 1828 года [1, с. 27]. Этот епископ отличался, по свидетельству современников, большой строгостью в исполнении церковных установлений. Он всячески противился «духу времени», чем вызывал раздражение у так называемых «просвещённых» людей. О нём мы находим нелестные отзывы в «Мелочах архиерейской жизни» Н. С. Лескова и в записках Орловского губернатора, сенатора А. В. Кочубея. Однако многие верующие почитали его за строгость и благочестие.

В 1831 году во время холерной эпидемии в Орле владыка Никодим устроил грандиозный крестный ход вокруг всего города, который продолжался несколько дней. Вскоре эпидемия стихла. В память об избавлении от холеры, по благословению Святейшего Синода, с 1834 года был учрежден ежегодный Уставной поместный крестный ход, происходивший в праздник Покрова Богородицы. Это был последний по времени учреждения поместный крестный ход из трёх существовавших в г. Орле до Октябрьской революции.

Умер епископ Никодим в 1839 году. Орловский историк-краевед Гавриил Михайлович Пясецкий оставил описание трёх первых совершённых в Успенской церкви захоронений архиереев. Вот описание могилы Преосвященного Никодима: «Епископ Никодим... погребён в Успенской церкви Архиерейского Дома у левой стены; место могилы обозначено чугунною плитою и ограждено такою же решёткою. На плите имеется надпись: “Здесь погребено тело в Бозе почившего Орловского и Севского епископа Никодима Быстрицкого, управлявшего епархией с 9 июля 1828 года по 30 декабря 1839 года. Погребение его было 4 генваря 1840 года”» [Цит. по: 1, с. 64].

Фотография начала 1920-х годов сохранила для нас изображение Успенской церкви с одним из епископских захоронений. Ви-

димо, они все выглядели примерно одинаково. На фотоснимке мы видим расположенную на уровне с полом прямоугольную плиту, вплотную прилегающую к стене храма. Она ограждена фигурной чугунной решеткой около метра в высоту. При расчистке могил уже в наше время было найдено несколько фрагментов таких ограждений. Над могилой на стене в раме висел большой поясный портрет Преосвященного.

Вторым захороненным на Архиерейском погосте стал **епископ Поликарп (Радкевич)** [2, с. 287]. Он был погребён в Успенской усыпальнице следом за Преосвященным Никодимом. В миру его звали Феодосием Ивановичем Радкевичем. Он родился 14 августа 1798 года в городе Каменец-Подольский в семье священника. Будущий архипастырь учился и закончил Подольскую духовную семинарию и Киевскую духовную академию, далее получил степень магистра богословия и, ожидая вакансии после окончания учебы, четыре года служил народным учителем. Наконец его назначили на должность преподавателя Волынской, а затем Оренбургской семинарии. В 1829 году он был членом Консистории и ректором Могилёвской семинарии в сане архимандрита. За заслуги в деле просвещения будущего владыку наградили орденом Святой Анны III степени. В 1836 году архимандрит Поликарп занимал должность ректора Смоленской семинарии и одновременно являлся настоятелем Спасо-Авраамиева монастыря.

В 1842 году архимандрит Поликарп прибыл в Санкт-Петербург, а оттуда в 1843 году отправился в Грецию, где стал настоятелем Российской посольской церкви. Будучи человеком пытливым и живо интересующимся христианскими древностями, архимандрит совершил путешествия в Иерусалим, к святыням Палестины, Аравии и Сирии [3, с. 17]. Эти паломничества, несомненно, духовно его обогатили. За ревностные труды на благо Русской Церкви архимандрит Поликарп был награжден орденами Святого Владимира III степени и Святой Анны II степени. Возвратившись на родину, он в 1850 году стал настоятелем Нежинского монастыря. В 1853 году он переехал в Херсонскую епархию и был рукоположен во епископа Одесского. Вскоре последовало награждение Преосвященного Поликарпа орденом Святой Анны I степени.

12 июня 1858 года владыка Поликарп возглавил Орловскую кафедру. Здесь он был любим, как никто другой из орловских ар-

хипастырей. Даже скупой на похвалы Н. С. Лесков с теплотой отзывался о нём [4, с. 393]. Многие верующие считали этого смиренного владыку святым и глубоко чтили его за добродетельные дела и благотворительность. После своей первой Божественной литургии в Орловском кафедральном Борисоглебском соборе Преосвященный Поликарп приветствовал паству словами апостола Павла: «Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа (Еф. 1, 2)» [3, с. 27].

Следует отметить, что большую роль для духовного просвещения Орловщины сыграло основание владыкой Поликарпом нового печатного органа в губернии – «Орловских епархиальных ведомостей».

Почитание этого архипастыря отразилось в том, что для его праха была сооружена настоящая гробница из тёсаного белого камня с такой же белокаменной кровлей. Историк Орловской епархии Г. М. Пясецкий, в своё время горячо поддержанный епископом Поликарпом, так описал захоронение этого архиерея: «...погребён в Успенской церкви с правой стороны храма, в расстоянии 5 аршин (3,5 м) от правого клироса, в углу капитальной южной стены и выступа арки. Место могилы обозначено чугунною плитою и ограждено чугунною решёткою. Посредине плиты надпись: “Здесь погребено тело в Бозе почившего епископа Поликарпа, управлявшего епархию 9 лет; преставился на 73 году своей жизни 22 августа 1867 года. Мир праху твоему, наш незабвенный добрый архипастырь”» [Цит. по: 1, с. 63–64]. Эти тёплые слова любви паствы к своему наставнику, однако, не умилили и не остановили у этой могилы разорителей и грабителей прошлого столетия. Чудом уцелели лишь медный нагательный крест и осколки перламутрового оклада Евангелия, которое святитель держал в руках.

Третьим епископом, прах которого нашёл своё последнее пристанище в Успенской церкви, стал **владыка Ювеналий**, в миру – Григорий Иванович Карюков².

Он родился в 1817 году в селе Крюково Полтавской губернии в семье священнослужителя. В 1839 году закончил Екатеринославскую семинарию. 2 января 1840 года молодой Григорий Карюков был возведён в сан священника в Покровской церкви Кременчуг-

² Преосвященный Ювеналий, епископ Орловский и Севский : (некролог) // Орловские епархиальные ведомости. 1883. № 2. С. 97–109.

ского уезда. С 24 августа 1841 года он преподавал в Полтавском духовном училище, а через год поступил в Киевскую духовную академию. В 1844 году Григорий был пострижен в монахи с именем Ювеналий.

По окончании духовной академии Ювеналий стал наставником Екатеринославской семинарии. С 1851 года он был профессором Кишиневской семинарии. В 1854 году стал цензором в Кишиневе, затем с 1858 года – ректором Нижегородской семинарии и тогда же был возведён в сан архимандрита. 25 декабря 1876 года Преосвященный Ювеналий был назначен на Орловскую кафедру. В Орле он продолжил многие начинания своих предшественников. В частности, завершил строительство и произвёл освящение Архиерейского Троицкого собора, который был заложен еще владыкой Поликарпом [5, с. 85]. За свои заслуги Преосвященный Ювеналий был награждён двумя орденами Святой Анны, орденом Святого Владимира III степени и наперстным крестом Святейшего Синода.

В 1990-е годы при расчистке осквернённого склепа владыки Ювеналия оказалось, что это было самое глубокое из всех архиерейских захоронений Успенской усыпальницы. Впрочем, это обстоятельство не спасло и данное захоронение от полного ограбления и осквернения нечестивыми потомками.

Сведения о четвёртом захоронении, осуществлённом во Владычной усыпальнице, к счастью, сохранились в «Орловских епархиальных ведомостях» за 1904 год. В 16-м номере этого издания в неофициальном отделе был помещён очерк «Памяти преосвященного Ириней, епископа Орловского и Севского». Здесь мы находим подробные сведения о самом архипастыре, его кончине и похоронах.

Преосвященный Ириней, в миру Харисим Михайлович Орда, родился в 1836 году в селе Самовиц Полтавской губернии³. После окончания Полтавской семинарии и Киевской духовной академии он вскоре получил степень магистра богословия и стал преподавателем Екатеринославской семинарии. В 1877 году Харисим Михайлович был рукоположен в сан священника и определён законоучителем Третьей Киевской гимназии. В 1883 году он принял постриг с именем Ириней, затем был назначен ректором Киевской семинарии с возведением в сан архимандрита.

³ Преосвященный Ириней, епископ Орловский и Севский // Орловские епархиальные ведомости. 1902. № 16/17. С. 761.

Этот архипастырь был настоящим духовным наставником и оставил богатое пастырское наследие, свои многочисленные поучения, написанные простым и ясным языком. В них он много места отводил проблемам воспитания детей [6, с. 304–309].

С 1902 года Преосвященный Ириней возглавил Орловскую кафедру. Здесь он пробыл совсем недолго, до своей смерти 10 апреля 1904 года. Он был продолжателем многих благих начинаний своих предшественников. Особое внимание епископ Ириней уделял улучшению материальной базы созданного к тому времени Церковного исторического музея, который был переведён в три верхние комнаты Архиерейского дома и частично в Малую Троицкую поминальную церковь. Этот орловский епископ являлся выдающимся церковным просветителем и богословом. Его похоронили у южной стены в Успенском храме на архиерейском подворье.

Наконец, последним в Архиерейской усыпальнице было произведено захоронение **епископа Митрофана**, в миру Михаила Александровича Землянского. Он родился 27 сентября 1863 года в Пашском погосте Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии. Его отец был протоиереем. В 1891 году Михаил Александрович поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. С 1897 года он являлся преподавателем Новгородской семинарии. В 1905 году отец Митрофан был назначен настоятелем Покрово-Болдина монастыря Астраханской губернии.

Надо сказать, что к этому времени Указом Святейшего Синода от 26 августа 1906 года в Орловской епархии было учреждено Елецкое викариатство. В 1910 году его и занял епископ Митрофан (Землянский), став вторым по счёту викарным Елецким епископом [1, с. 64]. Этот архипастырь много потрудился на поприще церковного просвещения. В частности, в 1911 году он открыл в Ельце отделение Церковного историко-археологического общества.

В июле-августе 1914 года владыка Митрофан временно управлял всей Орловской епархией. После продолжительной болезни и лечения в Орле он скончался 29 августа 1914 года и был последним похороненным в Успенском храме. Определить место его захоронения, несмотря на отсутствие письменных данных и подробных описаний, археологи смогли, обнаружив в его разграбленной могиле маленькую иконку святителя Митрофана Воронежского – небесного покровителя Преосвященного.

В 20-е годы прошлого века могилы орловских архиереев, захороненных в Успенском соборе, постигла трагическая участь. Своды их кирпичных склепов были проломлены, кости разбросаны. Грабители охотились за черепами. Из-за этого сохранилась лишь одна глава Преосвященного Ириней. Остальные четыре исчезли. Грабители унесли всё, что смогли, включая даже нательные кресты архипастырей, не говоря уже о митрах и панagiaх. Разграбленные могилы были наскоро засыпаны мусором и битым кирпичом, обломками могильных плит с Успенского архиерейского кладбища.

В 1980 году была снесена и сама Успенская церковь. Однако в ходе строительных работ, начатых в 1990 году областным отделом Государственной автомобильной инспекции (ГАИ) на территории кладбища, фундаменты храма вновь открылись взорам потрясённых очевидцев. Здесь же были обнаружены и человеческие кости. С этого времени члены Братства Успения Богородицы, созданного в Орловской епархии, и местные археологи систематически проводили расчистку руин. В результате были открыты осквернённые грабителями склепы. Останки епископа Никодима и других Преосвященных Владык были отделены от мусора и помещены в гробы. Их перезахоронили снова на архиерейском кладбище.

В один из последних дней Успенского поста 1994 года, накануне праздника Успения Божией Матери, состоялось знаменательное в истории Орловской епархии событие. С подобающими почестями во время соборного служения духовенства города Орла во главе с епископом Орловским и Ливенским Паисием [7] было совершено повторное перезахоронение праха пяти орловских архиереев, служивших в епархии в XIX – начале XX века [8, с. 17]. На территории Успенского монастыря, в 1992 году возвращённого Русской Православной Церкви [9, с. 197], собрались настоятели всех ближайших церквей, клирики и миряне. Присутствовали также представители общественности города и корреспонденты местных средств массовой информации.

После совершения панихиды, отслуженной в Свято-Троицком храме Успенского монастыря, владыка Паисий испросил у покойных архипастырей от лица всего народа прощение за то поругание, которому подверглись их останки в годы гонений на Русскую Православную Церковь. Затем траурная процессия с поминальным пением направилась на Архиерейское кладбище, где в своих же склепах и были погребены святители [10].

Этому торжественному и вместе с тем траурному событию предшествовала большая работа по поиску архивных данных о месте захоронения, о самих архипастырях и их подвижнической жизни. Удалось установить, что на территории Успенского монастыря в Успенском соборе, который по праву назывался в народе «Владычной усыпальницей», были погребены в XIX веке останки пяти епископов.

Заключение

Историческая справедливость вновь восстановлена, и прах пяти архиереев – наставников и просветителей Орловского края – снова покоится в орловской земле. Над могилами епископов установлены надгробия, на которых начертаны их имена. История совершила свой новый виток. Любовь к своим пастырям и наставникам возторжествовала, несмотря на годы поругания и забвения. Настала пора восстановления святынь. Пришло время собирать камни разрушенных алтарей. Это стало и актом нашего покаяния за дела нечестивых соотечественников.

Список литературы

1. История Орловского Успенского мужского монастыря / подгот. монахов Прокопий (Леонов). – Орёл : Издатель А. Воробьев, 2001. – 110 с.
2. Энциклопедический словарь. В 43 т. (86 полут.). Т. 24 (полут. 47). Повелительное наклонение – Полярные координаты / под ред.: К. К. Арсеньева, Ф. Ф. Петрушевского. – Изд.: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг), И. А. Ефрон (Санкт-Петербург). – Санкт-Петербург : Типо-литография И. А. Ефрона, 1898. – 474 с. : ил., карты.
3. *Полидоров П., прот.* Преосвященный Поликарп, епископ Орловский и Севский : очерк его жизни / протоиерей П. Полидоров. – Санкт-Петербург : Тип. журнала «Странник», 1870. – 132 с.
4. *Лесков, Н. С.* Мелочи архиерейской жизни / Н. С. Лесков // Собрание сочинений : в 11 т. / Н. С. Лесков. – Москва : Государственное издательство художественной литературы ИХЛ, 1957. – Т. 6. – С. 393–538.
5. Церкви и монастыри города Орла : библиографический справочник / Орловская областная публичная библиотека им. И. А. Бунина ; сост.: Попов О. Н., Реуцкая Р. И., Сидоров В. Г. – Изд. 2-е, доп. – Орел : Фолиант, 2007. – 96 с. – ISBN 5-902451-02-7.

6. Русские писатели-богословы : био-библиографический указатель / Российская государственная библиотека, Новоспасский монастырь ; [сост. А. С. Чистякова и др.]. – Москва : Пашков дом, 2001. – 459, [1] с. : ил. – (Духовные чтения). – ISBN 5-7510-0200-8.

7. *Паисий (Самчук), еп.* Любовь к отеческим гробам / епископ Орловский и Ливенский Паисий // Журнал Московской Патриархии. – 1995. – № 5. – С. 46–48.

8. *Перелыгин, А. И.* Церковное историко-археологическое общество в православной жизни Орловского края / А. И. Перелыгин // Сборник Орловского церковного историко-археологического общества. – 2001. – Вып. 2 (5). – С. 7–37.

9. *Еремин, В. П.* Комплекс строений Архиерейского Дома / В. П. Еремин // Весь город Орел / Б. А. Егоров, В. П. Ерёмин. – Орел : Орелиздат, 1993. – С. 196–197. – ISBN 5-87025-001-3.

10. *Ливцов, В. А.* «Прости беззакония наша...» / В. А. Ливцов // Просторы России. – 1994. – 26 сент. – 2 окт. (№ 37).

Статья поступила в редакцию 04.05.2023.

Статья поступила после рецензирования 04.07.2023.

Статья принята к публикации 24.07.2023.

UDC 261.7

OREL ARCHPASTORS – ENLIGHTENERS AND MENTORS AND THEIR POSTHUMOUS FATE

Viktor Livtsov

Doctor of Historical Sciences, Professor
Professor of the Department of History and
State and Legal Disciplines of the
Central Russian Institute of Management –
a branch of RANEPa (Russia, Orel)
Russia, 302028, Orel, Oktyabrskaya St., 12
E-mail: livcov@orel.ranepa.ru

For citation: Livtsov V. A. Orel archpastors – enlighteners and mentors and their posthumous fate DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_69.

EDN:LHMZKA // Theological Collection of Tambov Theological Seminary.
Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 69–81 pp. (in Russian)

Abstract

The object of research is the life path and pastoral ministry of the four Archpastors who headed the Orel diocese in the 19th – early 20th centuries. Orel Bishops: Nikodim (Bystritsky), Polikarp (Radkevich), Yuvenaly (Karyukovov), Iriney (Orda) and Yelets Bishop, vicar of the Orel diocese Mitrofan (Zemlyansky). Through the analysis of biographical facts, attempted to reconstruct the stages of life and ascetic service of the bishops during their stay at the Orel cathedra. During their hierarchal service, they proved themselves tireless educators and wise mentors of the flock, leaving behind a rich pastoral heritage and a significant mark on the spiritual life of the Orel diocese.

Instructive is not only the lifetime fate of the saints, but also the ordeals that their honest remains underwent after their blessed death. The ascetics were buried in the Dormition Cathedral of the Orel Bishop's House. In the 20-30s of the last century, the graves of the bishops suffered a tragic fate - they were plundered. In 1994, the remains of the clergy were reburied on the territory of the renewed Assumption Monastery.

Over the past three decades, in the conditions of post-Soviet Russia, efforts have been made to restore the memory of the spiritual ascetics of the past, pastors and archpastors, confessors of the Orthodox faith. The current tasks are as follows: reconstruction of the life path of the spiritual mentors of the Russian Orthodox Church, aimed at recreating a historically accurate picture showing the influence of the Church on the development of state society in our country; restoration of historical justice, trampled during the years of persecution of faith; fostering love for Orthodox pastors and mentors, which obliges us to restore desecrated shrines.

Keywords: Russian Orthodox Church; Orel Diocese; Orthodox archpastors; spiritual mentors; enlighteners.

References

1. *Istoriya Orlovskogo Uspenskogo muzhskogo monastyrya* [History of the Orlovsky Assumption Monastery]. Orel, A. Vorobyov Publ., 2001, 110 p. (In Russian).
2. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary]. Leipzig, F. A. Brockhaus Publ., St. Petersburg, I. A. Efron Publ., 1898, vol. 24, Imperative mood – Polar coordinates, 474 p. (In Russian).
3. Polidorov P., Archpriest *Preosvyashchennyi Polikarp, episkop Orlovskii*

i Sevskii: ocherk ego zhizni [His Grace Polycarp, Bishop of Orel and Sevs: an essay on his life]. St. Petersburg, Sovremennik Publ., 1870, 132 p. (In Russian).

4. Leskov N. S. *Melochi arkhireiskoi zhizni* [Little things of bishop's life]. Collected works, in 11 volumes, Moscow State Publishing House of Fiction Publ., 1957, vol. 6, pp. 393–538. (In Russian).

5. *Tserkvi i monastyri goroda Orla: bibliograficheskii spravochnik* [Churches and monasteries of the city of Orel: bibliographic reference book]. Orel, Foliant Publ., 2007, 96 p. (In Russian).

6. *Russkie pisateli-bogoslovy: bio-bibliograficheskii ukazatel'* [Russian writers-theologians: bio-bibliographic index]. Moscow, Pashkov House Publ., 2001, 459 p. (In Russian).

7. Paisiy, Bishop Lyubov' k otecheskim grobam [Love for paternal coffins]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchy]. 1995, no. 5, pp. 46–48. (In Russian).

8. Perelygin A. I. Tserkovnoe istoriko-arkheologicheskoe obshchestvo v pravoslavnoi zhizni Orlovskogo kraia [Church historical and archaeological society in the Orthodox life of the Orel territory]. *Sbornik Orlovskogo tserkovnogo istoriko-arkheologicheskogo obshchestva* [Collection of the Oryol Church Historical and Archaeological Society]. 2001, issue 2 (5), pp. 7–37. (In Russian).

9. Eremin V. P. Kompleks stroenii Arkhireiskogo Doma [The complex of buildings of the Bishop's House]. *Ves' gorod Orel* [The Whole City of Orel]. Orel, Orelizdat Publ., 1993, pp. 196-197. (In Russian).

10. Livtsov V. A. "Prosti bezzakoniya nasha..." ["Forgive our iniquity..."]. *Prostory Rossii* [Great Spaces of Russia]. 1994, 26 September – 2 October, no. 37. (In Russian).

Received 04 May 2023.

Reviewed 04 July 2023.

Accepted for press 24 July 2023.

УДК 281.93, 930



<https://elibrary.ru/liywoi>

ПЮХТИЦКИЙ УСПЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНО- ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В ЭСТОНИИ (1917–1940)

Протоиерей Александр Витальевич Берташ
кандидат богословия, кандидат
искусствоведения,
член Союза архитекторов России,
Союза журналистов России,
древлехранитель Берлинской и Германской
епархии, ведущий искусствовед
Архитектурного бюро «Литейная часть-91»
(г. Санкт-Петербург),
настоятель храма святых Царственных
страстотерпцев Берлинско-Германской
епархии Русской Православной Церкви
(Московский Патриархат) (Германия,
г. Бремен)
Russisch-Orthodoxe Kirche,
Kl. Westerholzstraße 17 28195 Bremen,
Germany.
E-mail: alexanderbertash@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3486-0490

Для цитирования: Берташ А. В., прот. Пюхтицкий Успенский монастырь в контексте церковно-государственных отношений в Эстонии (1917–1940). DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_82. EDN: LIYWOI // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 82–100.

Аннотация

Пюхтицкий Успенский женский монастырь, крупнейший в Балтии, был основан в царствование императора Александра III по инициативе эстляндского губернатора князя С. В. Шаховского. Становление обители совпало с периодом подъема национального самосознания эстонцев и позднее – формированием Эстонской Церкви и открытием Эстонской православной кафедры.

В статье рассматриваются трудности бытования обители в годы гражданской войны и эпидемий на территории независимой Эстонии, в об-

становке недоверия к русскому духовенству и прихожанам, частичных конфискаций монастырского имущества. Сохранившаяся в годы гонений на Церковь в СССР обитель сумела, с одной стороны, восстановить хозяйственную деятельность, с другой – стать значимым духовным центром русского Православия, привлечшим многих видных представителей эмиграции не только из Эстонии, но и всего русского зарубежья, Русского студенческого христианского движения (в ней проходили III и V съезды РСХД в 1930 и 1932 гг.).

В обители до своей кончины в 1939 г. проживала вдова князя Шаховского. После 1921 г. Пюхтицкий монастырь (женская трудовая община) находился в ведении Эстонской Апостольской Православной Церкви под управлением митрополита Александра (Паулуса). До 1940 г. он, как и настоятельница игумения Иоанна, поддерживали конструктивные отношения с государством. В статье использованы материалы из архивов Балтии, прежде всего, Госархива Эстонии.

Ключевые слова: Пюхтицкий Успенский женский монастырь; Эстонская Апостольская Православная Церковь; митрополит Александр (Паулус); игумения Иоанна (Коровникова); княгиня Е. Д. Шаховская; Северо-Западная армия; Русское студенческое христианское движение.

Введение

В царствование императора Александра III и по непосредственной инициативе князя С. В. Шаховского была образована крупнейшая женская обитель Балтии, доньше единственный монастырь Русской Православной Церкви, находящийся в Эстонии, – Пюхтицкий Успенский монастырь. По словам Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, «устроенная на месте явления Пресвятой Богородицы и обретения Ее чудотворной иконы обитель стала поистине светочем Христовой веры не только для жителей Эстонии, но и других сопредельных государств... Пожалуй, главным свидетельством особого покровительства Царицы Небесной этому месту стал тот факт, что Ее милостивым предстательством и по молитвам святого праведного Иоанна Кронштадтского, который благословил основание монастыря, святая обитель не была закрыта в годы атеистических гонений на Церковь. Здесь сохранялось преемство старых русских иноческих традиций» [1, с. 7; 2, с. 5].

Указом Синода от 7 ноября 1885 г. на месте явления Божией Матери при древней часовне был образован Пюхтицкий приход из православных жителей деревень Овсово и Пюхтица. 29 апреля 1891 г. последовало повеление императора Александра III об отчуждении всей Богородицкой (Пюхтицкой) горы в пользу духовного ведомства для новоустроенной женской общины. 17 апреля 1892 г. академик, выдающийся мастер русского архитектурного стиля М. Т. Преображенский представил на рассмотрение правления Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства (которое осуществляло финансирование работ) чертежи будущего монастыря. Его ученик, архитектор А. А. Полещук, позднее спроектировал монастырский Успенский собор (1907–1910). Так сформировался центр Православия в тогдашнем Остзейском крае и уникальный по своему стилистическому единству и соотнесенности с окружающей природой монастырский ансамбль [3, с. 107–124].

Основная часть

6–7 апреля 1917 г. в Таллинне на совещании клириков и мирян эстонских приходов (эстонского духовенства в 1917 г. насчитывалось не менее 155 человек) было решено «провести необходимые обновления... для естественного развития своей духовной жизни»: получить автономию, «оставаясь неотделимой частью Всероссийской Православной Церкви»¹. 25–26 мая 1917 г. в г. Юрьеве (Тарту) прошел чрезвычайный съезд клира и мирян Рижской епархии под председательством известного эстонского православного деятеля, председателя Эстляндского отделения Прибалтийского православного братства, церковного историка, с 1919 г. профессора теологии, протоиерея Карпа Андреевича Тизика (Тийзика, 24 февраля 1843 г. – 30 июля 1922 г.). Его трудами еще в 1884 г. было подготовлено открытие Пюхтицкого прихода. По итогам съезда «было признано насущнейшей потребностью Православия в крае открытие при Рижской епископской кафедре еще двух кафедр епископов для эстов и для латышей»². В рапорте Святейшему Синоду от 10 июля

¹ LVVA (Latvian State Historical Archive = Латвийский государственный исторический архив). 4754. f., 1. apr., 7. l., 1–2 l p.

² LVVA. 4754. f., 1. apr., 7. l., 1–2. lp.

1917 г. с этим согласился архиепископ Рижский и Митавский Иоанн (Смирнов)³.

Следует отметить, что Пюхтицкий монастырь являлся русским островком среди эстонцев и сету. Его изначально предполагавшуюся миссионерскую деятельность в лютеранском окружении нельзя было признать реализованной. В 1917 г. в связи с опасностью расхищения монастырского имущества в условиях военного времени и приближения немецких войск было принято решение об эвакуации обитатели. К тому времени она находилась в бедственном положении: не хватало продовольствия, одежды и обуви. Игуменья Алексия (Пляшкевич) обратилась к председателю совета Прибалтийского православного братства, бывшему эстляндскому губернатору А. В. Бельгарду с просьбой выделить в помощь монастырю единовременное пособие в 10.000 рублей. 4 января 1917 г. тот переадресовал прошение обер-прокурору Синода Н. П. Раеву [4, с. 222].

25 августа 1917 г. по договоренности архиепископа Рижского и Митавского Иоанна (Смирнова) и его предшественника, святого архиепископа-исповедника Агафангела (Преображенского), который к тому времени занимал Ярославскую и Ростовскую кафедру, было принято решение об освобождении в г. Ростове Великом Петровского монастыря для Пюхтицких сестер. 13 октября 1917 г. после молебна, совершенного священником Христофором Винком, игуменья Алексия и 37 сестер вместе с чудотворной иконой выехали в Ростов [5]. Имущество весом 1092 пуда 5 фунтов занимало 2,5 вагона. При эвакуации в Ростов было вывезено и впоследствии утрачено значительное число икон, утвари, колоколов и книг. Особо пострадала Сергиевская монастырская церковь. Сестры не подозревали, что едут навстречу большевистскому перевороту.

Для оставшегося в монастыре сестричества старшей монахиней была определена казначея Иоанна (Коровникова, 1867–1943), крестница и духовная дочь святого праведного Иоанна Кронштадтского. Ее отец, а впоследствии и брат, потомственные почетные граждане из мещан, были старостами Андреевского собора в Кронштадте. По благословению святого праведного Иоанна она поступила в монастырь 27 октября 1893 г., 8 марта 1908 г. приняла постриг.

В недолгий период господства в Эстонии большевистской Эстляндской трудовой коммуны (29 ноября 1918 г. – 18 января 1919 г.)

³ Ibidem.

первый эстонский архиерей, епископ Ревельский (с 31 декабря 1917 г.), священномученик Платон (Кульбуш) был жестоко убит большевиками в Тарту. После мученической кончины епископа Платона 14 января 1919 г. кафедра некоторое время не замещалась. Церковное управление находилось в руках временного Эстонского епархиального совета, который 25 февраля 1919 г. выделился из Рижского епархиального совета и переместился из Тарту в Таллинн. Еще 1 декабря 1918 г. священномученик Платон писал о желательности такой формы управления в случае невозможности возглавления им епархии.

16–18 ноября 1918 г. большевики опечатали собор, трапезную и Сергиевскую церкви в Пюхтице, ограбили монастырскую казну (3.000 руб.), угрожали выслать сестер и взорвать собор. Протоиерей Христофор Винк отслужил литургию в трапезной церкви перед ее закрытием, на которой причастились все сестры, панихиду 19 декабря, в канун памяти святого праведного Иоанна Кронштадтского, и вынужденно покинул монастырь. В день праздника преподобного Серафима Саровского (15 января) по инициативе белогвардейцев, изгнавших красных, храмы были вновь открыты.

12 сентября 1919 г. вместе с отступавшими белыми войсками Северо-Западной армии генерала от инфантерии Николая Ивановича Юденича в Нарву прибыл окормлявший их бывший архиепископ Псковский и Порховский Евсевий (Гроздов)⁴. В конце 1919 г. он ушел на покой и проживал на Иверском подворье в Ивангороде [4, с. 237–238, 253–254; 6, с. 267].

18 декабря 1919 г. по приказу главнокомандующего Северо-Западной армией ливенцы начали отступление от линии фронта по р. Нарове на территорию Эстонии в район Пюхтицкого монастыря. С конца декабря 1919 года и до расформирования в марте 1920 года в окрестностях Пюхтицы были расквартированы воины 3-й стрелковой дивизии Северо-Западной армии генерал-майора М. В. Ярославцева⁵ [7]. Они вошли в Пюхтицу в день Рождества Хри-

⁴ Мальцев Ю. П. Краткое жизнеописание архиеп. Нарвского и Изборского Евсевия (Гроздова) и его потомков // Мир Православия : газета. Таллин. 2006. № 5 (98) ; Килин А., диак. Возвращение архиепископа Евсевия // Там же ; Синякова Г. А. Архиепископ Евсевий // Там же.

⁵ Архимандрит Митрофан (в миру Михаил Владимирович Ярославцев, 30 декабря 1883 г. – 28 января 1954 г.) – из дворян, потомок преподобного Паисия Галичского. Получил военное образование в Москве, участвовал в Первой мировой войне. С ноября 1918 г. участвовал в Белом движении. В 1920 г. командовал 3-й пехотной дивизией Русской

стова (25 декабря, ст. ст.) [8]. «На фоне ослепительного белого снега и зелени соснового леса высилась гора с собором Богоматери на вершине, по склонам же строения поселка и монастырские. Здесь-то, в домах и сараях, были размещены, крайне тесно и неудобно, чины штабов и учреждений упраздняемых 4-й и 5-й дивизий; повозки и имущество находились под открытым небом. Тут же была расположена учебная команда 3-ей эстонской дивизии, а позднее прибыл и штаб дивизии» [8, с. 182]. Генерал, глубоко верующий человек, быстро наладил добрые отношения с насельниками обители, военное духовенство участвовало в праздничных службах.

Монастырь и воинов настигла эпидемия тифа (октябрь 1919 – 1920 гг.), начавшаяся в Нарве. От болезни, по разным данным, погибли от 8 до 12 тысяч воинов Северо-Западной армии и мирных граждан, а также пять насельниц Пюхтицкого монастыря. Русский лазарет (госпиталь) № 9 Северо-Западной армии располагался в трех зданиях на территории монастыря (Успенский собор, трапезная церковь, дом княгини Е. Д. Шаховской – вероятно, офицерское отделение) и два – за его пределами (гостиница – видимо, тифозный изолятор; пожарное депо⁶). Госпиталь был рассчитан на 350 больных и имел пять отделений.

Освобождение Эстонии от красных не сразу привело к миру в обители и в Эстонской Православной Церкви. Церковное управление возглавил Эстонский епархиальный совет под председательством священника Николая Пятса (1871–1940), брата будущего премьер-министра и президента Эстонской республики Константина Пятса (1874–1956). В то время в числе тех, кто вынужден был бежать от большевиков в Эстонию, оказались и священнослужители. Епархиальный совет счел вынужденных эмигрантов из Советской России противниками эстонской национальной Церкви и государственности. Через националистически настроенного министра внутренних дел А. Хеллата совет добился арестов и высылки неудобных, начиная с архиепископа Евсевия (Гроздова), его сына и се-

народной добровольческой армии С. Н. Булак-Балаховича. Жил в Польше, во Франции. С 1933 г. получал богословское образование в Болгарии. Рукоположен в священный сан в 1937 г., служил в Марокко. 3 апреля 1940 г. пострижен в монашество. С 1946 г. в юрисдикции Московского Патриархата. Умер и похоронен в Рабате.

⁶ Добровольное пожарное общество Иллуки было основано в 1899 г., его поддерживала княгиня Е. Д. Шаховская, у него даже был свой оркестр (см.: *Мальцев Ю. П.* Православное духовенство в эпидемию тифа 1919–1920 гг. в Эстонии // *Мир Православия*. 2006. № 7 (100)).

кретаря Сергия Гроздова (с 1929 года – священника) и протоиерея Алексия Аристова (с 1909 года – настоятель Александро-Невского собора и Ревельский благочинный). В 1919 г. он возглавил новоучрежденное благочиние русских приходов. Его составили 16 приходов. Шесть русских приходов, включая Пюхтицкий, в него не вошли. Епархиальный совет предложил использовать Пюхтицкий монастырь в качестве места содержания представителей русского духовенства во главе с архиепископом Евсевием до их депортации. Обители удалось избежать этого под предлогом отсутствия подходящих помещений [9].

Иеввенское отделение Прибалтийского Православного братства 4 ноября 1919 г. было зарегистрировано как «Пюхтицкое на Богородицкой горе Попечительное Братство», председательницей правления стала княгиня Е. Д. Шаховская, казначеей – монахиня Иоанна (Коровникова). 20 апреля 1920 г. монахиня Иоанна была утверждена настоятельницей монастыря.

27 апреля – 10 мая 1920 г. Эстонская Православная Церковь получила автономию от Патриарха Московского и всея России Тихона, а в сентябре ее Собор избрал архиепископом Таллинским и всея Эстонии протоиерея Александра Паулуса⁷. Еще в октябре 1919 г. Высшее церковное управление Российской Православной Церкви рекомендовало священника Александра Паулуса к посвящению во епископа Ревельского, викария Рижской епархии. 5 декабря 1920 г. состоялась его архиерейская хиротония, которую возглавили архиепископ Евсей и архиепископ Финляндский и Выборгский Серафим (Лукьянов) [4, с. 241; 10, с. 499–501]. 10 декабря 1920 г. под № 309 на Везенберг-Вейсенштейнском мировом съезде был зарегистрирован устав⁸, и монастырь получил статус «Благотворительной Христианской Пюхтицкой женской трудовой общины», почетной председательницей которой избрали княгиню Е. Д. Шаховскую, председательницей Совета правления на три года – монахиню Иоанну (Коровникову).

⁷ Митрополит Александр (в миру Александр Карлович Паулус, 2 февраля 1872 г., Перновский уезд – 18 октября 1953 г., Стокгольм) – из крестьян, закончил Рижскую Духовную семинарию, с 1901 г. – священник, в 1909 г. овдовел. С 1920 г. – архиепископ, с 1923 г. – митрополит Таллинский и всей Эстонии. 20 сентября 1944 г. эвакуирован в Германию, с 1947 г. проживал в Швеции.

⁸ ERA (Eesti Rahvusarhiiv = Эстонский национальный архив, отделение в Таллине), f. 14, n. 9, s. 755 ; ERA, f. 14, n. 9, s. 756.

В 1920 г. монастырь лишился части своего имущества и поначалу был обложен тремя видами налога: земельным, подоходным и волостным. По новому закону, вся его земля (199 десятин 1474 сажень, из них 164 десятины 1459 кв. сажень удобной) была национализирована. На практике 15 марта 1920 г. конфискованы были лесные угодья и часть пашни. В фактическом владении женской трудовой общины осталось 169 десятин. Детский приют сохранить не удалось, но в его здании в монастырской ограде безвозмездно разместилось другое благотворительное учреждение – приют глухонемых, эвакуированный из Смолки близ Нарвы правительством Эстонии в 1919 г. Из 12 зданий за оградой правительство Эстонии забрало пять, в том числе школу и два причтовых дома⁹. Отчуждение домов причта было проведено незаконно, под видом школьных зданий, и с июня 1921 г. община ходатайствовала сначала через Синод, а 7 мая 1924 г. – непосредственно перед Министерством земледелия о возврате зданий. Министерство требовало предъявления документов, увезенных в Ростов, и подтверждений того, что община – «законный наследник всего имущества бывшего монастыря»¹⁰. Школа была сделана шестиклассной государственной. 29 апреля 1921 г. в Успенском соборе монахиня Иоанна была возведена архиепископом Александром в сан игумении.

С 1922 г. эстонское правительство и архиепископ Александр добивались получения Эстонской Церковью автокефалии. 7 июля 1923 г. Патриарх Константинопольский Мелетий IV вручил в Стамбуле главе делегации Эстонской Православной Церкви архиепископу Ревельскому и Эстонскому Александру (Паулусу) томос, которым утверждался новый статус Церкви. Она без получения согласия от РПЦ была преобразована в автономную Церковь – отдельный церковный округ в составе Константинопольского Патриархата с наименованием «Эстонская Православная Митрополия». Правящий Таллинский архиерей стал митрополитом Таллинским и всей Эстонии – первым из архиереев бывших Рижской и Финляндской епархий. Таким образом, Церковь получила тот же статус, что и прежде, только в рамках другой юрисдикции. Однако в послании к приходам Эстонской митрополии 23 сентября 1923 г.

⁹ ЕАА (Eesti Ajalooarhiiv = Эстонский исторический архив, отделение в Тарту), f. 1655, n. 3, s. 115, l. 2–4, 8–9; ERA, f. 62, n. 2, s. 8588, l. 62–65; ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 199; ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 638.

¹⁰ ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 638.

митрополит Александр утверждал, что «7 июля с.г. Эстонская Церковь пришла, наконец, к канонически независимому положению. Отныне Эстонская Церковь стала законной частью Церкви Вселенской и носит имя Эстонской митрополии»¹¹. Это заявление вызвало в целом негативную реакцию русскоязычных приходов.

В 1924 г. была образована Нарвская епархия, состоявшая исключительно из русских приходов Эстонии и не имевшая четких географических границ. 1 декабря 1925 г. новую кафедру возглавил с титулом «архиепископ Нарвский и Изборский» владыка Евсевий, избранный представителями от 31 русского прихода 10 сентября 1924 г. Однако Пюхтицкий монастырь продолжал оставаться в юрисдикции митрополита Александра вместе со 134 приходами. 3 июля 1926 г. Министерство внутренних дел Эстонии зарегистрировало устав, в котором Церковь в Эстонии стала называться «Эстонская Апостольская Православная Церковь», а не Эстонская Православная Митрополия, как в томосе.

Настало время реэвакуации пюхтицких святынь. Была учреждена русско-эстонская смешанная комиссия по возвращению эвакуированного из Эстонии имущества. 2 августа 1920 г. на ее втором заседании, по просьбе эстонской делегации, признали возможным отправить в Эстонию имущество Пюхтицкого монастыря и трех приходских церквей, позднее – трех Ревельских храмов (из Твери). Но дело почти не двигалось, несмотря на неоднократные обращения как игумении Алексии с 34 сестрами из Ростова, так и совета правления Пюхтицкой женской трудовой общины. К 28 декабря 1921 г. часть церковного имущества обители (662 пуда) была собрана под наблюдением прот. Христофора Винка и заместителя председателя комиссии Иоганна Мартиновича Кана. 11 августа 1922 г. отдельно была запечатана сребропозлащенная риза чудотворной иконы, украшенная эмалью и бриллиантами, уральскими и другими драгоценными камнями. Большевицкая власть разрешила переправить через границу 46 ящиков, «у которых есть достоверные списки из имущества Пюхтицкого монастыря»¹² и три изъятых образа (среди них чудотворный образ Богородицы). В начале 1923 г. после многократных более чем двухлетних ходатайств вернулись

¹¹ Православие в Эстонии : в 2 т. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. Т. 2. С. 46.

¹² ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 638.

в родную обитель 23 сестры с игуменией Алексией. С осени 1920 г. начался переход богослужения в монастыре на новый календарный стиль. 10 января 1921 г. прихожане Пюхтицкой церкви обратились к архиепископу Александру с просьбой отменить распоряжение, но тщетно. «Наш приход ужасно грубый и настойчивый», если что-то людей не устраивает, «они обращаются в Ямы или Сыренец»¹³, – так своеобразно поддержала их просьбу монахиня Иоанна. 5 апреля 1927 г. по распоряжению Министерства образования и социальных дел были взяты под государственную охрану как памятники старины дуб и кладбище.

1 марта 1926 г. Пюхтицкую Христианскую женскую трудовую общину зарегистрировали в Министерстве труда и призрения как благотворительное учреждение, в тот же день были зарегистрированы Таллинское подворье и «дом престарелых» – Гефсимания как ее отделение-филиал. Это позволило освободить общину от уплаты подоходного налога и со временем вернуть несправедливо реквизированную землю¹⁴. Процесс, связанный с возвратом недвижимости, особенно земель, оказался крайне сложным и тянулся еще в 1930-е гг.¹⁵ Министерство земледелия при планировании земли общины в 1931 г. предполагало передать в пользование богадельне участок земли в 24 гектара, который был оставлен ей в 1919 г., чтобы она имела возможность вести небольшое сельское хозяйство. Осенью 1933 г. Гефсимании были возвращены 30 га полей, сенокоса и пастбищ, сначала на 6 лет в аренду. К 1942 г. монастырь полностью выкупил землю через Поземельный банк¹⁶. В 1935 г. правительство выделило в аренду монастырю 102 гектара земли, в его собственности было 156 га. Часть земель за пределами монастырских стен обитель сдавала в аренду. 14 ноября 1930 г. Государственный суд отменил постановление Главной землеустроительной комиссии об отказе вернуть общине причтовые дома, отчужденные в 1920 г.¹⁷ По решению Государственного суда от 27 августа 1931 г. общине 1 декабря 1931 г. вернули три монастырских

¹³ ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 638.

¹⁴ ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 638 ; Мусаев В. И. Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018. С. 261.

¹⁵ ERA, f. 62, n. 2, s. 8588 ; ERA, f. 62, n. 28, s. 21511 ; ERA, f. 62, n. 28, s. 23805 ; ERA, f. 62, n. 28, s. 24109.

¹⁶ ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 640.

¹⁷ Ibidem, s. 638.

здания. На 1933 г. у источника по-прежнему находились квартира врача и амбулаторный пункт.

Почти половину дохода монастырь получал от свечного завода, который был открыт в начале 1925 г. и снабжал своей продукцией храмы Таллина, Принаровья и Причудья (ежемесячно 10–20 общин). Однако деятельность завода сопровождалась определенными трудностями: благочинный монастырей Эстонии, организатор свечного производства в Печерском монастыре епископ Печерский Иоанн (Булин)¹⁸ [11] в 1928 г. неоднократно указывал игуменье Иоанне на то, что «община с самого начала продажи ею свечей крайним понижением цены старалась и старается... привлечь к себе больше покупателей»¹⁹.

Материальную помощь общине оказывало почти ежегодное (в марте) перенесение на подворье в Ревель чудотворной Пюхтицкой иконы Успения Божией Матери (в 1924 г. – также в Нарву, Усть-Нарву, Олешницы). Значительную часть дохода составляли также пожертвования, арендная плата за квартиры, продажа крестиков, образов и почтовых открыток в церквях общины, продажа яблок и ягод, меньше – доходы от скотного двора. Некоторую часть составили пожертвования на концертных выступлениях хора. Хор под руководством монахини Ангелины (Пименовой) из 20 монахинь с большим успехом выступал в Таллине, Нарве, Раквере, Муствээ. Небольшая сумма в 1933 г. была получена за живопись святых образов в «художественном ателье», что свидетельствует о существовании в обители иконописной мастерской. В 1934 г. в общине проживало около 90 монахинь и послушниц, большинство были большими и престарелыми.

Пюхтицкий и Псково-Печерский монастыри в то время несли особую духовную миссию объединения русской эмиграции. В Пюхтице

¹⁸ Иоанн, епископ Печерский, викарий Таллиннской епархии (в миру Николай Александрович Булин; 16 февраля 1893 г., Выпсу – 30 июля 1941 г., Ленинград) – выпускник Рижской духовной семинарии, в 1918 г. принял постриг и священный сан. С 20 октября 1920 г. – наместник Псково-Печерского монастыря, хиротонисан во епископа 25 апреля 1926 г. Депутат парламента – Рийгикогу от Печерского края (1929–1934 гг.), отстаивал интересы русского населения. В 1932 г. отказался перейти на Нарвскую кафедру, уволен на покой, жил на Афоне и в Югославии. В 1938 г. вернулся в Эстонию и поселился в Петсери (Печорах). 18 октября 1940 г. арестован органами НКВД, расстрелян (См.: *Клементьев А. К., Шор Т. К.* Иоанн (Булин) // *Православная энциклопедия*. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. Т. 23. С. 382–385).

¹⁹ ЕАА, f. 1655, n. 3, s. 638.

прошло два съезда Русского студенческого христианского движения (РСХД)²⁰. III съезд (24–30 июля 1930 г.) собрал около 270 человек, ему предшествовал деловой съезд работников РСХД в Прибалтике в составе 70 человек, а сразу же после него состоялся съезд православного духовенства Нарвской епархии Эстонской Церкви (Принаровья и Таллина) под руководством епископа Иоанна (Булина), и V съезд в конце июля 1932 г., который собрал около 160 участников [12; 13]. На обоих съездах выступали профессор (впоследствии протопресвитер) В. В. Зеньковский²¹ и протоиерей (впоследствии иеросхимонах) Сергей Четвериков, в V-м участвовали монахиня Мария (Скобцова)²², священник Иоанн Богоявленский (впоследствии епископ Исидор), в обоих съездах – епископ Печерский Иоанн (Булин). В 1935 г. был принят новый Устав ЭАПЦ, также отразивший ее стремление к автокефалии. В монастыре бывали президент Эстонии К. Пятс (в частности, на празднике в 1938 г.) и генерал Й. Лайдонер.

В числе паломников в межвоенный период были иеромонах Иоанн (Шаховской), который провел месяц в Пюхтицком монастыре в 1935 г., религиозные философы Б. П. Вышеславцев, П. А. Зандер и, видимо, Н. А. Бердяев, состоявший в переписке с княгиней Е. Д. Шаховской и бывавший в Тарту, и историк А. А. Кизеветтер, поэт Игорь Северянин, с 1910 г. и до 1940 г. регулярно посещавший обитель²³, профессора-юристы Д. Д. Гримм, бывший ректор Санкт-Петербургского университета, И. М. Тютрюмов; криминалист А. П. Мельников, сын писателя П. И. Мельникова-Печерского, экономист М. А. Курчинский, литератор В. А. Никифоров-Волгин, который оставил описание митрополичьей службы на праздник в 1928 г.²⁴ Ряд паломников

²⁰ Осипов А. III Прибалтийский съезд Р.С.Х. Движения // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1930. № 10. С. 26–32; В Пюхтицком монастыре // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1932. № 8/9. С. 31–33.

²¹ По воспоминаниям Ю. Д. Шумакова, «Василию Васильевичу был особенно по сердцу домовый Сергиевский храм, его кипарисовый (так!) иконостас, художественные вышивки на аналое, выполненные вдовой основателя монастыря князя С. В. Шаховского Елизаветой Дмитриевной» (см.: Шумаков Ю. Д. Колокола мне шлют привет. Таллин, 1991).

²² 16 января 2004 г. канонизирована Константинопольским Патриархатом как преподобномученица.

²³ См.: Шумаков Ю. Д. Пристать бы мне к родному берегу... : Игорь Северянин и его окружение в Эстонии. Таллинн, 1992.

²⁴ В. В. [Никифоров-Волгин В. А.]. Торжество в Пюхтицком монастыре // Вести дня. 1928. 21 августа. № 223. С. 1.

входили в Тартуское общество «Разумный досуг», которым руководил иеромонах Павел (Горшков).

Личность Е. Д. Шаховской привлекала многих посетителей монастыря. В 1939 г. торжественно праздновалось ее 95-летие, соборный молебен по этому поводу в Таллинском Александро-Невском соборе возглавил митр. Александр. Княгиня умерла 16 июня 1939 г. в возрасте 95 лет. Чин ее отпевания в Успенском соборе возглавили митрополит Александр, который произнес прощальное слово на эстонском и русском языках, и епископ Нарвский Павел (Дмитровский)²⁵.

В 1935 г. община была вновь преобразована в монастырь, подчиненный Синоду Эстонской Апостольской Православной Церкви на основании ее устава, принятого 22 мая. Митр. Александр многократно приезжал в обитель на престольный праздник, например, в 1922, 1928, 1929 (совместно с епископом Иоанном (Булиным), 1930 гг., ежегодно в 1932–1935 гг., в 1936 г., когда владыка открыл и освятил памятник русским воинам Северо-Западной армии на кладбище, в 1938 г. Особенно торжественным было празднование в 1939 г, на котором молились митр. Александр, 20 священнослужителей и 7.000 паломников: монастырь, где жили 82 монахини, отмечал свое 50-летие²⁶.

Заключение

В межвоенный период в новом эстонском государстве монастырь воспринимался как русское учреждение и зачастую подвергался

Василий Акимович Никифоров-Волгин (24 декабря 1900 г., д. Маркуши Калязинский уезд Тверской губернии – 14 декабря 1941 г., Вятка) – православный писатель, публицист, редактор, активный участник РСХД, один из учредителей общества «Святогор». До весны 1932 г. – псаломщик Нарвского Преображенского собора, с 1936 г. – в Таллине. В мае 1941 г. арестован органами НКВД, расстрелян.

²⁵ Архиепископ Таллинский и Эстонский (с 16 апреля 1945) Павел (в миру Павел Григорьевич Дмитриевский, 15 января 1872 г., Таврическая губерния – 2 февраля 1946 г., Таллин), рукоположен в 1896 г., служил на приходах Таврической и Санкт-Петербургской губерний, овдовел, с 1919 г. – в Нарве. 3 октября 1937 г. рукоположен во епископа Нарвского, с 21 декабря 1942 г. указом митрополита Сергия (Воскресенского) возведен в сан архиепископа. (См.: Нарвский архиерей : материалы к биографии епископа Нарвского и Изборского Павла (Дмитровского), впоследствии – архиепископа Таллинского и Эстонского. Таллин, 1997.)

²⁶ Хроника русской культурной и общественной жизни в Эстонии (1918–1940) : из истории русского зарубежья / сост. С. Г. Исаков, Т. К. Шор, Т. Т. Гузаиров. Таллин, 2016. Т. 1 (1918–1931) ; 2017. Т. 2 (1932–1940).

экономическим ограничениям. Монастырю удавалось оспаривать претензии властей в «правовом поле» (что позволило восстановить хозяйственную деятельность). Открытые гонения и террор, в отличие от СССР, не практиковались, все здания обители уцелели. Монастырь принадлежал Эстонской (Таллиннской) епархии, ее предстоятель митрополит Александр, как и вдова основателя обители князя С. В. Шаховского и настоятельница игумения Иоанна, вносили вклад в поддержание внутрицерковного мира и конструктивных отношений с национально ориентированным государством.

Но вскоре ситуация изменилась. 17 июня 1940 г. Эстония была присоединена к СССР, запущен механизм воссоединения Эстонской Апостольской Православной Церкви с Московским Патриархатом. Деятельность монастыря подверглась ограничениям, он лишился скита и странноприимной. С наступлением гитлеровских войск 17 июля 1941 г. Эстонию включили в состав рейхскомиссариата Ostland в качестве генерального округа Estland. 14 октября 1941 г. митрополит Александр стал Таллиннским и всея Эстонии. Он объявил, что был признан государственной властью единственным главой Эстонской Церкви, потребовав подчинения себе всех церковных структур и опираясь на поддержку «правлящей власти», т.е. нацистского руководства. Он отрицательно оценил присоединение приходов Эстонии к Московской Патриархии и фактически выступил против Экзарха митрополита Сергия (Воскресенского) [14; 15]. Наступил новый трудный этап в истории монастыря и Православия в Эстонии.

Список литературы

1. Обитель Божией Матери : 125 лет Пюхтицкому Успенскому ставропигиальному женскому монастырю / сост.: игумения Филарета (Калачева), монахиня Тихона (Проненко), В. А. Тимкина. – Куремяэ : Пюхтицкий Успенский ставропигиальный монастырь, 2016. – 216 с. – ISBN 978-5-902989-35-6.

2. Успенский собор Пюхтицкого монастыря: 100 лет = Pühtitsa Jumalaema Uinumise kloostri peakirik: 1910–2010 / ред. совет: игумения Варвара (Трофимовна), монахиня Тихона (Проненко), ред. и фотосъемка монахини Филареты (Калачевой) ; предисл. Кирилла, Патриарха Московского и всея Руси. – Kuremäe : Пюхтицкий Успенский ставропигиальный монастырь, 2010. – 222, [1] с.: ил. – ISBN 978-9949-21-181-4.

3. *Берташ А., прот.* Пюхтицкий в честь Успения Пресвятой Богородицы женский ставропигиальный монастырь / протоиерей Александр Берташ // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. – Т. 59. – ISBN 978-5-89572-066-0. – С. 107–124.

4. *Мусаев, В. И.* Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, 2018. – 347 с. – ISBN 978-5-7422-6065-3.

5. *Даниила (Полякова), мон.* Эвакуация 1917 г. и возвращение пюхтицких сестер с монастырским имуществом в 1923 г. / монахиня Даниила (Полякова) // Пятые Пюхтицкие чтения. – Куремяэ : Пюхтицкий Успенский ставропигиальный монастырь, 2016. – С. 296–318.

6. *Никитин, Д. Н.* Евсевий (Гроздов), архиепископ / Д. Н. Никитин // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. – Т. 17. – ISBN 978-5-89572-030-1. – С. 267.

7. *Ростислав (Колупаев), игум.* Архимандрит Митрофан (Ярославцев) / игумен Ростислав (Колупаев В. Е.) // Военно-исторический архив. – 2009. – № 3 (111). – С. 10–28.

8. *Ярославцев, М. В.* Последние дни Северо-Западной армии // Белая Гвардия : альманах. – Москва : Посев, 2003. – № 7. Белое движение на Северо-Западе России. – С. 181–184.

9. *Исаков, С. Г.* К истории конфликта в Православной Церкви Эстонии : (попытка высылки русских православных священнослужителей из страны в 1920 г.) / С. Г. Исаков // Балтийский архив. – Вильнюс, 2005. – № 9. – С. 134–162.

10. *Вершинин А., свящ.* Александр (Паулус), митрополит / священник Александр Вершинин // Православная энциклопедия. – Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. – Т. 1. – ISBN 5-89572-006-4. – С. 499–501.

11. *Мянник, С. Г.* Епископ Иоанн (Булин) / С. Г. Мянник // Православие в Балтии. – 2016. – № 4 (13). – С. 77–90.

12. *Плюханов, Б. Д.* РСХД в Латвии и Эстонии : материалы к истории Русского студенческого христианского движения / Б. В. Плюханов. – Париж : Умса-press, 1993. – 311 с. : ил., портр. – ISBN 2-85065-226-1.

13. *Обозный, К. П.* Деятельность Русского студенческого христианского движения в Прибалтике: церковный и общественно-культурный аспект / К. П. Обозный // Православие в Прибалтике: религия, политика, образование, 1840-е – 1930-е гг. / под ред. И. Пярт. – Тарту : Издательство Тартусского университета, 2018. – ISBN 978-9949-776-79-5. – С. 441–442.

14. *Петров, И. В.* Православная Балтия 1939–1953 годов: период войн, репрессий и межнациональных противоречий / И. В. Петров. – Санкт-Петербург : Бумажные книги, 2016. – 376 с. – ISBN 978-5-99040-863-0.

15. Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии : [сборник материалов одноименной конференции, г. Таллин, 26–27 ноября 2020 г.]. – 2-е изд., испр. и доп. – Таллинн : [б.и.], 2021. – 492 с. – ISBN 978-9916-4-0788-2.

Статья поступила в редакцию 13.04.2023.

Статья поступила после рецензирования 30.05.2023.

Статья принята к публикации 13.06.2023.

UDC 281.93, 930

PÜHTITSA ASSUMPTION CONVENT IN THE CONTEXT OF RELATIONS BETWEEN CHURCH AND STATE IN ESTONIA (1917–1940)

Aleksandr Bertash, Archpriest

PhD in Theology, PhD in Art History,
Member of the Union of Architects of Russia,
Union of Journalists of Russia,
Curator of the Berlin and German Diocese
Leading Art Critic of the Architectural
Bureau “Foundry Part-91” (St. Petersburg),
Rector of the Church of the Holy Royal
Passion-Bearers of the Berlin-German Diocese
of the Russian Orthodox Church
(Moscow Patriarchate) (Germany, Bremen)
Russisch-Orthodoxe Kirche,
Kl. Westerholzstraße 17 28195 Bremen,
Germany.

E-mail: alexanderbertash@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3486-0490

For citation: Bertash A. V., Archpriest Pühtitsa Assumption Convent in the context of relations between Church and state in Estonia (1917–1940) DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_82. EDN: LIYWOI // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 82–100 pp. (in Russian)

Abstract

The Pühtitsa Assumption Convent, the largest in the Baltics, was founded in the reign of Emperor Alexander III on the initiative of the Estonian governor, Prince S. V. Shakhovsky. The formation of the monastery coincided with the period of the rise of Estonian national consciousness and later with the formation of the Estonian Church and the opening of the Estonian Orthodox See.

The article deals with the difficulties of the existence of the convent during the years of the civil war and epidemics on the territory of independent Estonia, in an atmosphere of distrust towards the Russian clergy and parishioners, partial confiscations of monastic property. The monastery, convent during the years of persecution of the Church in the USSR, managed, on the one hand, to restore economic activity, on the other hand, to become a significant spiritual center of Russian Orthodoxy, attracting many prominent representatives of emigration not only from Estonia, but from the entire Russian diaspora, the Russian Student Christian Movement (it hosted the 3rd and 5th Congresses of the RSCM in 1930 and 1932).

Until her death in 1939, the widow of Prince Shakhovsky lived in the monastery. After 1921, the Pühtitsa Convent (women's labor community) was under the jurisdiction of the Estonian Apostolic Orthodox Church under the leadership of Metropolitan Alexander (Paulus). Until 1940, he and Abbess Joanna maintained constructive relations with the state. The article uses materials from the archives of the Baltic States, primarily the State Archives of Estonia.

Keywords: Pühtitsa Assumption Convent; Estonian Apostolic Orthodox Church; Metropolitan Alexander (Paulus); Abbess Joanna (Korovnikova); Princess E. D. Shakhovskaya; Northwestern Army; Russian Student Christian Movement.

References

1. *Obitel' bozhiei Materi: 125 let Pyukhtitskomu Uspenskomu stavropigial'nomu zhenskomu monastyryu* [Abode of the Mother of God: 125 years of the Pühtitsa Assumption Stauropegial Convent]. Kuremäe, Pühtitsa Assumption Stauropegial Convent Publ., 2016, 216 p. (In Russian).
2. *Uspenskii sobor Pyukhtitskogo monastyry: 100 let* [Assumption Cathedral of the Pühtitsa Convent: 100 years]. Kuremäe, Pühtitsa Assumption Stauropegial Convent, 2010, 222, [1] p. (In Russian).
3. Bertash A., Archpriest *Pyukhtitskii v chest' Uspeniya Presvyatoi Bogoroditsy zhenskii stavropigial'ny monastyr'* [Pühtitsa Stauropegial Convent in honor of the Assumption of the Blessed Virgin Mary]. *Orthodox Encyclopedia*.

Moscow, Church-Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2020, vol. 59, pp. 107–124. (In Russian).

4. Musaev V. I. Pravoslavie v Pribaltike v 1890-1930-e gg. [Orthodoxy in the Baltics in the 1890s–1930s]. St. Petersburg, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, 2018, 347 p. (In Russian).

5. Daniila (Polyakova), Nun Evakuatsiya v 1917 g. i vozvrashchenie pyukhtitskikh sester s monastyrskim imushchestvom v 1923 g. [The evacuation of 1917 and the return of the Pyukhtitsky sisters with the monastery property in 1923]. *Pyatye Pyukhtinskie chteniya* [Fifth Pyukhtitsky Readings]. Kuremä, Pyukhtitsky Assumption Stauropegial Monastery Publ., 2016, pp. 296–318. (In Russian).

6. Nikitin D. N. Evsevii (Groz dov), arkhiepis kop [Evsevy (Groz dov), Archbishop]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church-Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2008, vol. 17, pp. 267. (In Russian).

7. Rostislav (Kolupaev), Abbot Arkhimandrit Mitrofan (Yaroslavtsev) [Archimandrite Mitrofan (Yaroslavtsev)]. *Voenno-istoricheskii arkhiv* [Military Historical Archive]. 2009, no. 3 (111), pp. 10–28. (In Russian).

8. Yaroslavtsev M. V. Poslednie dni Severo-Zapadnoi armii [The last days of the North-Western Army]. *Al'manakh “Belaya Gvardiya”* [White Guard Almanac]. Moscow, Posev Publ., 2003, no. 7. *White movement in the North-West of Russia*. pp. 181-184. (In Russian).

9. Isakov S. G. K istorii konflikta v Pravoslavnoi Tserkvi Estonii (popytka vysylki russkikh pravoslavnykh svyashchennosluzhitelei iz strany v 1920 g. [On the history of the conflict in the Orthodox Church of Estonia (an attempt to expel Russian Orthodox clergy from the country in 1920)]. *Baltiiskii arkhiv* [Baltic Archive]. Vilnius, 2005, no. 9, pp. 134-162. (In Russian).

10. Vershinin A., Priest Aleksandr (Paulus), mitropolit [Alexander (Paulus), Metropolitan]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Church-Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2000, vol. 1, pp. 499–501. (In Russian).

11. Myannik S. G. Episkop Ioann (Bulin) [Bishop John (Bulin)]. *Pravoslavie v Baltii* [Orthodoxy in the Baltics]. 2016, no. 4 (13), pp. 77–90. (In Russian).

12. Plyukhanov B. D. RSKhD v Latvii i Estonii : materialy k istorii Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya [Russian Student Christian Movement in Latvia and Estonia: materials on the history of the Russian Student Christian Movement]. Paris, Ymca-Press Publ., 1993, 311 p. (In Russian).

13. Obozny K. P. Deyatel'nost' Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya v Pribaltike: tserkovnyi i obshchestvenno-kul'turnyi aspekt [Activities of the Russian Student Christian Movement in the Baltic States: Church and social and cultural aspect]. *Pravoslavie v Pribaltike: religiya, poli-*

tika, obrazovanie, 1840-e – 1930-e gg. [Orthodoxy in the Baltic States: religion, politics, education, 1840s – 1930s]. Tartu, Tartu University Press Publ., 2018, pp. 441–442. (In Russian).

14. Petrov I. V. *Pravoslavnaya Baltiya 1939-1953 godov: period voin, repressii i mezhnatsional'nykh protivorechii* [Orthodox Baltic in 1939–1953: the period of wars, repressions and interethnic contradictions]. St. Petersburg, Paper Books Publ., 2016, 376 p. (In Russian).

15. *Estoniskaya Pravoslavnaya Tserkov': 100 let avtonomii* [Estonian Orthodox Church: 100 years of autonomy]. *Sbornik materialov konferentsii "Estoniskaya Pravoslavnaya Tserkov': 100 let avtonomii"* [Proceedings of the conference "Estonian Orthodox Church: 100 years of autonomy"]. Tallinn, 2021, 492 p. (In Russian).

Received 03 April 2023.

Reviewed 30 May 2023.

Accepted for press 13 June 2023.

УДК 22, 23/28



<https://elibrary.ru/nmfchhk>

ГЕНЕЗИС ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ: К ВОПРОСУ О МЕСТЕ, ВРЕМЕНИ НАПИСАНИЯ И ЛИЧНОСТИ АДРЕСАТА

Священник Виталий Юрьевич Щербаков
магистр религиоведения, первый проректор
Тамбовской духовной семинарии,
доцент кафедры теологии Тамбовского
государственного университета
имени Г. Р. Державина
392000, Россия, г. Тамбов,
ул. М. Горького, д. 3
E-mail: vitl.78@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9598-5011

Алленова Инна Викторовна
кандидат исторических наук, доцент,
проректор по учебной работе Тамбовской
духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов,
ул. М. Горького, д. 3
E-mail: all-inna@yandex.ru

Для цитирования: Щербаков В. Ю., свящ., Алленова И. В. Генезис Евангелия от Луки: к вопросу о месте, времени написания и личности адресата. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_101. EDN: NMFCHK // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 101–117.

Аннотация

Статья посвящена одному из спорных вопросов современной библеистики – определению времени и места написания Евангелия от Луки, а также установлению личности адресата, исходя из имеющихся исторических и богословских источников. Цель работы заключается в обосновании авторской гипотезы о том, что третье Евангелие было написано в период с 60 по 63 год н.э. в Риме, а адресатом являлся римский патриций Тит Флавий Сабин. Внимание авторов акцентировано на формах обращения

к человеку, используемых в койне, – разговорном варианте древнегреческого языка, на котором было написано Евангелие от Луки. Подчеркивается, что использование определенного артикля было важным элементом грамматической структуры койне, и потому этот факт имеет большое значение для понимания текстов Нового Завета.

В работе используются методы дедукции и обобщения при конкретизации полученных результатов; сравнительно-богословский и диалектический методы, с помощью которых были сопоставлены взгляды православных богословов и отдельных представителей библейской критики по рассматриваемой проблематике; герменевтический метод применен при анализе и интерпретации текстов; интертекстуальный анализ использован при сопоставлении текстов Священного Писания.

Аргументация выдвинутой гипотезы позволяет авторам резюмировать, что: 1) Евангелие от Луки написано в Риме в период пребывания там апостола Павла примерно в 60–62 гг. н.э.; 2) обращение «достопочтенный Феофил» в силу грамматических особенностей койне не указывает однозначно на личное имя или некое прозвище высокопоставленного «боголюбца»; 3) возможно, адресатом Евангелия и Деяний святых апостолов был член будущей императорской династии Флавиев.

Ключевые слова: Евангелие от Луки; Деяния святых апостолов; апостол Павел; апостол Лука; Феофил; койне; Тит Флавий Сабин.

Введение

Изучение проблем авторства и датировки книг Священного Писания Нового Завета является важной частью современных исследований, связанных с библеистикой, и содействует лучшему пониманию основ христианской традиции. Особое место среди Четвероевангелий занимает Евангелие от Луки. Это обусловлено следующими факторами:

1. До настоящего времени у библеистов нет единого мнения относительно даты и места его написания. В различных источниках указываются периоды с 40-х годов I века и даже до начала II века. Место появления Евангелия от Луки предполагается в Антиохии, Александрии, Македонии, Греции или Риме.

2. Это единственное Евангелие, имеющее конкретного адресата – некоего Феофила, относительно личности которого также имеются различные точки зрения.

Цель статьи заключается в выдвижении и обосновании авторами гипотезы относительно даты и места написания третьего Евангелия, личности его адресата. Для более точного определения даты и места написания Евангелия от Луки и установления личности «Феофила» исследователи обращаются к различным историко-богословским свидетельствам и современным научным работам.

В соответствии с поставленной целью в работе последовательно решаются следующие задачи:

1. Определение времени и места написания Евангелия от Луки.
2. Анализ грамматических особенностей греческого разговорного языка указанного исторического периода – койне¹ – при обращении к конкретной личности.
3. Установление личности адресата евангелиста Луки «Феофила», исходя из имеющихся исторических и богословских источников.

Время и место написания Евангелия от Луки

Вопросы, связанные с генезисом Евангелия от Луки, являются одними из самых дискуссионных и сложных в Новом Завете. Несмотря на множество исследований и мнений, точное время написания этого Евангелия до сих пор остается неизвестным.

В каноническом порядке Евангелие от Луки следует третьим после Евангелий от апостолов Матфея и Марка. Это единственное Евангелие, которое имеет продолжение в виде книги Деяний святых апостолов. По свидетельству самого апостола Луки, он изложил описываемые события на основе собственных наблюдений и расспросов непосредственных очевидцев, а также изучения более ранних писаний.

Исследователи предлагают широкую географию места написания Евангелия – от регионов Ближнего Востока, Малой Азии и Греции до столицы империи Рима, – не принимая во внимание времен-

¹ Койне́ (греч. Κοινή Ἑλληνική «общий греческий», или ἡ κοινὴ διάλεκτος, «общий диалект») – распространённая форма греческого языка, возникшая в постклассическую античную эпоху. Может называться также александрийским или же общеаттическим диалектом, греческим языком эллинистической эпохи. Койне был первым надрегionalным диалектом Греции и впоследствии стал лингва-франка для населения восточного Средиземноморья и Древнего Ближнего Востока, в том числе и в римский период. Койне является основным предком современного греческого языка (см.: Horrocks, Geoffrey C. *Greek: a history of the language and its speakers* (англ.). 2nd. London : Longman, 2010. P. XIII).

ные рамки его создания². Основная проблема точного определения времени возникновения Евангелия от Луки связана с отсутствием прямых и имплицитных указаний в тексте, касающихся авторства и периода написания.

Ученые используют различные методы для установления даты создания Евангелия. Один из таких методов – анализ стиля и лексики, используемых в Евангелии от Луки. Некоторые из них отмечают, что эта книга Священного Писания отличается от других Евангелий своей более литературной формой и развитым стилем. Это приводит к предположению, что Евангелие от Луки было написано в более поздний период, а именно в конце I или даже в начале II века по Р.Х.

Другой метод – анализ исторических событий, упоминаемых в Евангелии. Например, разрушение Иерусалима в 70 г.н.э., пророчески описываемое евангелистом, некоторые исследователи считают событием, свершившимся *post factum*. Данная точка зрения приводится в Православной энциклопедии: «В качестве *terminus post quem*³ для двухтомника Л. часто называют разрушение Иерусалима в 70 г. по Р.Х. как событие, описанное у синоптиков (исследователи, ориентирующиеся в датировке Евангелия на это событие, исходят из принципа *vaticinium ex eventu*⁴)». Однако этот метод не является определяющим, поскольку многие события в Новом Завете описывались в качестве предсказаний.

Некоторые исследователи используют археологические находки и внебиблейские источники. Кроме того, существует множество научных работ, основанных на компьютерном анализе текста Евангелия от Луки и его сравнении с другими библейскими текстами, что позволяет установить период создания документа.

Несмотря на разность мнений, точное время написания Евангелия от Луки, как было сказано выше, до сих пор остается предметом дискуссии. Некоторые исследователи склоняются к тому, что Евангелие было написано в период от 50-х до 70-го года н.э., тогда как другие ученые отводят ему и более позднее время.

В ранневизантийских хрониках о датировке Евангелия не говорится ничего. Святитель Феофилакт Болгарский относит время

² Калинин М. Г. Лука, апостол // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. Т. 41. С. 557–558.

³ Конец, после которого (лат.).

⁴ Предсказание события (лат.).

его написания к 15 году по Вознесении Господнем, то есть 48 год по Р. Х. Никифор Каллист 15 годом по Вознесении Христа датировал создание Евангелия от Матфея. О Евангелии же от Луки он не говорил ничего конкретного, лишь указывая, что оно «было написано спустя много времени после этого» [Цит. по: 1, с. 90]. Архиепископ Аверкий (Таушев) полагал, что третье Евангелие было написано в период с 50-х до 70-го года по Р.Х. [2, с. 15]. Протоиерей Георгий Шмид датировал вторую часть диалогии апостола Луки – книгу Деяний святых апостолов – периодом от 70 до 85 г.н.э. [3, с. 80]. Данный вывод им сделан на основании мнения большинства исследователей книги Деяний, которые, в свою очередь, ссылаются на свидетельство «антимаркионова пролога к Лк.» [3, с. 80]. Исходя из этого, можно сделать вывод, что первая часть диалогии была написана святым апостолом ранее указанного времени.

В учебном пособии «Четвероевангелие» митрополит Иларион (Алфеев) предоставляет множество расходящихся мнений относительно времени написания Евангелия от Луки, но не делает конкретного вывода.

Весьма интересную и заслуживающую внимания версию датировки Евангелия от Луки приводит американский исследователь Священного Писания Уэйн Грудем. На основании интертекстуального анализа он делает вывод, что самая ранняя вероятная ссылка на Евангелие от Луки сделана самим апостолом Павлом в первом послании к Тимофею, а именно: «Ибо Писание говорит: не заграждай рта у вола молотящего; и: трудящийся достоин награды своей» (1 Тим. 5, 18). У. Грудем пишет: «Первая цитата из “Писания” – это Втор. 25:4, однако вторую – “трудящийся достоин награды своей” – мы не находим нигде в Ветхом Завете. Но она есть в греческом тексте Лк. 10:7 точно в тех же словах. Видимо, Павел цитирует здесь Евангелие от Луки и называет его “Писанием”, т.е. чем-то, что достойно быть частью канона» [4, с. 57]. Далее У. Грудем добавляет в качестве аргумента следующее: «Кто-то может возразить, что Павел цитирует здесь не Евангелие от Луки, а устную традицию, в которой передавались слова Иисуса, однако сомнительно, что он мог бы назвать эту традицию “Писанием”, так как это слово (греч. *γραφή*) в Новом Завете всегда обозначает письменные тексты» [4, с. 57].

Предположение У. Грудема, а также анализ датировок посланий апостола Павла, в которых упоминается апостол Лука, позволяют

сделать вывод: Первое послание к Тимофею, которое в качестве аргумента приводит У. Грудем, было написано апостолом Павлом в 64–65 годах в Македонии, а значит, к этому времени рукописный текст Евангелия от Луки, фрагмент из которого первоверховный апостол цитирует и именует «Писанием», к этому времени существовал.

Начиная со второго миссионерского путешествия апостола Павла (50–53 г.), его постоянно сопровождает апостол Лука. В 60 году Павел со своими спутниками, в числе которых был и евангелист Лука, прибывает в Рим на суд к кесарю, где находится два года. К этому времени римская община уже была значительной. Известно, что еще в 49 году император Клавдий издает указ, согласно которому из Рима изгоняются все иудеи и христиане из-за постоянных вероучительных споров. Среди покинувших столицу были и будущие соратники Павла в благовестии – Акила и Прискилла. В 59 году Павел пишет римским христианам послание, в котором хвалит их за стойкость в вере. Очевидно, что римская община не была чужда Павлу, который не трудился на чужом основании (Рим. 15, 20–21). Время ожидания суда было для апостола и его спутников периодом активной проповеди среди жителей столицы и не только. Здесь же он пишет Послания к Филиппийцам, Ефесянам, Колоссянам, Евреям и Филимону. Имя апостола Луки, как его сотрудника, упоминается в следующих из них:

1. К Филимону – «Приветствует тебя Епафрас, узник вместе со мною ради Христа Иисуса, Марк, Аристарх, Димас, **Лука**, сотрудники мои» (Фил. 1, 23–24).

2. К Колоссянам – «Приветствует вас **Лука**, врач возлюбленный, и Димас» (Кол. 4, 14).

Таким образом, учитывая, что цитируемая Павлом фраза из Евангелия от Луки употребляется в послании, которое датируется 64 годом, мы можем датировать эту книгу Священного Писания периодом с 60 по 63 год н.э. и указать в качестве места ее создания г. Рим. Именно в нем апостол Лука, до этого собиравший сведения очевидцев о земной жизни и проповеди Христа и систематизировавший их, пишет свое Благовестие.

Грамматические особенности койне при обращении к личности

Прежде чем перейти к анализу исторических сведений и предположений относительно адресата третьего Евангелия, целесообразно рассмотреть грамматические особенности в части обращения к конкретному человеку в койне – разговорном варианте древнегреческого языка, на котором были написаны все книги Священного Писания Нового Завета. Детально проблемы грамматики древнегреческого языка изучает С. А. Соболевский [5].

Правила койне менялись с течением времени. Несмотря на эти изменения, использование определенного артикля в именах собственных оставалось важным и широко применялось. В Новом Завете мы видим, что авторы использовали артикль, чтобы определить имена людей и мест. Например, мы можем увидеть употребление артикля в имени Иисус Христос (ὁ Ἰησοῦς Χριστός), а также в названиях мест, таких как τὰ Ἱερουσόλυμα (Иерусалим) и Ἰορδάνος ποταμός (река Иордан). Таким образом, использование определенного артикля было важным элементом грамматической структуры койне и имело большое значение для понимания текстов Нового Завета.

Койне был не только языком Нового Завета, но и языком повседневного общения в греко-римском мире. Изменения в грамматической структуре и упрощение правил использования артикля отражают общий процесс изменения языка, который происходил в течение нескольких столетий. Тем не менее даже в таком контексте использование определенного артикля в именах собственных оставалось важным элементом языка и продолжало использоваться в повседневной речи и в литературе того времени.

Использование определенного артикля в именах собственных в койне имело смысловое и культурное значение. Оно помогало лучше понять культуру и общество того времени, раскрывало некоторые особенности культурной практики и обычаев. Например, употребление артикля перед именем важного или уважаемого человека могло означать высокий уровень почитания конкретной личности, а его отсутствие указывало на менее уважительное отношение. Это показывает, что использование определенного артикля в именах собственных было связано не только с грамматикой языка, но и с социокультурными нормами того времени. Употребление

артикля перед именами важных людей или мест могло указывать на их особый статус или значение в обществе. Так, употребление артикля перед именем Иисус Христос в Новом Завете может указывать на его Божественную природу и уникальный статус в христианской традиции, а использование артикля перед именами женщин может указывать на их социальный статус или роль в обществе.

Кроме того, изучение правил использования определенного артикля в именах собственных способствует лучшему пониманию значимости различных персоналий и мест, упоминаемых в Новом Завете. Например, использование артикля перед именем Филиппа в Евангелии от Иоанна может указывать на его роль как одного из двенадцати апостолов Иисуса Христа. А использование артикля перед городом Вифлеемом в Евангелии от Луки может указывать на его значение, то есть место рождения Иисуса Христа.

Для обозначения личных имен в древнегреческом языке активно использовался определенный артикль. В случае с Феофилом перед именем должен был быть артикль «ὁ». В Евангелии от Луки его нет, но он имеется в книге Деяний святых апостолов.

Правило применения данного артикля действовало и во время написания книг Священного Писания Нового Завета. Подтверждением этому являются следующие строки: «...καὶ καθότι ἦν ἡ Ελισάβετ στείρα» (...так как была Елизавета бесплодна) (Лк. 1, 7) или «τότε ὁ Παῦλος ἐκτείνᾳς...» (тогда Павел вытянувшись...) (Деян. 26, 1).

Из общего правила употребления артикля перед личным именем допускались исключения в следующих случаях:

- во-первых, когда имя появлялось в тексте первый раз, но если далее оно воспроизводилось неоднократно, то уже использовался артикль. При этом имя известного человека всегда писалось с артиклем;

- во-вторых, артикль мог отсутствовать, если перед именем собственным ставился или глагол-связка εἰμί (есть), как, например, «Εγὼ εἰμι Γαβριήλ» (я есть Гавриил) (Лк. 1,19), или «τό ὄνομα» (называться), например, «τό ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην» (называли/имя его Иоанн) (Лк. 1, 13);

- в-третьих, артикль обычно опускался, когда перед именем стояло звание или профессия человека.

В своей дилогии апостол Лука обращается к адресату двояко – в Евангелии без артикля, в Деяниях же его использует.

В евангельском повествовании это звучит следующим образом: «...κράτιστε Θεόφιλε...» (превосходительный Феофил) (Лк. 1, 3). Отсутствие артикля позволяет предположить, что это не имя собственное, а существительное, означающее «любящий Бога». Евангелие от Луки по своим литературным характеристикам и грамматике является лучшим из книг Четвероевангелия, в связи с чем некоторая неграмотность автора даже не рассматривается библеистами. Подтверждением служит то, что далее по тексту апостол достаточно активно и со знанием использует именные артикли.

В книге же Деяний автор по отношению к адресату, наоборот, использует артикль звательного падежа «ὁ Θεόφιλε», подчеркивая обращение именно к личности (Деян. 1, 1). Аналогичную структуру без артикля евангелист Лука использует и в отношении упоминания имени Феста («κράτιστε Θῆστε...» – превосходительный Фест) (Деян. 26, 24–25), и там же имя Фест встречается с артиклем ὁ Θῆστος (Деян. 26, 24–24). В случае с именем Феофил и в случае с именем Фест конструкция выделяется запятыми. Эта амбивалентность в обращении к одному человеку до настоящего времени не позволяет сделать однозначного вывода о том, чем является «Феофил» – личным именем или имеет нарицательное значение (букв. «друг Божий», «любящий Бога»).

Конечно, правила, существующие в классическом древнегреческом, не всегда соблюдались в эпоху активного использования общегреческого языка – койне. Подробно на некоторых ключевых особенностях койне останавливается Джеймс Морвуд в своем труде «Оксфордская грамматика классического греческого языка» [6, р. 229]. Он обращает внимание на упрощение как правил грамматики, так и синтаксиса. Но в основном это касается окончаний существительных третьего склонения, спряжений глагола, некоторых форм сравнительных прилагательных. Вопросы о синтаксисе посвящены новому использованию падежей и инфинитива, применению предлогов и местоимений, введению в повествование новых слов (около 900 – это 10% от общего словарного запаса, которых нет у классических авторов), также автор обращает внимание на активное использование в тексте семитских слов.

Вопрос об адресате Евангелия от Луки: попытка идентификации

Евангелие от Луки единственное среди четырех имеет своего адресата. Однако среди экзегетов нет единого мнения относительно того, является ли Феофил личным именем человека, или это просто обращение к знакомому и уважаемому «боголюбцу».

В Евангелии, в отличие от книги Деяний, его имени предшествует эпитет *κράτιστος* («достопочтенный», слав. «державный»). Этот термин имеет двойное значение. С одной стороны, он мог использоваться по отношению к государственному сановнику, причем только во время занятия им должности, например, прокуратора, префекта, проконсула. Именно так и обращается апостол Павел к правителям Феликсу и Фесту. С другой – с титулом «державный» в Римской империи обращались к представителям сословий сенаторов и всадников, которые часто и занимали должности проконсулов и прокураторов. К представителям всаднического сословия относит Феофила и известный отечественный антиковед И. А. Левинская [7, с. 68].

О двоякости мнений говорит и митрополит Иларион (Алфеев): «Как и Евангелие от Луки, Книга Деяний адресована некому “Феофилу”. Высказывались предположения о том, что имя “Феофил” (с греческого – “боголюбец”) служит нарицательным обозначением либо конкретного адресата, подлинное имя которого нам не известно, или любого читателя-христианина. Следует, однако, отметить, что в Евангелии от Луки при имени “Феофил” приводится титул «достопочтенный» (*κράτιστε*), который калькирует латинское *egregious*⁵ и может указывать на высокое социальное положение адресата» [8, с. 21].

Святитель Иоанн Златоуст допускал, что Феофил имел ранг всадника, являлся высокопоставленным чиновником, разрешившим и контролировавшим апостольскую проповедь в своем округе. В гомилиях на Деяния апостолов он говорит следующее: «Кто этот Феофил? В то время он был игемоном и, находясь в должности, принял проповедь (евангельскую); как некогда проконсул Кипра последовал проповеди Павла во время своего проконсульства, так и Феофил, будучи игемоном, был обращен (ко Христу) проповедью Луки»⁶.

⁵ Сиятельный (лат.)

⁶ Иоанн Златоуст, св. Гомилии на Деяния апостолов // Азбука веры : православный портал. URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Act.1> (12.02.2023).

Раннехристианские авторы предполагали, что Феофил являлся знатным антиохийцем, принявшим христианство. Такое мнение сложилось в силу того, что автор Евангелия был также уроженцем Антиохии. Это мнение приводит профессор Н. Н. Глубоковский исходя из текста «Воспоминаний святого Климента», где говорится, что знатный антиохийский христианин Феофил для единоверцев «освятил под именем церкви огромную базилику своего дома» [9].

Митрополит Вениамин (Пушкарь) в своем труде «Священная библейская история» выражает мнение, что апостол Лука свое Евангелие «пишет для Феофила, человека высокого общественного положения, обращенного в христианство из язычников, и в его лице для христианских общин, основанных святым Павлом» [10, с. 363].

На происхождение адресата, по мнению протоиерея Георгия Шмида, могут указывать уточнения географического характера. Очевидно, что Феофил не знаком с Палестиной, поэтому апостол Лука сопровождает свое повествование географическими уточнениями (Лк. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 23, 51; 24, 13; Деян. 1, 12). Однако адресат диалогии, видимо, хорошо ориентируется в местностях Италии, даже самых незначительных, таких как Ригия, Путеолы, Аппиева площадь, три гостиницы (Деян. 28, 12–13, 15).

Скруплезность евангелиста в его сообщениях об иудейской религиозности (напр., Лк. 1, 9; 2, 22–24; 22, 1) наряду с фразой, которую он вкладывает в уста апостола Петра в Деяниях: «...земля та на отечественном их наречии названа Акелдама, то есть “земля крови”» (Деян. 1, 19), – указывают на то, что «Феофил» не был знатоком ветхозаветных предписаний и иудейских праздников и не говорил, как и сам автор, на еврейском языке.

По преданию Коптской Церкви, Феофил был александрийским евреем. Английский богослов XVIII века Джон Уэсли в Примечаниях к Новому Завету отметил, что адресат апостола Луки был «человек выдающегося качества в Александрии»⁷.

Какое-то время в западноевропейской библеистике бытовало мнение, что Феофил являлся иудеем. Основанием этому послужило то, что в 37–41 гг. в Иерусалимском храме первосвященником являлся некий Феофил бен Анан. Самым ранним исследователем, предположившим, что адресат апостола Луки был не кем иным, как

⁷ (Библейский) Теофилус : коптские представления // ru.knowledgr.com : сайт. URL: <https://ru.knowledgr.com/0101323281> (дата обращения: 01.04.2023).

первосвященником Феофилом бен Ананом, был Теодор Хейз, который в 1725 году опубликовал соответствующую статью в Историко-филологической библиотеке. Этой точки зрения придерживались англиканские богословы Уильям Пейли, Дэвид Л. Аллен, Ричард Х. Андерсон. Предваряя возражение о том, что евангелист не мог писать члену семьи Каиафы, Хейз выразил мнение, что Евангелие от Луки было написано Феофилу после того, как он стал первосвященником. Эта версия не заслуживает внимания, во-первых, из-за того, что в раннехристианских источниках не приводятся случаи обращения в христианство кого-либо из членов первосвященнической семьи. Если бы это случилось, то являлось бы неординарным фактом, о котором такой скрупулезный человек, как апостол Лука, непременно бы сказал. Во-вторых, евангелист, как было указано, подробно останавливается на описании различных мест Палестины, что в случае обращения к местному жителю просто не имело смысла.

Исходя из нашей гипотезы о том, что Евангелие было написано апостолом Лукой в Риме, можно предположить, что «Феофил» находился там же и, занимая значительное положение в римском обществе, одновременно имел возможность оказывать покровительство апостолам. Написанное Павлом в 59 году послание к римским христианам уже говорит о наличии в столице империи большой общины. Кроме того, мы знаем, что Павел не «трудился на чужом основании». Значит, община была основана его учениками, и будущий Феофил мог быть заочно знаком с апостолом Павлом до его прибытия в Рим. Если исходить из этого, то наиболее вероятным кандидатом в адресаты третьего Евангелия мог являться знатный римлянин, племянник будущего римского императора Веспасиана – Тит Флавий Сабин. Основанием данного предположения может служить следующее.

Его отец – также Тит Флавий Сабин – впервые упоминается во время правления императора Клавдия в 45 г.н.э., когда он служил легатом при Авле Плавтии в Британии вместе со своим братом Веспасианом. После смерти императора Нерона Сабин принимал активное участие в борьбе за власть. Вместе с отцом поддерживал Отона. В мае 69 года он становится консулом-суффектом вместе с Гнеем Аруленом Целием Сабинем, причем на эту должность он был определен ещё в правление Нерона.

После поражения Отона Сабин передал войска, которые он возглавлял, Вителлию. В конце того же года помог отцу избраться консулом-суффектом, но тот не успел вступить в должность. После убийства своего отца восставшими легионерами и прихода к власти дяди Тита Флавия Веспасиана Сабин-младший выполнял его поручения. В 72 году второй раз он становится консулом-суффектом вместе с Гаем Лицинием Муцианом.

Его сыновьями были консул 82 года Тит Флавий Сабин и консул 95 года Тит Флавий Клемент. Жена Сабина четко не идентифицирована ни в одном древнем источнике. Однако некоторые исследователи раннего христианства утверждали, что она была дочерью Авла Плавтия и Помпонии Грецины – Плавтией или Плавтиллою, обращенной в христианство проповедью апостола Павла во время его пребывания в Риме в первых узах. Именно ей Предание традиционно усваивает передачу платка для завязывания глаз апостолу Павлу перед казнью.

Кроме того, сын Тита Флавия Сабина Тит Флавий Клемент был казнен в 95 году по приказу своего брата императора Домициана по обвинению в «безбожии», которое выражалось в отрицании им язычества и исповедании христианства. Он вместе со своей сестрой Флавией Домициллою почитаются святыми мучениками в Католической Церкви и ряде Православных Поместных Церквей.

Таким образом, можно предположить, что именно Тит Флавий Сабин, будучи знатным римлянином, принявшим христианство, оказывал свое покровительство узнику и был близко знаком с его спутниками. «Боголюбцем» же он был назван для того, чтобы оградить его от возможных преследований, которым периодически подвергалась римская знать во время непредсказуемого правления Нерона. Когномен «Феофил» мог быть также потому, что как христианин он, несомненно, исполнял следующие слова Христа: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня» (Ин. 14, 21), в связи с чем также мог быть наименован по-гречески «любящим Бога».

Заключение

Резюмируя вышесказанное, отметим следующее:

1. Третье Евангелие было написано в 60–62 годах н.э. в Риме во время пребывания в городе апостола Павла (первые узы) со спутниками, в числе которых был апостол Лука.

2. Грамматические особенности койне не позволяют сделать однозначные выводы, является ли «Феофил» личным именем или это обращение к занимающему значительную должность «боголюбцу», оказавшему помощь апостолам и молодой христианской общине.

3. Предполагаемым адресатом диалогии апостола Луки мог являться римский патриций, член будущей императорской семьи Флавиев – Тит Флавий Сабин, в отношении которого, а также его близких родственников (жены и детей) имеются исторические свидетельства их знакомства с апостолом Павлом и исповедания ими христианства.

Список литературы

1. *Иларион (Алфеев), митр.* Четвероевангелие (Том 1) : учебник бакалавра теологии / митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). – Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия : Познание, 2017. – 632 с. – ISBN 978-5-9908681-7.

2. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол : руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / архиепископ Аверкий (Таушев). – Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. – 848 с. – ISBN 5-7429-0065-1.

3. *Шмид Г. Ю., прот.* Введение в книгу Деяний апостолов : учеб. пособие / протоиерей Георгий Шмид ; Санкт-Петербургская духовная академия. – Санкт-Петербург : Издательство СПбПДА, 2017. – 160 с. – (Библиистика). – ISBN 978-5-906627-45-2.

4. *Грудем, У.* Систематическое богословие: введение в библейское учение : пер. с англ. / Уэйм Грудем. – 5-е изд. – Санкт-Петербург : Мирт, 2022. – 1456 с. – ISBN 978-5-88869-340-7.

5. *Соболевский, С.А.* Греческий язык библейских текстов / С. А. Соболевский. – Москва : Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2013. – 176 с. – ISBN 978-5-7789-0280-0.

6. *Morwood, J.* The oxford grammar of Classical Greek / James Morwood. Oxford : Oxford University Press, 2001. 289 p.

7. *Левинская, И.А.* Деяния апостолов : историко-филологический комментарий. Главы I–VIII / И. А. Левинская. – Москва : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 1999. – (Современная библиистика). – 312 с. – ISBN 5-89647-033-9.

8. *Иларион (Алфеев), митр.* Новый Завет. Деяния святых апостолов : учебник бакалавра теологии / митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). – Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых

равноапостольных Кирилла и Мефодия : Познание, 2021. – 464 с. – ISBN 978-5-6044873-1-0.

9. *Глубоковский, Н.Н.* Св. апостол Лука, евангелист и дееписатель / Глубоковский Николай Никанорович // Азбука веры : православный портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Glubokovskij/svjatoj-apostol-luka-evangelist-i-deepisatel/ (дата обращения: 01.04.2023).

10. *Вениамин (Пушкарь), митр.* Священная библейская история / митрополит Вениамин (Пушкарь). – Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2017. – 784 с. – ISBN 978-5-7533-1353-9.

Статья поступила в редакцию 18.04.2023.

Статья поступила после рецензирования 18.05.2023.

Статья принята к публикации 29.06.2023.

UDC 22, 23/28

THE GENESIS OF THE GOSPEL OF LUKE: ON THE PLACE, TIME OF WRITING AND THE PERSONALITY OF THE ADDRESSEE

Vitaly Yu. Shcherbakov, Priest
Master of Religious Studies
First Vice-rector
Tambov Theological Seminary
Associate Professor at Theology Department
Derzhavin Tambov State University
3 M. Gorky Street, Tambov,
392000, Russia
e-mail: vitl.78@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9598-5011

Inna Allenova
PhD in History, Associate Professor
Vice-rector for Academic Affairs
Tambov Theological Seminary
3 M. Gorky Street, Tambov,
392000, Russia
E-mail: all-inna@yandex.ru

For citation: Shcherbakov V. Yu., priest, Allenova I. V. The genesis of the Gospel of Luke: on the place, time of writing and the personality of the addressee DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_101. EDN: NMFCHK // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 101–117 pp. (in Russian)

Abstract

The article is devoted to one of the controversial issues of modern biblical studies - the determination of the time and place of writing the Gospel of Luke, as well as the identification of the addressee, based on the available historical and theological sources. The purpose of the work is to substantiate the author's hypothesis that the third Gospel was written in the period from 60 to 63 AD. in Rome, and the addressee was the Roman patrician Titus Flavius Sabinus. The attention of the authors is focused on the forms of addressing a person used in Koine, a colloquial version of the ancient Greek language in which the Gospel of Luke was written. It is emphasized that the use of the definite article was an important element of the grammatical structure of Koine, and therefore this fact is of great importance for understanding the texts of the New Testament.

The work uses the methods of deduction and generalization in concretizing the results obtained; comparative theological and dialectical methods, with the help of which the views of Orthodox theologians and individual representatives of biblical criticism on the issues under consideration were compared; the hermeneutical method is applied in the analysis and interpretation of texts; intertextual analysis was used in comparing the texts of the Holy Scriptures.

The argumentation of the proposed hypothesis allows the authors to summarize that 1) the Gospel of Luke was written in Rome during the stay of the Apostle Paul there approximately in 60-62 AD; 2) the address "Venerable Theophilus", due to Koine grammatical features, does not unambiguously indicate a personal name or some nickname of a high-ranking "lover of God"; 3) it is possible that the addressee of the Gospel and the Acts of the Holy Apostles was a member of the future imperial Flavian dynasty.

Keywords: Gospel of Luke; Acts of the Holy Apostles; apostle Paul; apostle Luke; Theophilus; Koine; Titus Flavius Sabinus.

References

1. Hilarion (Alfeev), Metropolitan *Chetveroevangelie (Tom 1)* [The Four Gospels (Volume 1)]. Moscow, General Church Postgraduate and Doctoral

Studies named after Saints Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius, Poznanie Publ., 2017, 632 p. (In Russian).

2. Averky (Taushev), Archbishop *Chetveroevangelie. Apostol* [Four Gospels. Apostle]. Moscow, Orthodox St. Tikhon University for the Humanities Publ., 2005, 848 p. (In Russian).

3. Schmid G. Yu., Archpriest *Vvedenie v knigu Deyanii apostolov* [Introduction to the book of the Acts of the Apostles]. St. Petersburg, St. Petersburg Theological Orthodox Academy Publ., 2017, 160 p. (In Russian).

4. Grudem U. *Sistematicheskoe bogoslovie: vvedenie v bibleiskoe uchenie* [Systematic Theology: an introduction to biblical teaching]. St. Petersburg, Mirt Publ., 2022, 1456 p. (In Russian).

5. Sobolevsky S. A. *Grecheskii yazyk bibleiskikh tekstov* [Greek language of biblical texts]. Moscow, Moscow Metochion of the Holy Trinity Sergius Lavra, 2013, 176 p. (In Russian).

6. Morwood J. *The Oxford Grammar of Classical Greek*. Oxford, Oxford University Press Publ., 2001, 289 p. (In English).

7. Levinskaya I. A. *Deyaniya apostolov : istoriko-fililogicheskii kommentarii. Glavy I-VIII* [Acts of the Apostles: historical and philological commentary. Chapters I–VIII]. Moscow, Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew Publ., 1999, 312 p. (In Russian).

8. Hilarion (Alfeev), Metropolitan [New Testament. Acts of the Holy Apostles]. Moscow, General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saints Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius, Poznanie Publ., 2021, 464 p. (In Russian).

9. Glubokovsky N. N. Sv. apostol Luka, evangelist i deepisatel' [St. Luke the Apostle, Evangelist and Writer]. *Pravoslavnyi portal "Azbuka very"* [Orthodox Portal "ABC of Faith"]. (In Russian). Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Glubokovskij/svjatoj-apostol-luka-evangelist-i-deepisatel/ (accessed: 01.04.2023).

10. Veniamin (Pushkar), Metropolitan *Svyashchennaya bibleiskaya istoriya* [Sacred Biblical History]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2017, 784 p. (In Russian).

Received 18 April 2023.

Reviewed 18 May 2023.

Accepted for press 29 June 2023.

УДК 264-912.5



<https://elibrary.ru/osfumq>

КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ДРЕВНИХ ВОСТОЧНЫХ (НЕХАЛКИДОНСКИХ) ЦЕРКВЕЙ

**Протоиерей Владимир Александрович
Сергуни**

магистр религиоведения, аспирант
кафедры общей истории Тамбовского
государственного университета имени
Г. Р. Державина, старший преподаватель
Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов,
ул. М. Горького, д. 3
E-mail: vlaser@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6959-5298

Для цитирования: Сергуни В. А., прот. Краткий обзор истории и современного состояния Древних Восточных (Нехалкидонских) Церквей. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_118. EDN: OSFUMQ // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 118–132.

Аннотация

Проблема истолкования христологического догмата (исповедание об образе соединения двух естеств во Христе), возникшая после I Халкидонского собора, привела к отделению Церквей, не принявших утвержденный на Соборе орос. Среди причин разделения лежали также политические обстоятельства, вызванные во многом внешними событиями и не связанные напрямую с вероучением.

В статье кратко рассмотрена история Церквей, не признавших постановления Собора: Коптской и Эфиопской, Эритрейской, Сиро-Яковитской, Армянской и Маланкарской, называемых также Древними Восточными Церквями. Для каждой из них характерны свои литургические особенности и традиции. Дохалкидонские Церкви поддерживают евхаристическое общение только друг с другом, не имея его с Православными Церквями.

Однако на протяжении последних десятилетий между нехалкидонским Востоком и Православием ведется богословский диалог и поиск возможных путей сближения, что является обоснованием актуальности предпринятого исследования. По мнению автора статьи, во многом возможность диалога определяется общим первохристианским и святоотеческим наследием. Свою роль играет современное положение христиан на Ближнем Востоке: каждодневное исповедание своей веры в зачастую враждебных условиях может явиться основой изучения сути богословских особенностей и практических традиций Древних Восточных Церквей.

Ключевые слова: богослужебные традиции; Дохалкидонские Церкви; Древние Восточные Церкви; Православные Церкви; диалог Церквей; история Церкви.

Введение

Обоснование актуальности. Диалог Русской Православной Церкви с Древними Восточными Православными Церквями в современной истории ведется с 1999 года. Именно тогда вышло соответствующее решение Священного Синода РПЦ о проведении двустороннего богословского диалога, «чтобы придать новый импульс взаимному изучению богословских традиций наших Церквей» [1, с. 54].

Группу Древних Восточных Церквей составляют Церкви, отделившиеся от Вселенского Православия после IV Вселенского Собора. Анализируя путь развития этих Церквей в истории мирового Православия, можно предположить, что причины разделения лежат не только в области богословия, но и в сочетании с различного рода политическими факторами.

Цель исследования – представить краткий обзор истории и современного состояния Древних Восточных (Нехалкидонских) Церквей. В связи с этим в работе говорится о сути христологической проблемы; об истории Древних Церквей с описанием важнейших исторических событий, прямо или косвенно повлиявших на отделение; о главных вехах жизни Древних Церквей от разделения и до настоящего времени.

В статье используются исторический, компаративный, антропологический и культурологический методы исследования.

Христологический догмат

Собор в г. Халкидоне (древний греческий город в Малой Азии, ныне один из пригородов Стамбула, носящий турецкое название Кадикёй) был созван с целью преодоления ереси константинопольского архимандрита Евтихия, получившей большое распространение в империи. Согласно учению Евтихия, по воплощении Христа Божественная природа в Нем слилась с человеческой, преобладая над последней. Этим Богочеловеческая сущность Христа, в понимании Евтихия, уступала Божественной. Монофизитская интерпретация заключается в следующих фразах Евтихия: «...исповедую, что Господь наш был из двух природ до соединения; после же соединения исповедую единую природу» [2, с. 349]. Преподобный Иоанн Дамаскин подчеркивал несостоятельность этого учения сотериологически, то есть в отношении учения о спасении. Он указывал на то, что евтихиане не понимают, что Иисус Христос принял плоть от Святой Девы Марии и что Он победил грех и смерть на кресте. Таким образом, Евтихий стал эпонимом крайнего монофизитства [2, с. 350]. Отцы IV Вселенского Собора защитили Православное учение от искажений и точно сформулировали исповедание об образе соединения двух естеств во Христе. Однако принятие Халкидонского ороса, содержащего тонкую и в сути своей достаточно компромиссную формулировку о соединении Божественного и человеческого во Христе, выраженную в четырех отрицательных определениях («неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно»), не положило конец прениям и спорам, но, напротив, непризнание его постановлений стало общей чертой для Нехалкидонских Церквей, число которых включает Коптскую и Эфиопскую (также с 1994 г. отделившуюся от нее Эритрейскую), Сирийскую, Маланкарскую и Армянскую Церкви [3].

Коптская Церковь

Распространение христианства на земле Египта связано с именем апостола Марка, и уже в III веке большая часть населения Египта была христианской. Собственная история Коптской Церкви и отделение ее от Александрийской начинается с конца VI века. С тайным поставлением монофизита Петра IV Александрийским

патриархом была учреждена монофизитская иерархия. С тех пор Коптская Церковь стала существовать как автокефальная. Во многом среди исторических причин схизмы Александрийской Церкви лежали политические противоречия между грекоязычной элитой Александрии, которая была олицетворением чужеземной власти, и коренным населением коптских крестьян [4, с. 322].

В VII веке произошел захват Египта арабами-мусульманами, что повлекло гонения на христиан и исламизацию территорий. Периоды гонений сменялись временами относительной веротерпимости со стороны арабов. Случаи преследования, похищения и казней коптов-христиан исламскими радикалами продолжаются и в настоящее время [4, с. 330]. Соседство с мусульманским миром оказало большое влияние на традиционный уклад коптов в области культуры, быта и языка.

На сегодняшний день подавляющее большинство епископов Коптской Церкви являются выходцами из монастырей пустыни Вади ан-Натрун (пустыня Скит, один из крупнейших центров монашеской жизни Ближнего Востока). Другими духовными центрами являются монастыри Западной пустыни и Восточной пустыни.

Коптская Церковь имеет евхаристическое общение лишь с Нехалкидонскими Церквями. Следует заметить, что монофизитство коптов может быть воспринято как умеренное из-за приверженности их формулировке святителя Кирилла Александрийского «едино естество Бога Слова Воплощенного» [5]. Свою роль сыграл здесь и перевод халкидонского ороса, поскольку коптский язык относится к иной группе языков¹, нежели греческий (богослужебный язык Древней Александрийской Церкви). В совершаемой коптами литургии Василия Великого отражена истина неизменяемой человеческой и Божественной природы во Христе по восприятию Им тела от Пречистой Своей Матери. Архимандрит Порфирий (Успенский) еще в XIX веке предлагал проект соединения Коптской Церкви с Православием. Однако условие служить по византийскому обряду, выдвинутое Александрийским Патриархом Калинником, в обмен на то, чтобы уступить престол Коптскому Патриарху Кириллу IV, было отвергнуто коптами. Смерть Патриарха Кирилла IV (1861) прервала попытки объединения Церквей. Последние по времени по-

¹ Рогожина А. Коптский язык // ПостНаука : сайт. URL: <https://postnauka.ru/video/55301> (дата обращения: 14.05.2022).

пытки церковно-дипломатического диалога прекратились в 1990-е годы, когда итоговые документы официального процесса, начавшегося в 1985 г., не были ратифицированы большинством Поместных Церквей. На сегодняшний день миссия Коптской Церкви, исповедничество и мученичество ее чад открывают миру эсхатологический смысл христианской веры.

Эфиопская Церковь

Эфиопская Церковь стала автокефальной и обрела собственного патриарха в 1959 году, получив свой статус от Коптской Церкви. Географическая удаленность Эфиопии, специфика ее традиций и обычаев изначально определяли особый путь этой Церкви. Само название Церкви «Тэуахэдо» – отражает формулу объединения Божественной и человеческой природ во Христе; это единственный пример подчеркнутого отражения богословских взглядов в названии христианской Церкви [6, с. 361].

Христианство на эфиопскую землю принесено апостолом Филиппом. Эпизод крещения им царского евнуха отражен в книге Деяний (Деян. 8, 26–30). Непререкаемый авторитет в Эфиопской Церкви имеют святители Афанасий и Кирилл Александрийские. Следуя мнению святителя Кирилла, Эфиопская Церковь исповедует полноту Божественной и человеческой природы во Христе и единство Его личности («единая природа Бога Слова воплощенная»).

Абуна (патриарх) имеет полноту централизованной власти в Эфиопской Церкви, и все решения епископов, в том числе и викарных, соотносятся с ним. При патриархе действует Богословский совет – например, в настоящее время он решает задачи перевода Священного Писания на современный амхарский язык. Паства Эфиопской Церкви составляет приблизительно 70 млн человек.

В 70-е годы XX века Эфиопская Церковь пережила период гонений. При захвате власти военными во главе с майором Менгисту был свергнут император Хейле Селассие (имя, взятое им при правлении, переводится как «сила Троицы»), чрезвычайно много сделавший для Церкви и, по сути, добившийся автокефалии путем дипломатии. Хейле Селассие умер в тюрьме Аддис-Абебы в 1975 году. В правление военных в Эфиопии разрушались храмы и монастыри, в 1979 году был убит эфиопский абуна Феофил (Тевофилос). После

падения режима в 1991 году Патриархом был избран Абуна Павел, получивший образование в Свято-Владимирской православной семинарии в США и затем в Принстонской богословской семинарии. Избрание Павла вызвало разделение внутри Эфиопской Церкви, где до этого правил Патриарх Меркурий, обвиненный в коллаборационизме и изгнанный. Другим поводом для раскола стало отделение Эритрейской Церкви и провозглашение ею автокефалии при поддержке Коптской Церкви. Напряженными остаются отношения Церкви с исламскими общинами, которые численно превосходят христиан.

Эритрейская Церковь

Эритрея – самостоятельное монопартийное государство к северу от Эфиопии. Население составляют мусульмане-сунниты и христиане. Эритрейская Церковь – одна из четырех религиозных организаций, разрешенных в этой стране. Вместе с отделением государства от Эфиопии (1993) обретения автокефалии добилась и Церковь страны, которую Эфиопский Абуна при посредничестве Патриарха Коптского неохотно признал самостоятельной.

Эритрейская Церковь насчитывает около 2 млн верующих, в ее юрисдикции в пределах страны находятся 22 монастыря и 1500 храмов. Одну из современных проблем Церкви до недавнего времени составляли отношения с государством, его вмешательство в церковную жизнь. Так, государство оказывало давление на правящего Патриарха-Абуну Антония (2004–2007), вероятно, в результате чего Абуна Антоний был низложен и его место занял Абуна Диоскор [7].

Сиро-Яковитская Церковь

Название Церкви, которая в VI веке отделилась от Антиохийской, связано с именем Иакова Барадея, главного ее основателя, рукоположенного, согласно одной из версий, антихалкидонским епископом Севиром. В ходе активных странствий по Ближнему Востоку им была установлена монофизитская параллельная иерархия. Иаков Барадей почитается в основанной им церкви как святой, вместе со святителем Диоскором. Резиденция патриарха сиро-яковитов на-

ходится в Дамаске, в монастыре Мар-Афрем (святого Ефрема Сирина). Богослужения Сиро-Яковитской Церкви проходят на древнем арамейском языке, на котором разговаривал Христос. В Антиохии впервые апостолы выступили с проповедью христианства. При резиденции патриарха находится духовная академия, где преподается арамейский язык, который обязаны знать будущие священники. Богослужения, совершаемые на арамейском, не прекращались в течение двух тысяч лет существования христианства, однако в повседневной практике все чаще служат на арабском языке. Священное Писание у яковитов принимается в единственном для них каноническом переводе Пешито, относящемся к IV веку. Источником канонического права является номоканон Бар-Гебреуса [8].

В сиро-яковитских храмах совершают литургию апостола Иакова, брата Господня, первого епископа Иерусалима. Юрисдикция Яковитской Церкви распространена в Сирии и Ливане, а также среди яковитских общин по всему миру. Как и во многих Восточных Церквях, особое почитание у яковитов уделяется монахам-подвижникам пустыни.

В истории сирийские христиане-яковиты перенесли много гонений. Сначала их преследовали византийские императоры, затем они бежали от арабов через Западную Африку. В XIV веке Сиро-Яковитская Церковь подверглась кровавой расправе со стороны татаро-монголов под предводительством Тамерлана. Из-за преследований они расселились по всему Междуречью до самой Индии. В начале XX века, когда на территории Турции происходил жестокий геноцид в отношении армян и яковитов, сотни тысяч христиан рассеялись оттуда по всему свету. Сиро-Яковитская Церковь не раз обращалась за поддержкой и помощью к Русской Православной Церкви и неизменно ее получала.

Маланкарская Церковь Индии

Апостол Фома начал проповедь христианства в Индии. «Христианами святого Фомы» называют себя представители Маланкарской Сирийской Церкви, чьим духовным центром сейчас является город Коттаям в штате Керала. Эта Церковь не участвовала в Халкидонском соборе, как и Армянская, но поскольку из-за географического расположения она была тесно связана с нестори-

анской Восточно-Сирийской (Халдейской) Церковью, то усвоила и ее вероучение. В XVII веке римско-католические миссионеры активно обращали малабарских христиан, внося униатский раскол, приведший к появлению сиро-малабарских католиков. Следующий раскол произошел после смерти Мар Фомы V, митрополита, возглавлявшего Маланкарскую Церковь. Тогда вслед за епископом Кириллом отделилась часть последователей, которая составила так называемую Независимую Яковитскую Церковь Малабара в Тожиуре. В настоящее время их число незначительно среди населения Индии (ок. 20 тыс. человек). В XIX веке на христиан Индии оказывали влияние уже британские миссионеры. К концу столетия под влиянием протестантизма в Маланкарской Церкви начались внутренние реформы. Отделившаяся в ходе этого процесса группа получила название «Мартомитской церкви».

Маланкарская Церковь в XVII веке вошла в общение с Церковью Антиохии, приняв от нее сирийский богослужебный обряд. В 1912 году был восстановлен древний католикосат Западной Индии, отделившийся от Сирийского патриархата в результате раскола. Проблема в отношениях между Антиохийской и Маланкарской Церквями вновь возникла в 1975 году, когда Сирийский Патриарх низложил индийского Католикоса, назначив взамен своего ставленника. Решение о статусе Православной Церкви в Индии было принято Верховным судом (государственным): были признаны две фракции – лояльная Сирийскому патриарху и автокефальная [8].

В настоящее время большинство последователей Маланкарской Восточной Церкви проживает в штате Керала и возглавляется Святейшим Католикосом Василием Мар Фомой Павлом II². Богослужение совершается на языке малаялам, который практически вытеснил изначально существовавший сирийский язык (и сирийский обряд, соответственно).

² На заседании Священного Синода РПЦ, состоявшемся 16 мая 2023 г., постановили: «Признать успешной деятельность Рабочей группы по координации двусторонних отношений между Русской Православной Церковью и Маланкарской Церковью; отметить важность дальнейшего развития двусторонних отношений» (Журнал № 33) (см.: Журналы Священного Синода от 16 мая 2023 // Русская Православная Церковь : официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6027150.html>).

Армянская Церковь

По преданию, первыми благовестниками веры Христовой на армянской земле были апостолы Варфоломей и Фаддей, поэтому Армянская Церковь называет себя апостольской. Святой Григорий Просветитель стал первым главой армянской Церкви, тогда еще бывшей митрополией Кесарийской Церкви. Свое духовное образование святитель Григорий получил в Антиохии Каппадокийской. В V столетии Армянская Церковь стала самостоятельной, в это время ее возглавлял епископ Исаак Великий (390–440 гг.), богослужение и чтение Писания шли на национальном языке [9, с. 308].

В силу исторических обстоятельств Армянская Церковь не участвовала в Халкидонском соборе, так что решения собора ею не были приняты. В числе причин лежали и сложности с переводом халкидонского ороса на армянский. Постановления Халкидонского Собора были даже осуждены армянскими епископами на внутрицерковном Соборе в Тиве (536 г.), а за несколько десятилетий до этого времени было принято согласительное вероопределение между православными и монофизитами. По версии методистского историка и пастора Хусто Л. Гонсалеса, «армянская церковь отказалась признать халкидонское “Определение веры” главным образом потому, что Римская империя не пришла на помощь, когда в Армению вторглись персы. Затем эта территория была завоевана турками, и упорное нежелание армян отказаться от веры предков стало одной из причин вражды между ними и турецкими захватчиками» [10]. Все это вылилось в страшные события геноцида, проводимого турками в 1895–1896, а затем в 1914 году.

Христология Армянской Церкви подчеркивает единство во Христе Божественной и человеческой природ. В этом армянское учение согласуется с православным вероучением Халкидонских Церквей. Епископ Гермоген (Добронравин) в кратком очерке истории Армянской Церкви писал, что Халкидонский догмат отвергался не злонамеренно в соединении с неправославной еретической мыслью, а вследствие «неправильного им донесения о деяниях сего Собора... как из самого описания соборов и из свидетельств армянских и греческих писателей» [11]. Прецедентом последующих расхождений между Армянской Церковью и представителями Православия стало толкование христологической формулы святителя Кирилла

Александрийского «единая природа Бога Слова воплощенная». В православном понимании эта формула вполне отражает диофизитские представления святителя Кирилла, что явствует из второго послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому. Отвечая на вопрос епископа, следует ли говорить о двух природах Христа, святитель Кирилл писал: «...вдумываясь, как я сказал, в образ воочеловечения, мы видим, что две природы сошлись друг с другом в неразрывном единстве неслитно и непреложно, поскольку плоть есть плоть, а не Божество, даже когда она стала плотью Бога, равно как и Слово есть Бог, а не плоть, хотя по домостроительству Он и сделал плоть Своею собственною. Так вот, если мы будем понимать так, то нисколько не нарушим стечения в единство, хотя и говорим, что оно произошло из двух природ. Однако после единения мы не отделяем природы одну от другой и не рассекаем на двух Сынов Единого и Нераздельного, но утверждаем, что есть один Сын и, как изрекли отцы, одна природа Слова воплощенная» [5]. Согласно классической экзегезе, под словами «Одна природа Слова» святитель подразумевает божественную природу Христа, а под словами «воплощенная» — человеческую. Сложности в полемике с представителями Армянской Церкви вызваны тем, что между сторонами нет согласия в богословской терминологии, хотя ссылки на отцов-каппадокийцев очень часто используются с обеих сторон.

В настоящее время Армянская Церковь имеет каноническую территорию Армении, а также объединяет многочисленные армянские диаспоры по всему миру. Монастырь Эчмиадзин является ее духовным центром и резиденцией католикоса. Также там размещается и Синод, Церковно-Национальный Собор является высшим органом управления и на нем происходит избрание Католикоса и Святейшего Верховного Патриарха, предстоятеля Армянской Апостольской Церкви. Существует и второй Киликийский католикос, в его юрисдикцию входят три епархии: Ливанская, Кипрская и Сирийская. Первенство чести принадлежит Католикосу Всех Армян, при его интронизации на голову ему возлагается десница от мощей св. Григория Просветителя.

Литургия в Армянской Церкви совершается по чину святителя Василия Великого, в ней можно проследить черты сирийского влияния. При богослужении используются музыкальные инструменты: рипиды и цинга, а также орган в Эчмиадзине. Календарное

начало церковного года с 1 декабря. Язык богослужения древне-армянский (грабарь). Ряд богослужебных особенностей отличает Армянскую Церковь – например, Рождество Христово и Крещение соединены в празднике Богоявления 6 января, пост Араджаворац (предшествует Великому Посту, совпадая с Неделями мытаря и фарисея), таинство Евхаристии совершается на пресном хлебе и др.

Заключение

Завершая краткий обзор Древних Восточных (Нехалкидонских) Церквей, можно заметить сближающие их с Православием черты, которые оставляют пространство для богословской дискуссии. Особое значение Нехалкидонских Церквей в мировом христианстве заключается в том, что они представляют разнообразие и богатство христианской традиции. Они сохраняют древние обряды и литургические традиции. Кроме того, Нехалкидонские Церкви играют важную роль в социальной и культурной жизни своих сообществ, являясь при этом центрами исповедания христианства на Ближнем Востоке во враждебных условиях. Исповедничество как форма проповеди, которая вмещает как богословскую, так и практическую суть христианства, является главным свидетельством Древних Церквей в современном мире.

Список литературы

1. Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ : материалы. – Москва : Издательство Московской Патриархии, 2001. – 480 с. – ISBN 5-09-008817-9.
2. *Асмус В., прот.* Евтихий / протоиерей Валентин Асмус // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. – Т. 17. – ISBN 978-5-89572-030-1. – С. 348–350.
3. *Карташев, А. В.* IV Вселенский Собор 451 г. в Халкидоне / А. В. Карташев // Православная беседа : сайт. – URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=871> (дата обращения: 14.05.2022).
4. *Нелюбов, Б. А.* Древние Восточные Церкви. Коптская Церковь / Б. А. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1998. – № 2 (16). – С. 330–369.
5. *Кирилл Александрийский, свт.* Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому. Ер. 45–46. АСО I, 1, 6. Р. 151–162. СРГ 5345–5346 // Азбука веры : православный портал. – URL: <https://azbyka>.

ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/dva-poslanija-k-sukkensu-episkopu-diokesarijskomu/#note3_return (дата обращения: 14.05.2022).

6. *Нелюбов, Б.А.* Древние Восточные Церкви. Эфиопская Церковь / Б. А. Нелюбов // *Альфа и Омега*. – 1998. – № 3 (17). – С. 361–392.

7. Краткая история Эритрейской Православной Церкви // Иерархия литургических церквей : сайт. – URL: <http://hierarchy.religare.ru/h-aincvost-38kratru.html> (дата обращения: 14.05.2022).

8. *Соколов С., свящ.* История восточного и западного христианства (IV–XX века) / священник Серафим Соколов // *Азбука веры : православный портал*. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-vostochnogo-i-zapadnogo-hristianstva-4-20-veka/3_36 (дата обращения: 14.05.2022).

9. *Нелюбов, Б.А.* Древние Восточные Церкви: Армянская Церковь / Б. А. Нелюбов // *Альфа и Омега*. – 1999. – № 2 (20). – С. 308–339.

10. *Гонсалес, Х.Л.* История христианства. Т. 1. От основания Церкви до эпохи Реформации / *Хусто Л. Гонсалес* // *RoyalLib.com* : электронная библиотека. – URL: https://royallib.com/read/gonsales_husto/istoriya_hristianstva_Tom_I_ot_osnovaniya_tserkvi_do_epohi_reformatsii.html#0 (дата обращения: 14.05.2022).

11. *Гермоген (Добронравин), еп.* Краткий очерк истории Армянской Церкви и вероучение Армянской Церкви / епископ Гермоген (Добронравин) // *Азбука веры : православный портал*. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Germogen_Dobronravin/kratkij-ocherk-istorii-armjanskoj-tserkvi-verouchenie-armjanskoj-tserkvi/#0 (дата обращения: 14.05.2022).

Статья поступила в редакцию 15.05.2023.

Статья поступила после рецензирования 31.05.2023.

Статья принята к публикации 13.06.2023.

UDC 264-912.5

A BRIEF REVIEW OF THE HISTORY AND CURRENT STATE OF THE ANCIENT ORIENTAL (NON-CHALCEDONIAN) CHURCHES

**Vladimir Sergunin, Archpriest
Master of Religious Studies**

PhD Student
Department of General History
Derzhavin Tambov State University
Senior Lecturer
Tambov Theological Seminary
3 M. Gorkogo Street
Tambov 392000, Russia
E-mail: vlaserg@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6959-5298

For citation: Sergunin V. A., archpriest A brief review of the history and current state of the ancient Oriental (Non-Chalcedonian Churches DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_118. EDN: OSFUMQ // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 118–132 pp. (in Russian)

Abstract

The problem of interpreting the Christological dogma (confession about the image of the union of two natures in Christ), which arose after the First Council of Chalcedon, led to the separation of the Churches that did not accept the Oros approved at the Council. Among the reasons for the separation were also political circumstances, largely caused by external events and not directly related to the dogma.

The article briefly examines the history of the Churches that did not recognize the Council's decision: the Coptic and Ethiopian, Eritrean, Syro-Jacobite, Armenian and Malankara, also called the Ancient Eastern Churches. Each of them has its own liturgical features and traditions. The pre-Chalcedonian Churches maintain Eucharistic communion only with each other. They do not have it with the Orthodox Churches. However, over the past decades, there has been a theological dialogue between the non-Chalcedonian East and Orthodoxy and a search for possible ways of rapprochement, which justifies the relevance of the undertaken research. According to the author of the article, the possibility of dialogue is largely determined by the common early Christian and patristic heritage. The current position of Christians in the Middle East plays its role: the daily confession of one's faith in often hostile conditions can be the basis for studying the essence of the theological features and practical traditions of the Ancient Eastern Churches.

Keywords: liturgical traditions; Pre-Chalcedonian Churches; Ancient Eastern Churches; Orthodox Churches; dialogue of Churches; history of the Church.

References

1. *Yubileinyi Arkhireiskii Sobor RPTS* [Jubilee Bishops' Council of the Russian Orthodox Church]. Moscow, Moscow Patriarchate Publ., 2001, 480 p. (In Russian).
2. Asmus V., Archpriest Evtikhii [Eutychius]. *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church-Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" Publ., 2008, vol 17. pp. 348-350. (In Russian).
3. Kartashev A. V. IV Vselenskii Sobor 451 g. v Khalkidone [IV Ecumenical Council of 451 in Chalcedon]. *Sait Pravoslavnyaya beseda* [Orthodox Conversation Website]. (In Russian). Available at: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=871> (accessed: 14.05.2022).
4. Nelyubov B. A. Drevnie Vostochnye Tserkvi. Koptskaya Tserkov' [Ancient Eastern Churches. Coptic Church]. *Al'fa i Omega* [Alpha and Omega]. 1998, no. 2 (16), pp. 330-369. (In Russian).
5. St. Cyril of Alexandria Dva poslaniya Sukkensu, episkopu Diokesariiskomu [Two Epistles to Sukkens, Bishop of Diocesarea]. Ep. 45-46. ACO I, 1, 6, pp. 151-162, CPG 5345-5346 *Pravoslavnyi portal "Azbuka very"* [Orthodox Portal "The ABC of Faith"]. (In Russian). Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/dva-poslanija-k-sukkensu-episkopu-diokesariiskomu/#note3_return (accessed: 14.05.2022).
6. Nelyubov B. A. Drevnie Vostochnye Tserkvi. Efiopskaya Tserkov' [Ancient Eastern Churches. Ethiopian Church]. *Al'fa i Omega* [Alpha and Omega]. 1998, no. 3 (17), pp. 361-392. (In Russian).
7. Kratkaya istoriya Eritreiskoi Pravoslavnoi Tserkvi [Brief history of the Eritrean Orthodox Church]. *Sait Ierarkhiya liturgicheskikh tserkvei* [Hierarchy of Liturgical Churches Site]. (In Russian). Available at: <http://hierarchy.religare.ru/h-aincvost-38kratru.html> (accessed: 14.05.2022).
8. Sokolov S., priest. Istoriya vostochnogo i zapadnogo khristianstva (IV-XX veka) [History of Eastern and Western Christianity (4th – 20th centuries)]. *Pravoslavnyi portal "Azbuka very"* [Orthodox Portal "ABC of Faith"]. (In Russian). Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-vostochnogo-i-zapadnogo-hristianstva-4-20-veka/3_36 (accessed: 14.05.2022).
9. Nelyubov B. A. Drevnie Vostochnye Tserkvi: Armyanskaya Tserkov' [Ancient Eastern Churches: Armenian Church]. *Al'fa i Omega* [Alpha and Omega]. 1999, no. 2 (20), pp. 308-339. (In Russian).
10. Gonzalez H. L. Istoriya khristianstva. T. 1. Ot osnovaniya do epokhi Reformatsii [History of Christianity. Vol 1. From the foundation of the Church to the era of the Reformation]. *Elektronnaya biblioteka RoyalLib*.

com [Electronic Library RoyalLib.com]. (In Russian). Available at: https://royallib.com/read/gonsales_husto/istoriya_hristianstva_Tom_I_ot_osnovaniya_tserkvi_do_epohi_reformatsii.html#0 (accessed: 14.05.2022).

11. Germogen (Dobronravin), Bishop *Kratkii ocherk istorii Armyanskoi Tserkvi i verouchenie Armyanskoi Tserkvi* [A Brief essay on the history of the Armenian Church and the doctrine of the Armenian Church]. *Pravoslavnyi portal "Azбука very"* [Orthodox Portal ABC of Faith]. (In Russian). Available at URL: https://azbyka.ru/otechnik/Germogen_Dobronravin/kratkij-ocherk-istorii-armjanskoj-tserkvi-verouchenie-armjanskoj-tserkvi/#0 (accessed: 14.05.2022).

Received 15 May 2023.

Reviewed 31 May 2023.

Accepted for press 13 June 2023.

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 253



<https://elibrary.ru/pyyhlg>

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ГОМИЛЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ТАМБОВСКОГО ПЕРИОДА (1910–1912 ГГ.) СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА КИРИЛЛА (СМИРНОВА)

**Митрополит Тамбовский
и Рассказовский Феодосий
(Васнев Сергей Иванович)**

доктор теологии, кандидат богословия,
ректор Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов,
ул. М. Горького, д.3
E-mail: admin@eparhia-tmb.ru
ORCID: 0000-0002-8850-0418

Для цитирования: Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский. Духовно-нравственная и социальная проблематика в гомилетическом наследии тамбовского периода (1910–1912 гг.) священномученика Кирилла (Смирнова). DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_133. EDN: PYYHLG // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 133–149.

Аннотация

Актуальность исследования обусловлена современной тенденцией к изучению наследия новомучеников и исповедников Церкви Русской, среди которых заметное место занимает священномученик Кирилл (Смирнов), митрополит Казанский, чей талант проповедника был отмечен многими современниками.

В статье представлен проблемно-тематический обзор гомилетического наследия священномученика Кирилла периода его архипастырского служения на Тамбовской кафедре. Автором восстановлена хронология многочисленных поездок епископа Кирилла по приходам епархии, прослежена

связь между тематикой архипастрских слов и местом их произнесения. Установлено, что проповеди имели преимущественно миссионерско-просветительскую направленность и затрагивали следующие важнейшие вопросы социальной и церковной жизни: противостояние расколам и сектантству; созидание достойного образа православного христианина путем стяжания добродетели милосердия, неуклонного соблюдения заповедей Божиих и открытого исповедания своей веры перед лицом безбожного мира; воспитание и образование молодого поколения; борьба с пьянством и социальной деградацией народа.

В заключение подчеркивается, что стержневой идеей всех архипастрских слов священномученика Кирилла (Смирнова) являлось духовно-нравственное возрождение российского общества в свете вечной евангельской Истины.

Ключевые слова: Тамбовская епархия; священномученик Кирилл (Смирнов); гомилетическое наследие; духовно-нравственное возрождение; социальная проблематика.

Введение

Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) был первым кандидатом «на должность Патриаршего Местоблюстителя» [1, с. 57] и одной «из самых выдающихся, величественных фигур в истории Русской Православной Церкви XX века» [2, с. 569]. Он стал управляющим Тамбовской епархией 30 декабря 1909 года после пятилетнего пребывания сначала вторым, а затем первым викарием Санкт-Петербургской епархии. Его архипастрское служение на Тамбовской кафедре продолжалось до 1918 года, когда Святейшим Патриархом Тихоном (Белавиным) он был назначен митрополитом Тифлиским и Бакинским, Экзархом Кавказским [3, с. 17].

Практически сразу по прибытии в город Тамбов епископ Кирилл «значительную часть своего времени... посвящал объездам обширной Тамбовской епархии, охотно посещая самые отдаленные сельские приходы» [4, с. 71]. «Новый епископ стремился ознакомиться со всеми сторонами церковной жизни и сравнить изменения в состоянии храмов по составленным ранее описаниям» [5, с. 76]. Приходы и монастыри городов и больших населенных пунктов, имевших между собой железнодорожное сообщение, епископ Кирилл посещал на поезде. В храмы небольших сел, расположенных вдали

от железной дороги, он направлялся конным экипажем, преодолевая бездорожье и непогоду. Ознакомительные поездки или обозрения епархии проходили весной и летом, реже – осенью и зимой, и продолжались по несколько недель. По итогам обозрений составлялись подробные отчеты, заносившиеся в журнал Тамбовской духовной консистории. Впоследствии, когда стал издаваться журнал «Тамбовские епархиальные ведомости», указанные отчеты печатались в нескольких номерах под названием «Обозрение Его Преосвященством церквей, монастырей и школ епархии».

Целью данной статьи является проблемно-тематический обзор архипастырских слов епископа Кирилла (Смирнова), произнесенных им во время многочисленных поездок по приходам Тамбовской епархии. Данный материал представляет интерес на современном этапе развития церковной жизни, поскольку обнаруживает историко-культурные параллели в духовно-нравственном состоянии российского общества начала XX и начала XXI столетий. Актуальность статьи обусловлена также активно проводимыми в настоящее время разноаспектными исследованиями наследия новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Основная часть

Первую поездку по епархии владыка Кирилл совершил зимой 1910 года в сопровождении немногочисленной свиты. 13 февраля он посетил город Козлов, затем отправился на поезде в село Сасово Елатомского уезда, город Кадом, села Старый Кадом, Широмасово, Куликово, Теньгушево, Башкирцы, Бутаково. Он также осмотрел Саровскую Успенскую мужскую пустынь, Санаксарский мужской монастырь, город Темников и некоторые приходы Темниковского уезда. Побывав в 26 населенных пунктах, Преосвященный вернулся в Тамбов через две недели – 27 февраля 1910 года.

27 марта святитель отправился во вторую поездку. На этот раз он посетил только город Моршанск и уже вечером 28 марта был в Тамбове.

В мае 1910 года владыка совершил третью поездку по епархии, в ходе которой посетил пять сел Козловского уезда и освятил храмы в Ахтырском женском монастыре Козловского уезда и слободе Голынщина города Кирсанова. С 30 мая по 5 июня 1910 года состо-

ялась поездка в Шацк, второй титульный город епархии, и в Шацкий уезд, где он осмотрел семь храмов. На обратном пути владыка побывал в 5 храмах Моршанского уезда. 25 июня он посетил храмы города Усмань, а оттуда ночью поездом отправился в Борисоглебск, куда прибыл в десять часов утра. Начальник железной дороги предоставил архипастырю отдельный вагон для поездок в Шацк и Усмань.

В июле 1910 года епископ Кирилл снова побывал в Саровской Успенской мужской пустыни, а также в шести приходах Темниковского уезда, городе Елатье и 16 приходах Елатомского уезда. 18 сентября 1910 года он осмотрел храмы города Липецка и сел Нижняя Матренка Усманского уезда и Текино Тамбовского уезда [6, с. 1461–1469]. Поездки в 1910 году завершились 7 ноября. За год архипастырь побывал в Тамбовском, Козловском, Шацком, Темниковском, Усманском, Липецком, Лебедянском, Моршанском, Елатомском уездах, а также в городах Кирсанов и Борисоглебск. Сопровождавший святителя ключарь кафедрального собора Тамбова протоиерей Тихон Поспелов писал: «Владыкой были посещены все уездные города епархии, 5 мужских монастырей, 11 женских, 124 сельских прихода. В городах им осмотрено 63 храма и 25 школ; в сельских приходах 124 храма и 53 школы. Во время обозрения совершено 46 богослужений (литургий, всенощных и молебнов) и сказано 180 поучений» [7, с. 930].

В 1911 году епископ Кирилл продолжил знакомство с епархией. Он совершил десять поездок. 14 февраля владыка осмотрел Тулино-Софийский женский монастырь, 17 февраля – Оржевский женский и Александро-Невский мужской монастыри Кирсановского уезда, в мае – Носовский мужской и Сухотинский Знаменский женский монастыри. В июне архипастырь побывал во 2-м, 3-м и 4-м Тамбовских благочиннических округах и 5-м Моршанском благочинническом округе. В июле состоялось посещение приходов и монастырей Моршанского, Шацкого, Елатомского, Темниковского, Спасского и вторично Тамбовского уездов. В августе епископ ознакомился с приходами Кирсановского уезда, а в сентябре – Козловского, Липецкого, Усманского, Борисоглебского и вновь Тамбовского уездов. Последняя поездка в 1911 году была предпринята в село Селезни Тамбовского уезда «для освящения в нем нового каменного храма» [8, с. 171]. За год святитель посетил пять городов, пять мужских

и девять женских монастырей, 191 сельский приход и произнес 210 поучений [9, с. 1160].

В 1912 году епископ Кирилл совершил шесть поездок, что меньше, чем в предыдущие два года, поскольку в первой половине года он участвовал в заседаниях Святейшего Синода в Санкт-Петербурге, а поездки осенью пришлось отложить из-за распутицы и рано наступивших холодов. Самая продолжительная поездка состоялась в июле в приходы Моршанского, Шацкого, Спасского, Темниковского и Елатомского уездов, когда архипастырь осмотрел 61 приход. Кроме того, он совершил пять кратких поездок: две из них – в город Усмань и по одной – в города Шацк и Кадом, а также в поселок Сампур при железнодорожной станции [10, с. 121].

Посещая приходы и монастыри, епископ обращался к духовенству и верующим с архипастырским словом. Протоиерей Тихон Поспелов насчитал 390 поучений, произнесенных владыкой в первые два года. Часть из них была опубликована в отчетах об обозрении епархии. Можно предположить, что проповеди записывал протоиерей Тихон или кто-то из помощников владыки, а затем он редактировал их и отдавал в епархиальные ведомости для публикации. В поучениях владыка говорил о Боге, человеке, вечном спасении, заповедях Евангелия, духовно-нравственной жизни и христианских взаимоотношениях, о старообрядцах и сектантах. Его проповеди не были продолжительными: обычно они длились десять-пятнадцать минут.

В 1910 году при знакомстве с жизнью приходов и монастырей святитель Кирилл много говорил о противостоянии сектантам, для чего уже в первый год своего пребывания на кафедре основал «Тамбовское просветительно-миссионерское Питиримовское братство» [11, с. 364]. Духовно-просветительская деятельность Преосвященного позволила в целом ослабить активность сектантского движения в епархии и интерес к сектам со стороны общества. В своих беседах с духовенством и верующими архипастырь «неоднократно высказывался против прямых столкновений с сектантами, предлагая сосредоточиться на духовном просвещении мирян» [12, с. 192].

В приходе села Теньгушева Спасского уезда, в котором проживало немало старообрядцев, владыка говорил: «Мы люди одного народа, одной веры, дети одного Господа Иисуса Христа, Который не разделял людей, – но вот в любви к Нему мы разделились»

[13, с. 5]. В духе братолюбия Преосвященный обозначил свое отношение к теме раскола и назвал одну из главных его причин в Русской Церкви в XVII веке – отсутствие любви у тех, кто еще недавно составлял единое мистическое тело церковное. Епископ Кирилл советовал православным христианам показать старообрядцам «доброту нашей жизни, чтобы они увидели, что истина с нами. Смотря по тому, как вы молитесь Богу, – вы можете вернуть их, – или же еще дальше оттолкнуть. Будьте примером для них в своей жизни, будьте солью для них» [13, с. 5]. Он учил прихожан быть примером не только для старообрядцев, но и друг для друга, потому что все являются чадами единой Церкви: «Христос основал Церковь на земле для того, чтобы всех соединить во едино стадо, в одно житие, чтобы каждый научился видеть в другом брата» [13, с. 87]. В селе Песковатка Усманского уезда владыка наставлял, как соответствовать высокому званию христианина: «Если хотите жить в свете, то нужно жить в мире и согласии между собой» [13, с. 145–146]. В храме села Нижнее Мальцево Шацкого уезда он говорил родителям: «Все мы братья во Христе и... не должны подавать своей жизнью дурного примера нашим детям... супруги... не должны ссориться при детях и оказывать в присутствии их неуважение друг другу» [13, с. 106].

Епископ Кирилл не раз говорил, что человек не должен надеяться на самого себя. «Жизнь ваша в руках Божиих, – говорил он. – Бог о вас заботится, вам нужно только исполнять волю Божию. Значит, вы должны выполнять все ваши обязанности как в семействе, так и общественные; мы должны все данные нам дни использовать на пользу свою и ближних» [14, с. 229]. Жизнь по Божественным законам предполагает исполнение одной из основных заповедей Христа – о милосердии, которая «относится ко всем людям – и богатым и бедным. Господь дал заповедь для всех одинаково. Господь как бы так говорит: пусть у тебя не будет богатства, но чашей студенной воды можешь получить Царство Небесное. Значит Господь, говоря о милосердии, требует от нас сочувствия к ближним, требует братства» [15, с. 381]. Архипастырь наставлял: «И если Господь кого из нас благословляет благополучием и достатком, то должны употреблять свои излишки на общую пользу» [15, с. 384]. Проявление милосердия в жизни – это нравственный долг каждого христианина. Епископ Кирилл подчеркивал, что исполняющие евангельскую заповедь о милосердии заслуживают помилования от Бога.

В беседе с прихожанами села Дмитриевщины Тамбовского уезда владыка напомнил, что для достижения спасения необходимо исполнять закон Божий: «Настанет время, когда придет Судья Господь. Ангелы раскроют свитки. Все, что здесь, на земле, мы скрываем от жен, родителей и кумовьев, тогда откроется. Ужас и стыд будет, когда будут открыты все тайны наши» [15, с. 393]. На вопрос верующих о том, как следовать путем исполнения Божественной воли, где находить силы и вдохновение, Преосвященный отвечал: «Если хотим наследовать Царство Небесное, должны подражать праведникам. Если мы будем ценить правило веры на словах только, а не на деле, то не будем наследниками Царства» [16, с. 431].

В начале XX века атеистические идеи активно распространялись в России. Их адепты настраивали людей против православной веры и открыто клеветали на Русскую Православную Церковь. Владыка разъяснял верующим, как им следует поступать в такой ситуации: «Чего же требует от нас Христос. Требует, чтобы всегда, где бы мы ни были, являли себя христианами. Но в наши дни не редкость услышать и открытое глумление над христианством, и для каждого искренне верующего настанет необходимость открыто при таких случаях заявлять о своей вере, не взирая на то, как отнесутся к нашему исповеданию» [16, с. 436]. Говоря так, владыка как будто предвидел грядущие гонения на Церковь и призывал всех, если потребуется, ревностно свидетельствовать о вере во Христа Спасителя.

Беседуя с прихожанами во время обозрения приходов, епископ Кирилл высказывал свои суждения о духовно-нравственном состоянии общества. «Братия, – говорил он. – Мы стыд потеряли. “Стыд не дым, говорим мы, глаз не выест” <...>. У нас брань слышится всюду; муж ругает жену – жена мужа, родители клянут детей. Знайте, что в такой нашей жизни ничего святого» [16, с. 450]. Как истинный пастырь, который «полагает жизнь свою за овец» (Ин. 11, 11), владыка переживал за каждого, принимал духовные проблемы людей близко к сердцу, призывал к исправлению и исполнению воли Божией, говоря, что «Бог поругаем никогда не бывает. За всякое нарушение Его воли Он накажет, когда придет судить. Тогда Он скажет одним: “Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вам от создания мира”; а другим: “Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный” (Мф. 25, 34, 41)» [9, с. 948].

Напоминая о Страшном Суде, архипастырь искренне желал всем спасения и верил, что евангельские слова Христа станут предостережением для многих, позволят отказаться от прежней греховной жизни и начать новую во Христе. В своих проповедях владыка стремился достучаться до всех и настроить их на благочестивую добродетельную жизнь. Его мудрые советы звучали не как угроза, а как предостережение и направлены были на то, чтобы человек задумался над тем, как он живет, и предпринял шаги для своего духовного совершенствования. Объясняя притчу о талантах, святитель говорил: «Покажем таланты приумноженными, – будет нам похвала, а если, получивши один талант, зароем его в землю, то дадим строгий ответ. Но мы часто об этом не задумываемся. Многие своих талантов не замечают и их не умножают. Чтобы не быть в ответе, нужно помнить каждому врученный талант, – талант ума, воспитания детей, любви... нужно позаботиться, чтобы ни одна минута не прошла даром» [9, с. 988]. В селе Софьине Кирсановского уезда Преосвященный проповедовал: «Возьмите, например, необходимость для человека быть одетым. <...> Как часто необходимость эта является причиной всяких зол, так как одежду стали употреблять главным образом для украшений; а отсюда явились зависть, недоброжелательство, а иногда и прямо преступления. Или возьмите необходимость питать свое тело. Сама по себе она совершенно законна. <...> Однако люди умудрились из этой... потребности создать источник всякого греха и скверны. <...> Они естественную потребность к утолению голода и жажды обращают нередко в обжорство и пьянство» [17, с. 593].

Некоторые поучения епископа Кирилла посвящены теме воспитания и обучения, ведь в ходе обзрений он также осматривал церковно-приходские школы. Архипастырь обращал внимание взрослых на то, что именно они должны быть примером для детей. Так, в селе Башкирцы владыка говорил: «Приучайте и вы детей своих посещать храм Божий. Сами ходите и детей ваших с собой приводите, пусть они здесь учатся заповедям Божиим. Чаше причащайте младенцев Святых Таин. Когда они подрастут, наблюдайте, чтобы они неопустительно причащались постами» [13, с. 7]. Верующих священному ченику призывал неукоснительно соблюдать установленные Православной Церковью посты. Он «был убежден, что нарушения устава Церкви относительно постов отражаются не только на отдельном

человеке, но и на всем обществе» [18, с. 111]. Родителей епископ Кирилл наставлял ответственно исполнять свои обязанности и не быть слишком снисходительными к несовершеннолетним детям, которые удаляются от них и встают на путь порока: «С грустью приходится сознавать, что причиной ухода от нас в сторону... часто бываем мы сами, плохо смотрящие за детьми нашими» [19, с. 689]. Учащимся духовных училищ он рекомендовал: «Не забывайте Закона Божия и умения обращаться к Богу» [13, с. 21].

Посещая приходы в мордовских селах, святитель обратил внимание на то, что местные крестьяне, особенно женщины и дети, практически не знают русского языка. «Вы живете давно среди русского населения, – наставлял владыка жителей села Атюрево Спасского уезда, – а говорить по-русски не умеете. Мужчины еще говорят, а женщины совсем говорить не умеют. <...> Дочерей ваших в школу не посылаете... они меня не понимают. А на ком за это будет грех? Грех будет на вас. Нужно учить детей» [13, с. 43].

Размышляя о браке и значении женщины в обществе, владыка отмечал, что «женщины часто имеют больше веры в Господа, чем мужчины, имеют нравственную чистоту» [20, с. 721]. Тех, кто считал, что женщины не могут иметь равные права с мужчинами, архипастырь поучал: «У нас существует еще предрассудок, будто женщина низшее существо сравнительно с мужчинами. Помните, что у Бога нет разделения между мужским и женским полом» [20, с. 721]. Отвечая на вопросы о браке, владыка объяснял: «Супружеский союз установлен для того, чтобы люди могли достигать спасения. В этих целях Господь учредил семью» [20, с. 737]. Произнося слово в селе Старом Хмелевом Козловского уезда, Преосвященный говорил: «Если кто отдается попечениям о жене и детях и сохраняет при этом непорочность в жизни и помыслах, тот может называться девственником и иметь такую же милость у Бога, как Иоанн Богослов» [9, с. 929]. Главное для каждого православного христианина – наследовать жизнь вечную.

В поездках по епархии епископ Кирилл не раз бывал невольным свидетелем случаев пьянства не только среди прихожан, но иногда и среди духовенства, поэтому при нем «в Тамбовской епархии резко увеличилось число обществ трезвости» [4, с. 72]. В поучениях о пагубности алкоголя он призывал сделать все возможное, чтобы победить эту страсть, негативно отражающуюся на семье и обществе. В селе Песковатке Усманского уезда архипастырь призывал: «Кто пьян-

ствуется, тот живет во тьме; оставьте пьянство, если вы ему предаетесь» [13, с. 145–146]. Прихожан села Тараксы Кирсановского уезда он увещевал: «Перестаньте пить и покайтесь, – иначе Господь совсем от вас отступится. У нас пьют мужчины и женщины и даже дети» [17, с. 587]. Преосвященный владыка сравнивал пьяниц с бесноватыми людьми, которые добровольно подчинили себя лукавым бесам и превратились в их послушных рабов, лишенных образа Божия. Владыка напоминал им грозные слова святого апостола Павла: «Помните, что блудники, пьяницы Царства Божия не наследуют» [20, с. 718].

Переживая за судьбу России, епископ Кирилл иногда высказывался и о происходивших общественных и государственных событиях. В 1911 году в Свято-Троицком соборе города Моршанска он говорил о предстоящих выборах в Государственную Думу, призывая людей воспользоваться данным им правом и прийти на выборы, а не заявлять: «Моя изба с краю» [21, с. 21], ибо пассивность граждан уже приводила к тому, что «избирались такие люди, от которых, когда их слушали, приходили в ужас. А все это происходило от нашей невнимательности... пусть никто не поленится сказать то слово, какое нужно; иначе в Думу пойдут люди, которые привыкли себе угождать. Пусть апостольское слово напоминает нам о нашей ответственности перед Богом за все дела нашей родины» [21, с. 21–22].

Заключение

Во время поездок с целью обозрения Тамбовской епархии епископ Кирилл имел возможность лично, а не по справкам духовной консистории, познакомиться с духовенством, деятельностью духовных училищ, изучить и на месте принять решение по конкретным проблемам приходов и монастырей. В поучениях он поднимал множество вопросов, касающихся духовно-нравственной, церковной и социальной жизни общества. Владыка пробуждал в слушателях стремление к духовному преображению и обновлению во Христе через благодать таинства Покаяния, искренне стремился посредством проповеди помочь христианам устроить свою духовную жизнь и приблизить нравственное возрождение русского общества. В его беседах часто встречаются ссылки на Священное Писание. Они отличаются укорененностью в Священном Предании и трудах святых отцов и учителей Церкви простотой, но вместе

с тем мудростью, что свидетельствует о духовной опытности и эрудиции священномученика Кирилла, о его искреннем миролюбии и добром отношении к пастве. Всегда лаконичные и понятные, имеющие глубокое богословское содержание поучения Преосвященного носят миссионерско-просветительскую направленность. «Зная о проповедническом даровании святителя, многие современники стремились послушать его, внимая каждому слову, находя в поучениях ответы на свои житейские вопросы. Они получали духовное утешение в его поистине отеческих словах и отзывались на призыв быть деятельными христианами, хранить православную веру, проводить жизнь согласно заветам Христа Спасителя» [18, с. 109]. Особое попечение имел епископ Кирилл о достижении общественного согласия, о достойном воспитании и образовании молодого поколения, от которого зависит будущее России. Верим, что и сегодня священномученик митрополит Кирилл (Смирнов), входящий в Собор святых, в земле Тамбовской просиявших, возносит свои молитвы у Престола Божия за тамбовскую паству, чтобы она хранила духовно-нравственные традиции, чтילה свои святыни и была поборницей православной христианской веры.

Список литературы

1. Мазырин А., свящ. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах / иерей Александр Мазырин. – Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2006. – 442 с. – ISBN 5-7429-0236-0.
2. За Христа пострадавшие : гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956 : биографический справочник. Кн. 1. А–К. – Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1997. – 696 с. : ил. – (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви). – ISBN 5-7429-0055-4.
3. Тамбовский мартиролог (1917–1953) / Управление культуры и архивного дела Тамбовской области, Тамбовская епархия Московского Патриархата ; под общ. ред. С. А. Чеботарева. – Тамбов : Юлис, 2007. – 271 с. : ил. – ISBN 978-5-98662-042-8.
4. Журавский, А. В. Во имя правды и достоинства : жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского в контексте исторических событий и церковных разделений XX века / А. В. Журавский. – Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2004. – 863 с. – ISBN 5-7533-0302-1.

5. Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа. В 3 т. Т. 1 / под общ. ред. митрополита Тамбовского и Рассказовского Феодосия ; сост. протоиерей Александр Сарычев. – Тамбов : Издательский дом «Мичуринск», 2014. – 701 с. – ISBN 978-5-98429-182-8.

6. Посещение Преосвященнейшим Кириллом села Нижней Матренки, города Липецка и села Текино // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1910. – № 42. – С. 1461–1469.

7. *Поспелов Т., прот.* Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, церквей, монастырей и школ епархии в 1910 году / протоиерей Тихон Поспелов // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1911. – № 15/16. – С. 763–930.

8. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, монастырей, церквей и школ епархии в 1911 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1912. – № 6. – С. 169–177.

9. *Поспелов Т., прот.* Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, монастырей, церквей и школ епархии в 1911 году / протоиерей Тихон Поспелов // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1912. – № 22/23. – С. 890–1160.

10. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, церквей, монастырей и школ епархии в 1912 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1914. – № 12/13. – С. 113–154.

11. *Мазырин Александр, свящ.* Кирилл (Смирнов), священномученик / священник Александр Мазырин // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно- научный центр «Православная энциклопедия», 2014. – Т. 34. – ISBN 978-5-89572-039-4. – С. 362–377 : ил.

12. *Лозовский Антоний, свящ.* Деятельность внутренней миссии Тамбовской епархии по борьбе с религиозным сектантством в 1905–1917 годы / священник Антоний Лозовский // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – Тамбов : Издательский дом «Мичуринск», 2014. – Вып.

1. – ISBN 978-5-98429-191-0. – С. 187–192.

13. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, церквей, монастырей и школ епархии в 1910 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1911. – № 13/14. – С. 1–178.

14. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, монастырей, церквей и школ епархии в 1911 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1912. – № 7. – С. 205–230.

15. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом,

в 1911 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1912. – № 11/12. – С. 346–406.

16. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, монастырей, церквей и школ епархии в 1911 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1912. – № 13/14. – С. 415–453.

17. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, монастырей, церквей и школ епархии в 1911 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1912. – № 19. – С. 565–640.

18. *Феодосий (Васнев), митр.* Проблемно-тематический обзор гомилетических трудов священномученика Кирилла (Смирнова), митрополита Казанского, тамбовского периода (1909–1918) / митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий. – DOI: 10/51216/2687-072X_2022_4_107. EDN: KRFLQD // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии : научный журнал. – 2022. – № 4 (21). – С. 107–118.

19. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, церквей, монастырей и школ епархии в 1910 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1911. – № 12. – 687–726.

20. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, монастырей, церквей и школ епархии в 1911 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1912. – № 21. – С. 661–834.

21. Обзорение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, церквей, монастырей и школ епархии в 1912 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1913. – Приложение к № 28. – С. 1–38.

Статья поступила в редакцию 04.04.2023.

Статья поступила после рецензирования 11.05.2023.

Статья принята к публикации 19.06.2023.

UDC 253

**SPIRITUAL, MORAL AND SOCIAL
PROBLEMS IN THE HOMILETIC HERITAGE
OF HOLY MARTYR KIRILL (SMIRNOV)
DURING THE TAMBOV PERIOD
(1910–1912)**

Feodosy (Sergey Vasnev)

Metropolitan of Tambov and Rasskazovo

Doctor of Theology, PhD in Theology

Rector of Tambov Theological Seminary

392000, Russia, Tambov, M. Gorky Street, 3

E-mail: admin@eparhia-tmb.ru

ORCID: 0000-0002-8850-0418

For citation: Feodosy (Vasnev S. I., Metropolitan of Tambov and Rasskazovo Spiritual, moral and social problems in the homiletic heritage of Holy Martyr Kirill (Smirnov) during the Tambov period (1910–1912) DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_133. EDN: PYYHLG // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 133–149 pp. (in Russian)

Abstract

The relevance of the study is due to the modern trend towards studying the heritage of the New Martyrs and Confessors of the Russian Church. Among them, Hieromartyr Kirill (Smirnov), Metropolitan of Kazan, whose talent as a preacher was noted by many contemporaries, occupies a prominent place.

The article presents a problem-thematic review of the homiletic heritage of Hieromartyr Kirill during his archpastoral ministry at the Tambov cathedral. The author has restored the chronology of Bishop Kirill's numerous trips to the parishes of the diocese, traced the connection between the subject of the archpastoral words and the place of their utterance. It has been established that the sermons had a predominantly missionary and educational orientation and touched upon the following most important issues of social and church life: opposition to schisms and sectarianism; the creation of a worthy image of an Orthodox Christian by acquiring the virtue of mercy, steadfast observance of God's commandments, and open confession of one's faith in the face of a godless world; upbringing and education of the younger generation; fight against drunkenness and social degradation of the people.

In conclusion, it is emphasized that the core idea of all the archpastoral words of Hieromartyr Kirill (Smirnov) was the spiritual and moral revival of Russian society in the light of the eternal gospel Truth.

Keywords: Tambov diocese; Hieromartyr Kirill (Smirnov); homiletic legacy; spiritual and moral revival; social problem.

References

1. Mazyrin A., *Priest Vysshie ierarkhi o priemstve vlasti v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v 1920-kh – 1930-kh godakh* [Higher hierarchs on the succession of power in the Russian Orthodox Church in the 1920s–1930s]. Moscow, Orthodox St. Tikhon Humanitarian University Publ., 2006, 442 p. (In Russian).
2. *Za Khrista postradavshie: goneniya na Russkuyu Pravoslavnuyu Tserkov', 1917–1956: biograficheskii spravochnik* [Those who suffered for Christ: persecution of the Russian Orthodox Church, 1917–1956: a biographical guide]. Moscow, Orthodox St. Tikhon Theological Institute Publ., 1997, book 1, A–K, 696 p. (In Russian).
3. *Tambovskii martirolog (1917–1953)* [Tambov martyrology (1917–1953)]. Tambov, Yulis Publ., 2007, 271 p. (In Russian).
4. Zhuravsky A. V. *Vo imya pravdy i dostoinstva: zhizneopisanie i trudy svyashchennomuchenika Kirilla Kazanskogo v kontekste istoricheskikh sobytii i tserkovnykh razdelenii XX veka* [In the name of truth and dignity: biography and works of the Holy Martyr Kirill of Kazan in the context of historical events and church divisions of the twentieth century]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2004, 863 p. (In Russian).
5. *Svyashchennosluzhiteli, monashestvuyushchie i miryane Tambovskoi metropolii, postradavshie za Khrista* [The clergy, monastics and laity of the Tambov Metropolis who suffered for Christ]. Tambov, Michurinsk Publ., 2014, 701 p. (In Russian).
6. Poseshchenie Preosvyashchenneishim Kirillom sela Nizhnei Matrenki, goroda Lipetska i sela Tekino [Visit of His Eminence Kirill to the village of Nizhnyaya Matrenka, the city of Lipetsk and the village of Tekino]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1910, no. 42, pp. 1461–1469. (In Russian).
7. Pospelov T., Archpriest Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1910 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1910]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1911, no. 15/16, pp. 763–930. (In Russian).
8. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1911 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1911]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1912, no. 6, pp. 169–177. (In Russian).

9. Pospelov T., Archpriest Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1910 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1910]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1912, no. 22/23, pp. 890–1160. (In Russian).

10. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1912 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1912]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1914, no. 12/13, pp. 113–154. (In Russian).

11. Mazyrin Alexander, Priest Kirill (Smirnov), svyashennomuchenik [Kirill (Smirnov), Hieromartyr]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church-Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2014, vol. 34, pp. 362–377. (In Russian).

12. Lozovsky Anthony, Priest Deyatel'nost' vnutrennei missii Tambovskoi eparkhii po bor'be s religioznym sektantstvom v 1905–1917 gody [The activities of the internal mission of the Tambov diocese to combat religious sectarianism in 1905–1917]. *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological collection of Tambov Theological Seminary]. Tambov, Michurinsk Publ., 2014, issue 1, pp. 187–192. (In Russian).

13. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1910 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1910]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1911, no. 13/14, pp. 1–178. (In Russian).

14. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1911 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1911]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1912, no. 7, pp. 205–230. (In Russian).

15. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1911 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1911]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1912, no. 11/12, pp. 346–406. (In Russian).

16. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1911

godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1911]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1912, no. 13/14, pp. 415–453. (In Russian).

17. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1911 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1911]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1912, no. 19, pp. 565–640. (In Russian).

18. Feodosy (Vasnev), Metropolitan Problemno-tematicheskii obzor gomileticheskikh trudov svayshchennomuchenika Kirilla (Smirnova), mitropolita Kazanskogo, tambovskogo perioda (1909-1918) [Problematic and thematic review of the homiletic works of Hieromartyr Kirill (Smirnov), Metropolitan of Kazan, Tambov period (1909–1918)]. DOI: 10/51216/2687-072X_2022_4_107. EDN: KRFLQD *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2022, no. 4 (21), pp. 107–118. (In Russian).

19. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1910 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1910]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1911, no. 12, pp. 687–726. (In Russian).

20. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1911 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1911]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1912, no. 21, pp. 661–834. (In Russian).

21. Obozrenie Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchenneishim Kirillom, episkopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei, monastyrei i shkol eparkhii v 1911 godu [Review by His Grace, Most Reverend Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk, of the churches, monasteries and schools of the diocese in 1912]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1913, Supplement to no. 28, pp. 1–38. (In Russian).

Received 04 April 2023.

Reviewed 11 May 2023.

Accepted for press 19 June 2023.

УДК 262.9



<https://elibrary.ru/qvdfxs>

ПРЕДМЕТ НАУКИ ЦЕРКОВНОГО СУДЕБНОГО ПРОЦЕССА

**Священник Виталий Александрович
Коллантай**

кандидат юридических наук, проректор
по учебной работе Томской духовной
семинарии, доцент кафедры правовых
дисциплин Томского государственного
педагогического университета,
докторант Общецерковной аспирантуры
и докторантуры святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия
634033, Россия, г. Томск,
пер. Ботанический, д. 3, кв. 43
E-mail: alivealternativ@mail.ru
ORCID: 0000-0001-5453-0216

Для цитирования: Коллантай В. А., священник. Предмет науки церковного судебного процесса. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_150. EDN: QVDFXS // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 150–161.

Аннотация

В статье проведен анализ понятий «предмет» и «метод» науки церковного судебного процесса. Объектом исследования в работе являются общественные отношения, возникающие по вопросу формирования предмета науки церковного судебного процесса. С применением сравнительно-правового метода проведен разбор основных элементов, присущих юридическим и теологическим наукам. Обосновано, что церковному судебному процессу характерны черты как юридического, так и теологического знания.

Актуальность исследования определяется тем, что теологическая наука в России в настоящее время проходит этап формирования и апробации основных направлений, к которым относится и церковный судебный процесс. Но количество работ, посвященных данной теме, не отвечает потребностям формулирования структурных элементов фундаментального научного знания.

Целью исследования является формирование структуры основных элементов предмета науки церковного судебного процесса. Автор на основе имеющейся информации о схожести предметов различных отраслей юридической науки выделяет из их числа отдельные элементы для формирования нового научного знания. Уделено внимание расширенному толкованию понятия механизма правового регулирования науки церковного судебного процесса. Обосновано, что предмет церковного судебного процесса близок к юридическим наукам, при этом сохраняет свою уникальность, заключающуюся в наличии в качестве источников Священного Писания и Священного Предания Церкви, что делает его частью теологической науки.

Ключевые слова: предмет; метод; теологическая наука; церковный судебный процесс.

Введение

Актуальность исследования заключается в том, что теология, как и любая наука, нуждается в формировании собственного инструментария в форме основных дефиниций, элементов и их структур. Не является исключением и церковный судебный процесс, имеющий свои оригинальные черты (предмет, метод и механизм правового регулирования).

Целью исследования является выделение из уже имеющихся предметов различных отраслей правовой науки схожих (повторяющихся) структурных элементов для формирования понятия о предмете церковного судебного процесса и сопоставления его с теологическим знанием.

Научная новизна заключается в том, что в научной литературе до сих пор не сформулирован единый подход к понятию о предмете церковного судебного процесса. Приведена авторская позиция о необходимости выделения отдельной отрасли теологического и правового знания – науки церковного судебного процесса для дальнейшего обсуждения ее структуры и конкретизации предмета.

В работе применяются сравнительно-правовой и структурный методы исследования. Для формулирования выводов используется синтез как метод научного познания.

Основная часть

Познание в своем развитии проделывает путь от ненауки через преднауку к истинному научному знанию. Существует несколько подходов к генезису науки, ее периодизации, назначению и т. д. Все исследователи согласны во мнении, что она появилась благодаря накоплению знания, его систематизации и верификации.

В названии статьи имплицитно содержится вопрос о принадлежности церковного судебного процесса к теологической или юридической науке. Хотя вопрос о выделении теологической науки решен положительно, все-таки есть ряд ученых, выступающих против этого. Считаем целесообразным сравнить, насколько соответствует церковный судебный процесс критериям научности различных исследователей, и решить (в первую очередь для себя), к какой отрасли научного знания судебный процесс относится.

Известный афоризм английского философа венгерского происхождения Имре Лакатоса об интерпретации понятия «наука», на наш взгляд, отражает истинную картину: спрашивать у учёных, что такое наука, это всё равно что спрашивать рыб о законах гидродинамики. Развивая свой афоризм, Лакатос писал, что «нет и не может быть ощущений, не нагруженных ожиданиями, и, следовательно, нет никакой естественной демаркации между предложениями наблюдения и теоретическими предложениями» [1, с. 22]. Далее рассмотрим, что представляют собой юридическая и теологическая науки и чем они характеризуются.

Тезис о том, что всем социальным наукам присущ схожий предмет исследования, верен, так как им является человек и его отношения внутри общества. При этом юридические науки, имея в общем единые начала и идентичные механизмы правового регулирования, обладают каждая неповторимым предметом своего исследования. Важно учитывать, что все в совокупности предметы процессуальных отраслей юридической науки не совпадают до степени смешения, а напротив, выделяются характерными индивидуальными особенностями. Они, в свою очередь, очерчивают круг важнейших вопросов, регламентируют внутреннее устройство и внешнюю деятельность. Каждый предмет процессуальной юридической науки определяет ее неповторимость, как в специальной сфере судебной деятельности, при этом учитывая собственную познавательную деятельность.

Предметы всех процессуальных отраслей юридической науки едины в том, что их основу составляют общественные отношения [2, с. 33], складывающиеся по вопросам реализации его самого. Уникальность их заключается в двух принципах. Во-первых, предмет юридической науки всегда составляет активная деятельность, так как она исходит из специфических общественных отношений. Во-вторых, он сам статичен, так как описывает границы определяемого знания. Эта уникальность продиктована тем, что предмет процессуальной юридической науки, с одной стороны, способен описывать постоянную деятельность, а с другой – не определяет ее точные временные промежутки.

С целью выделения понятия предмета отрасли процессуальной юридической науки следует подробнее рассмотреть мнения исследователей, занимающихся его изучением в гражданском, уголовном, арбитражном процессе и административном судопроизводстве.

К предмету уголовно-процессуального права относятся следующие элементы:

- 1) уголовно-процессуальное право;
- 2) уголовно-процессуальная деятельность органов дознания, предварительного следствия, прокуратуры, суда и других участников уголовного судопроизводства;
- 3) уголовно-процессуальные отношения;
- 4) история становления, функционирования и развития уголовного судопроизводства;
- 5) уголовно-процессуальное законодательство зарубежных государств [3, с. 11].

Ученые, занимающиеся вопросами гражданского процесса, к предмету этой процессуальной науки чаще всего относят:

- 1) вопросы гражданского процессуального права, охватывающие общую и особенную части системы данной отрасли права, включая историю развития;
- 2) вопросы гражданского судопроизводства, а именно судебную практику и проблемы правоприменения;
- 3) вопросы науки гражданского права с учетом истории ее осуществления;
- 4) гражданский процесс, гражданское процессуальное право и одноименная наука за рубежом;

5) вопросы деятельности иных органов (кроме суда) по рассмотрению и разрешению гражданских дел [4, с. 10].

Предмет арбитражного процесса также в юридической науке определен – это процессуальные действия суда и заинтересованных лиц при осуществлении правосудия по делам, отнесенным к ведению арбитражных судов, т.е. арбитражный процесс.

Так, в арбитражный процесс включается составной частью исполнительное производство как стадия, на которой происходит реализация судебных актов арбитражных судов. Вместе с тем исполнительное производство входит в систему арбитражного процессуального законодательства лишь по ряду отдельных вопросов, охватывающих полномочия арбитражного суда (например, порядок выдачи исполнительного листа и его дубликата, поворот исполнения). В остальной части исполнительное производство как комплексное правовое образование является предметом регулирования иных отраслей права (гражданского, административного и др.) [5, с. 17].

Анализ научной литературы по вопросу определения предмета административного судопроизводства (административно-процессуального права) показал, что, как и другие процессуальные отрасли, он обладает специфическим предметом:

1) общественные отношения, возникающие в связи с применением органами публичной администрации (органами исполнительной власти и органами местного самоуправления) в рамках разрешения административных дел типизированных административно-правовых мер, направленных на обеспечение исполнения, соблюдения и использования материальных норм административного и других отраслей права гражданами, организациями, органами государственной власти, органами местного самоуправления, их должностными лицами. Совокупность выделенных отношений образует сферу деятельности исполнительной власти по реализации этих норм, т.е. сферу публичной исполнительно-распорядительной деятельности, которая осуществляется в форме административно-правовых процедур и может быть обозначена как исполнительно-административный процесс или административно-процедурный процесс;

2) общественные отношения, возникающие в связи с применением судебными органами в рамках разрешения административных судебных дел типизированных административно-правовых мер, направленных на обеспечение исполнения, соблюдения и ис-

пользования материальных норм административного и других отраслей права гражданами, организациями, органами государственной власти, органами местного самоуправления, их должностными лицами. Совокупность данных общественных отношений образует сферу деятельности судебной власти по разрешению судебных административных дел, которая может быть названа административно-судебным процессом [6, с. 12–13].

Таким образом, видно, что предметом изучения рассмотренных отраслей права выступают процессуальная деятельность суда, история этой деятельности, право (регламентирующее внутренние процессы), правоприменительная практика как в России, так и за рубежом, и вопросы границ судебной власти.

Если с предметом юридических наук мы определились, то для теологии как науки этот вопрос до сих пор остается дискуссионным. По мнению У. А. Тунгатовой, «предметом теологии являются накопленные в течение длительного исторического срока религиозный опыт, памятники религиозной культуры, а также интеллектуальное и духовное богатство» [7, с. 11]. Но эта дефиниция дана в рамках другой науки, что неизбежно влечет за собой сокращение самого предмета науки теологии.

Еще одно определение предмета теологической науки предложено священником Владимиром Шмалием: «Предмет теологии – не Бог, но мысль и слово о Боге, звучащие в христианской истории. Более же конкретно – доктринальные, канонические, литургические, богословские, полемические литературные памятники, которые объективно существуют и которые могут анализироваться не только теологией, но и другими науками, как-то: философией и историей, языкознанием» [8, с. 27]. В данном определении имеется полемический подтекст. Очевидно, требуется более четкое формулирование понятия предмета теологии путем его дополнения и уточнения.

Удачным дополнением нам видится предложение иеромонаха Агафангела (Некрасова) и М. Ю. Грыжанковой определить теологию через уникальный опыт. По их мнению, «теология – уникальная отрасль знания. Ее предмет – религиозный опыт – не является предметом изучения других отраслей науки. Из них также не могут быть почерпнуты богословские знания. Теология – это отдельная и самостоятельная отрасль науки» [9, с. 69].

Можно предложить синтетическое определение, составленное на основе ранее предложенных. Таким образом, предметом теологии являются накопленные в течение длительного исторического срока знания о Боге, уникальный религиозный опыт, доктринальные, канонические, литургические, богословские, полемические литературные памятники религиозной культуры.

Если сопоставить понятия о предмете теологии и процессуальных отраслей юридической науки, то становится очевидным, что по отдельности они не отражают суть предмета церковного судебного процесса, так как понятия о предмете юридических отраслей знаний не содержат значимых для церковного судебного процесса признаков. Также и предмет теологии не выражает необходимые элементы судопроизводства, без которых производство в церковном суде просто невозможно.

Иными словами, в предмете процессуальных отраслей юридической науки отсутствует ссылка на конкретное выражение (источник) правовых норм. Например, ни у кого не вызывает сомнения, что церковное право выражено в Священном Писании и Предании Церкви. Но при этом стоит учитывать, что церковное право не сводится только к каноническому праву, в нем существуют и современные правовые нормы Церкви, а также церковно-государственные отношения (как выраженные, так и не выраженные посредством юридических документов), международные и межконфессиональные правовые акты.

С другой стороны, предмет теологии никак не касается вопроса процессуальной деятельности суда и других участников церковного судопроизводства, хотя этот раздел весьма важен и носит характеристику одного из основных элементов предмета церковного судебного процесса. Также церковный судебный процесс как явление и процессуальное право не только в России, но и за рубежом не нашли своего отражения в предмете науки теологии. Равно как и вопросы деятельности епархиальных архиереев (кроме суда) по рассмотрению и разрешению дел остались вне пределов предмета теологии.

Как нам представляется, высказанные замечания требуют разрешения путем прояснения вопроса возможности расширения предмета науки и включения рассмотренных элементов. При этом если в состав источников материального и процессуального права имеется возможность включить Священное Писание и Священное Предание, так как они являются основными источниками церков-

ного права, то вопрос о включении процессуальной деятельности в предмет теологии положительно разрешить не удастся в связи с тем, что она напрямую не связана с догматическими, литургическими, доктринальными, каноническими, богословскими памятниками религиозной культуры.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в самом начале, а точнее, в заглавии исследования, можно сделать вывод, что, в связи с совпадением предмета, церковный судебный процесс относится, скорее всего, к юридическим процессуальным наукам, чем к теологическим. Но делать вывод только на совпадении предметов наук преждевременно, так как остается неразрешенным не менее важный вопрос о сущности и составе метода церковного судебного процесса. А его следует рассматривать в отдельном исследовании.

Заключение

В целом при детальном рассмотрении церковного судебного процесса можно прийти к выводу, что у него имеются черты, присущие иным отраслям процессуального юридического знания (уголовный, гражданский и арбитражный процесс, а также административное судопроизводство) как науке и как практической деятельности суда. Еще одним важным аспектом является то, что церковный судебный процесс связан с историческим контекстом, ему присущ специфический генезис с сохранением идентичности. В конечном итоге все процессуальные отрасли юридической науки тесно связаны между собой и, несмотря на различия в материальном (уголовном, гражданском, арбитражном и административном) праве, образуют единую область знания судебного процесса. При этом инкорпорирование церковного судебного процесса в эту область юридической науки позволит влиять на общее развитие инструментов правового регулирования судебного процесса. Также и обратный процесс экстраполяции достижений церковного судебного процесса на иные процессуальные области права приведет к обогащению науки и выработке универсальных подходов и инструментов в решении сложных задач, стоящих перед юридической и теологической науками.

Ранее мы уже писали, что предметом церковного судебного процесса являются общественные отношения, складывающиеся в процессе подготовки, рассмотрения и разрешения заявления или иного

сообщения о церковном правонарушении, его исследовании церковным судом, а также в ходе постановки решения, проверки его законности и обоснованности [10, с. 6]. В дополнение к этому можно отметить, что в состав предмета церковного судебного процесса входят:

- 1) церковно-процессуальное право;
- 2) церковно-процессуальная деятельность церковного суда и других участников уголовного судопроизводства (Святейшего Патриарха, Архиерейского собора, правящего архиерея и др.), выраженная в судебной практике и вопросах правоприменения;
- 3) церковно-процессуальные отношения;
- 4) историческое развитие (генезис) церковного судопроизводства;
- 5) церковный судебный процесс иных Поместных Православных Церквей.

Таким образом, детальный анализ предмета церковного судебного процесса позволяет сделать вывод о приближении его к юридическим наукам, при этом сохраняется его неповторимость и уникальность, связанная с вхождением в состав источников Священного Писания и Священного Предания Церкви.

Список литературы

1. *Лакатос, И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ : пер. с англ. / Имре Лакатос ; примеч. и предисл. В. Поруса. – Москва : Медиум, 1995. – 235 с. – ISBN 5-85691-040-0.
2. *Шалыгин, А. И.* Финансовое управление православного прихода: современные подходы и модели / А. И. Шалыгин // Томский богословский вестник. Теология. Право. Экономика. – 2022. – № 1 (1). – С. 32–35.
3. Уголовно-процессуальное право = Criminal procedure law : учебник для юридических вузов / И. А. Антонов, М. Х. Гельдибаев, Н. П. Дудин [и др.] ; под общ. ред. В. И. Рохлина. – Санкт-Петербург : Юрид. центр Пресс, 2004. – 651 с. – ISBN 5-94201-279-2.
4. *Решетникова, И. В.* Реформирование гражданского судопроизводства в России / И. В. Решетникова // Кодификация российского частного права, 2017 / под ред. П. В. Крашенинникова. – Москва : Статут, 2017. – ISBN 978-5-8354-1384-3. – С. 449–465.
5. Арбитражный процесс : учебник для юридических вузов / А. В. Абсалямов, Д. Б. Абушенко, К. Л. Брановицкий [и др.] ; под общ. ред. В. В. Яркова. – 7-е изд., перераб. и доп. – Москва : Статут, 2017. – 752 с. – ISBN 978-5-8354-1379-9.

6. *Стахов, А. И.* Понятие, предмет и система административно-процессуального права в современной России / А. И. Стахов // Мониторинг правоприменения. – 2004. – № 2 (11). – С. 11–14.

7. *Кислюк, К. В.* Религиоведение : учебное пособие для высших учебных заведений / К. В. Кислюк, О. Н. Кучер. – Ростов-на-Дону : Феникс ; Харьков : Торсинг, 2003. – 510 с. – ISBN 5-222-03062-8.

8. *Шмалый В., свящ.* К вопросу о предмете и специфике теологии / священник Владимир Шмалый // Теология в системе научного знания и образования : материалы общественных слушаний, г. Москва, 17 марта 2008 г. – Москва : Общественная палата Российской Федерации, 2008. – С. 26–27.

9. *Агафангел (Некрасов), иером.* Православная теология, ее место и роль в развитии современной науки / иеромонах Агафангел (Некрасов), М. Ю. Грыжанкова // Гуманитарные науки и образование. – 2011. – № 2 (6). – С. 66–70.

10. *Коллантай В., свящ.* О предмете, методе и механизме правового регулирования церковного судебного процесса / священник Виталий Коллантай // Томский богословский вестник. Теология. Право. Экономика. – 2022. – № 1 (1). – С. 4–6.

Статья поступила в редакцию 23.05.2023.

Статья поступила после рецензирования 26.06.2023.

Статья принята к публикации 24.07.2023.

UDC 262.9

THE SUBJECT OF THE SCIENCE OF ECCLESIASTICAL LITIGATION

Vitaly Kollontai, Priest

Ph.D. in Law

Vice-Rector for Academic Affairs

Tomsk Theological Seminary

Associate Professor

Department of Legal Disciplines

Tomsk State Pedagogical University

Doctoral Student General Church

Postgraduate and Doctoral Studies of Saints

Cyril and Methodius Equal to the Apostles

apt. 43, 3, Botanichesky Pereulok, Tomsk,

634033

E-mail: Alivealternativ@mail.ru

ORCID: 0000-0001-5453-0216

For citation: Kollantai V. A. The subject of the science of ecclesiastical litigation DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_150. EDN: QVDFXS // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 150–161 pp. (in Russian)

Abstract

In the article, the author analyzes the concepts of “subject” and “method” of the science of church litigation. The object of research in the work is social relations arising on the issue of the formation of the subject of the science of the church judicial process. Using the comparative legal method, the analysis of the main elements inherent in the legal and theological sciences was carried out. It is proved that the church judicial process is characterized by features of both legal and theological knowledge.

The relevance of the research is determined by the fact that theological science in Russia is currently undergoing a stage of formation and testing of the main directions, which include the church judicial process. But the number of works devoted to this topic does not meet the needs of formulating structural elements of fundamental scientific knowledge.

The purpose of the study is to form the structure of the main elements of the subject of the science of the church trial. The author, based on the available information about the similarity of subjects of various branches of legal science, identifies individual elements from among them for the formation of new scientific knowledge. Attention is paid to the question of the broad interpretation of the classification of the concept of the mechanism of legal regulation of the science of church litigation. It is proved that the subject of church litigation is close to the legal sciences, while maintaining its uniqueness, which consists in the presence of the Holy Scripture and the Holy Tradition of the Church among the sources, which makes it part of theological science.

Keywords: subject; method; theological science; church litigation.

References

1. Lakatos I. *Fal'sifikatsiya i metodologiya nauchno-issledovatel'skikh programm* [Falsification and methodology of research programs]. Moscow, Medium Publ., 1995, 235 p. (In Russian).

2. Shalygin A. I. Finansovoe upravlenie pravoslavnogo prikhoda: sovremennye podkhody i modeli [The Financial administration of the Orthodox parish: modern approaches and models]. *Tomskii bogoslovskii vestnik. Teologiya. Pravo. Ekonomika*. [Tomsk Theological Bulletin. Theology. Law. Economy]. 2022, no. 1 (1), pp. 32–35. (In Russian).

3. *Ugolovno-protsessual'noe pravo* [Criminal procedure law]. St. Petersburg, Law Center Press Publ., 2004, 651 p. (In Russian).

4. Reshetnikova I. V. Reformirovanie grazhdanskogo sudoproizvodstva v Rossii [Reform of civil proceedings in Russia]. *Kodifikatsiya rossiiskogo chastnogo prava* [Codification of Russian private law]. Moscow, Statute Publ., 2017, pp. 449–465. (In Russian).

5. *Arbitrazhnyi protsess* [The arbitration process]. Moscow, Statute Publ., 2017, 752 p. (In Russian).

6. Stakhov A. I. Ponyatie, predmet i sistema administrativno-protsessual'nogo prava v sovremennoi Rossii [The concept, subject and system of administrative procedure law in modern Russia]. *Monitoring pravoprimereniya* [Monitoring of law enforcement]. 2004, no. 2 (11), pp. 11–14. (In Russian).

7. Kislyuk K. V. *Religiovedenie* [Religious studies]. Rostov-on-Don, Phoenix Publ.; Kharkov, Torsing Publ., 2003, 510 p. (In Russian).

8. Shmaliy V., Priest K voprosu o predmete i spetsifike teologii [To the question of the subject and specificity of theology]. *Materialy obshchestvennykh slushanii "Teologiya v sisteme nauchnogo znaniya i obrazovaniya* [Materials of Public Hearings "Theology in the System of Scientific Knowledge and Education]. Moscow, Public Chamber of the Russian Federation Publ., 2008, pp. 26–27. (In Russian).

9. Agafangel (Nekrasov), Hieromonk Pravoslavnaya teologiya, ee mesto i rol' v razvitii sovremennoi nauki [Orthodox theology, its place and role in the development of modern science]. *Gumanitarnye nauki i obrazovanie* [Humanities and Education]. 2011, no. 2 (6), pp. 66–70. (In Russian).

10. Kollantai V., Priest O predmete, metode i mekhanizme pravovogo regulirovaniya tserkovnogo sudebnogo protsessa [On the subject, method and mechanism of the legal regulation of the church trial]. *Tomskii bogoslovskii vestnik. Teologiya. Pravo. Ekonomika* [Tomsk Theological Bulletin. Theology. Law. Economics]. 2022, no. 1 (1), pp. 4–6. (In Russian).

Received 23 May 2023.

Reviewed 26 June 2023.

Accepted for press 24 July 2023.

УДК 2-53



<https://elibrary.ru/tvcecx>

ПРОПОВЕДЬ КАК ФОРМА ПАСТЫРСКОЙ КОММУНИКАЦИИ С ПРИХОДОМ: НА ПРИМЕРЕ АРХИПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ (БЛУМА)

Священник Алексей Николаевич Злобин
магистр теологии, магистр богословия,
преподаватель
Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов,
ул. М. Горького, д. 3
E-mail: zlobin.a.n@yandex.ru
ORCID: 0009-0004-5666-0902

Для цитирования: Злобин А. Н., свящ. Проповедь как форма пастырской коммуникации с приходом: на примере архипастырского служения митрополита Антония (Блума). DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_162. EDN: TVCECX // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 162–178.

Аннотация

Статья посвящена православной проповеди, рассматриваемой в контексте коммуникативной функции языка с целью определения наиболее результативных способов взаимодействия пастыря с паствой. Исследование основывается на утверждении универсальности языка в процессе социальной коммуникации. Проповедь является фундаментом религиозной коммуникации, поэтому её язык должен быть понятен всем взаимодействующим сторонам.

В работе определена роль проповеди как формы пастырского диалога с паствой на примере архипастырского служения митрополита Сурожского Антония (Блума). При помощи метода моделирования, системного и контекстуального анализа изучены ключевые аспекты коммуникативной функции языка, отмечена важность проповеди как личного свидетельства пастыря в контексте приходской коммуникации.

Результаты исследования показывают, что проповедь как средство коммуникации является актуальной во все времена, так как основывает-

ся на вечной Истине. Автор подчеркивает, что построение любой коммуникации должно учитывать свойства языкового знака. Применение этих свойств помогает проповеднику сформировать и развить взаимодействие с адресатом проповеди на уровне сердца и воли, что стимулирует положительные ответные действия со стороны паствы. Успех проповеди напрямую зависит от того, насколько свидетельство пастыря об Истине сочетается с его жизнью.

Ключевые слова: православная проповедь; взаимодействие пастыря с приходом; митрополит Антоний (Блум); приходская коммуникация; языковой знак; личность пастыря.

Введение

Человек на протяжении своей жизни постоянно коммуницирует с окружающим миром и социумом. Эта коммуникация проявляется в различных действиях, но наиболее употребительный и понятный способ – это речь на одном языке. В словарях можно найти несколько определений языка. Например, в словаре русского языка С. И. Ожегова предлагается такое определение: «Язык – это система звуков, словарных и грамматических средств, объективирующая работу мышления и являющаяся орудием общения, обмена мыслями и взаимного понимания людей в обществе» [1, с. 794]. Авторы философского энциклопедического словаря пишут, что «язык – это система знаков, служащая средством человеческого общения, мышления и выражения» [2, с. 816]. Благодаря языку человек познает мир, в языке объективируется самосознание личности. Ввиду этого различные аспекты языка являются предметами исследования таких наук, как лингвистика, логика, литературоведение, социология (более детально социолингвистика), семиотика, теория массовой коммуникации и так далее. Особое внимание на язык обращает и философия. Так, например, философия, анализируя данные конкретных наук в области изучения языка, предлагает определенное толкование этих данных в контексте осмысления общих проблем. К таким проблемам относятся: феномен языка и его происхождение; взаимоотношение сознания человека и языка; место и значение языка в процессе духовного познания и осмысления мира.

Значение языка для проповеди является первостепенным. Проповедь слова Божия во все времена Христовой Церкви была одним из важнейших дел в пастырском служении. Сам Господь наш Иисус Христос заповедовал своим ученикам проповедовать Евангелие во всем мире: «И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15). Апостол Павел в своем послании к Тимофею уточняет, как следует относиться к проповедническому служению: «...проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием» (2 Тим. 4, 2).

Проповедническое служение пастырей Церкви привлекало внимание общества. В развитии гомилетической практики особое значение всегда имели образ и личность проповедника, а также вероучительное содержание проповеди. В проповедническом служении ключевую роль играет взаимопонимание между священником и паствой, важность гармоничного соотношения речи проповедующего и её восприятия аудиторией.

Проповедь – это определенное событие коммуникации, в котором прослеживается степень просвещенности языковой личности как пастыря-проповедника, так и паствы-реципиента. Согласно утверждению исследователя коммуникативных стратегий организации проповеди И. А. Петрушко, «проповедь может рассматриваться как коммуникативный процесс и коммуникативное событие, сочетающее в себе план межличностного взаимодействия между проповедником и слушателями...» [3, с. 153]. Этим обосновывается актуальность данного исследования.

Высказанные выше идеи наглядно разбираются в данной статье на примере архипастырского служения митрополита Антония (Блума). Этот архипастырь по праву считается искусным оратором, одним из самых талантливых и известных проповедников в истории Русской Церкви второй половины XX века.

Цель исследования – определить роль проповеди как формы пастырской коммуникации с паствой на примере архипастырского служения митрополита Сурожского Антония (Блума).

Задачи исследования – отразить ключевые аспекты коммуникативной функции языка; соотнести коммуникативную функцию языка с пастырской проповедью; указать на важность проповеди как личного свидетельства пастыря в контексте приходской коммуникации.

Объект исследования – православная проповедь в деле пастырского служения. Предмет исследования – формирование коммуникативных связей на приходе в результате проповеднической деятельности пастыря.

Коммуникативная функция языка

Исследователь теории языка Б. Ю. Норман в своих работах говорит о том, что коммуникативная функция языка проявляется благодаря системе знаков [4]. Это могут быть знаки, из которых формируются слова или определенные жесты человека, выступающие в качестве знаков, отражающих мысли человека (например, язык жестов для людей с ограниченными возможностями слуха). Таким образом, знаки, представленные в виде слов или жестов, основным своим предназначением имеют передачу информации от одного человека другому. При всей очевидности этого утверждения возникает некоторая сложность с пониманием информации как таковой. В контексте коммуникативной функции языка приведем пример из жизни митрополита Антония (Блума).

В школьные годы будущий архипастырь проявлял незаурядные лингвистические способности, легко осваивая иностранные языки. Изучение иностранных языков увлекало его тем, что в каждом из них была своя структура: «Грамматика и синтаксис латыни, которые были не под силу многим поколениям школьников, приводили Андрея в восторг. В них он находил сходство с архитектурой...» [5, с. 66]. Однажды владыка приехал на богослужение в храм в Дублине, приход которого состоял из нескольких человек, говорящих на русском языке, а остальная часть верующих говорила на греческом языке. Владыка Антоний владел классическим греческим языком, поэтому решил на этом языке совершить Божественную литургию. По свидетельству очевидцев, язык, на котором молился митрополит Антоний, «имел мало общего с современным церковным греческим языком» [5, с. 278]. В результате часть русских прихожан изначально не понимала молитвословий богослужения, а греки также большую часть молитв не поняли.

Из этого примера видно, что не каждый набор звуков и букв, который формируется в определенную последовательность слов, является информацией. Для того чтобы какие-либо сведения были

расценены и восприняты адресатом, необходимо наличие двух основных условий: а) сведения должны быть доступными для понимания реципиента; б) сведения должны быть важны для поведения реципиента. Совпадение этих условий не гарантирует немедленного изменения поведения или жизни реципиента, но сведения, преподанные с соблюдением указанных условий, могут обратить внимание реципиента на ключевые аспекты речи, задуматься над ними и сделать соответствующие выводы.

Передача информации тесно связана с пространством и временем. Пространство охватывает не только конкретных индивидуумов, которые передают и принимают информацию, но и место и обстановку, в которых были озвучены сведения, представляющие собой информацию. Время для информации также является важным: люди могли сегодня обмениваться какими-то сведениями, а завтра их необходимо транслировать большему количеству людей. Следовательно, возникает проблема сохранения оригинальности усвоенных сведений одним человеком вчера и переданных сведений тем же человеком сегодня. Также необходимо учитывать историческую перспективу – когда актуальное усвоение информации претерпевает определенную дифференциацию. Письменность, книгопечатание, а в наше время различные электронные технологии (компьютеры, смартфоны) способствовали фиксации человеческой речи на конкретном физическом носителе. Так, благодаря языку происходит не только накопление и усвоение опыта поколений, но и реализуется преемственность культуры. Таким образом человек, оперируя различными способами сохранения и передачи информации, как бы делегирует хранение информации языку, преимущественно в виде текста. В пастырской практике митрополита Антония есть пример того, как информация, передаваемая в проповеди, могла долгое время поддерживать живой интерес к вере: «Став епископом, владыка... уже хорошо понимал... форму общения с людьми: не пытаться давать им готовые ответы, а развивать в людях живой интерес к вере...» [5, с. 72].

«Всякое личностное бытие определяется отношением, что предполагает согласие и диалог» [6, с. 3]. Человек, общаясь в социуме, делает свое бытие настоящим или подлинным, осуществляемым. Это будет уместным и для духовной жизни человека, если под духовностью понимать целеустремленность и направленность духов-

ной жизни человека к Богу, так как Бог есть истинный дух: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24). Такой взгляд на духовность человека связан с тем, что человек сотворен Богом по Своему образу и подобию. Каждый человек в своей духовной жизни реализует себя благодаря тому, что имеет возможность личностных отношений с Богом.

Попробуем проследить связь слов и дел. Прежде чем приступить к конкретному делу, человек его обдумывает, разрабатывает определенную последовательность действий. Все размышления совершаются им на понятном ему языке, пусть даже слова не произносятся вслух. Когда же человек не может в своем трудовом процессе сделать ту или иную операцию, он просит помощи у другого. В результате этого между людьми возникает диалог, где один, выражаясь конкретными словами, передает другому определенную информацию, и этот второй участник диалога реализует сказанное на деле. Таким образом, прослеживается связь слова и дела. Эта связь у конкретного человека может проявляться двояко: а) слушая человека, его собеседник (или группа людей) совершает определенное действие, к которому эти слова призывают, веря, что все сказанное приведет к результату; б) если человек совершил какое-то действие, но утверждает, что не делал этого, то его слова расходятся с действительностью, в результате чего в дальнейшем его слова не будут восприниматься с доверием. Рассмотренная связь слова и дела представляется ключевым моментом в проповедническом служении пастыря, когда проповедь выступает некоторым связующим звеном между конкретным пастырем и приходской общиной. В этом случае будет уместным обратиться к опыту проповеди Слова Божия детям, которым сложно понять некоторые богословские формулировки и логические связи в аргументации. Владыка Антоний как пастырь также столкнулся с этой сложностью, однако он понял следующее: «Дети лучше понимают слова, сказанные от сердца, чем от ума...» [5, с. 106].

Можно выделить две стороны коммуникативной функции языка. Первая заключается в том, что язык способствует передаче мыслей и чувств одного человека другому. Вторая – это правильное понимание мыслей и чувств говорящего со стороны реципиента. Таким образом, ключевое назначение языка – быть средством общения или коммуникации, что реализуется благодаря знаковой

природе языка. Филолог В. П. Даниленко слово «знак» этимологически отсылает к слову «знать». В этом случае знак помогает человеку приобрести знание о каком-либо предмете.

Рассмотрим свойства, которыми обладает языковой знак. Первое свойство – референциальность. Оно заключается в том, что знак отсылает мышление человека к трем формам содержания: объекту, мысли и значению. Поэтому это свойство еще называют отсылочным. Иногда встречаются слова, у которых знаковая сторона не имеет соотнесения с внеязыковыми объектами, так как эти объекты не представлены в существующей реальности, например выдуманные персонажи различных произведений. В этом контексте особого внимания заслуживают слова, которые говорят о мире духовном. Его существование верующим человеком не подвергается сомнению, а люди святые, созерцавшие духовный мир, не только имели веру, но и реально пережили опыт Богообщения. Исходя из этого, отсылочное свойство языкового знака является актуальным для пастырской проповеди, когда священнослужитель, основываясь на своем религиозном опыте, говорит о духовном мире, его слова воспринимаются двояким образом. Одна часть слушающих, имеющая религиозный опыт, воспринимает духовный мир как реальность; другая часть слушающих, не имеющая религиозного опыта, не воспринимает реальность духовного мира. Например, владыка Антоний «всегда терпеливо выслушивал людей, которые приходили к нему. Внимание владыки было настолько сконцентрировано на своем посетителе, что тому казалось, что он единственный человек во всем мире и что его мысли могут быть прочитаны этим мудрым епископом. Выслушав посетителя и не упустив ни одной детали, владыка говорил так убежденно и горячо, что человек не мог с ним не согласиться» [5, с. 162].

Следующее свойство языкового знака – произвольность. Оно говорит о том, что между самим знаком и тем предметом, который он обозначает, нет никакого сходства. Это свойство можно проследить в том, что одно и то же слово в других национальных языках записывается с помощью разных знаков.

Итак, языковой знак обладает свойством коммуникативности и «специально создается для общения» [7, с. 22].

Пастырская проповедь: коммуникативные и семиотические основания

Наравне с совершением Таинств и душепопечением о пастве проповедь Слова Божия также играет важную роль в пастырском служении. Проповедь может произноситься священнослужителем после окончания любого богослужения или на каком-либо мероприятии. В ходе совершения Божественной литургии поучение может быть произнесено после прочтения Евангелия, запричастного стиха или отпуста.

Учение Господа нашего Иисуса Христа является основой проповеди во все времена. Тематика поучений может быть различной: раскрытие смысла и значения ветхозаветных или новозаветных событий, смысла церковного праздника, а также нравственно-аскетическая тема. При всем многообразии проповедь должна быть христоцентричной, то есть пастырь своими словами должен вести людей ко Христу. Для этого необходимо придерживаться принципа преемственности, который был указан Христом: «Я сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 15). Это значит, что проповедники возвещают не свое учение, а ту Истину, которая была передана Богом Отцом через Сына Единородного святым апостолам, а через апостолов – всем пастырям Церкви Христовой.

В совершенном виде проповедь должна воздействовать не только на ум и сердце человека, но и на его волю в том смысле, чтобы слушающий захотел обратиться к Богу, следовать в своей жизни Божественным истинам. Для большей результативности при произнесении проповеди следует использовать свойства языкового знака. От правильности понимания и применения этих свойств зависит степень воздействия сказанного поучения на ум, сердце и волю реципиента. В этой связи следует отдельно сказать о приеме аккомодации в коммуникативном процессе (“accomodatio” – приспособление, адаптация). Современные ученые Е. А. Найман и Л. А. Пашина, изучающие теорию коммуникативной аккомодации, утверждают, что она является важной частью социального взаимодействия: «Адаптация является одной из форм социального взаимодействия, а коммуникация – видом адаптации, обусловленной как биологически, так и социально» [8, с. 47]. В проповеди также встречается прием аккомодации, то есть приспособление к уровню

восприятия слушателей. Господь Иисус Христос в Своих проповедях использовал разные способы для раскрытия Истины. Основным способ заключался в том, что Он ссылался на тексты Священного Писания Ветхого Завета, которые были известны Его слушателям, а также использовал притчи.

Необходимо отметить идеальную и реальную составляющие содержания проповеди. Так, идеальная составляющая содержания проповеди представляет собой христианскую истину, а реальная составляющая – жизнь общества в конкретное историческое время. Исходя из этого, задача проповедника состоит в том, чтобы продемонстрировать реализацию христианской истины в личной и общественной жизни. Идеальный аспект содержания проповеди может быть ориентирован на раскрытие библейских истин, православного вероучения, аскетики, нравственного идеала, жития какого-либо святого, истории возникновения и смысла церковного праздника. Идеальный аспект совпадает с тематикой проповеди, которую проповедник призван раскрыть применительно вызовам современности.

В проповеди подразумевается несколько уровней коммуникации, которые включают в себя: проповедника; объективную истину, заключенную в содержании проповеди; современную социальную ситуацию; конкретную личность, слушающую проповедь. Пастырь-проповедник, подготавливая проповедь, вкладывает в ее содержание конкретную объективную истину, источником которой являются Священное Писание и труды святых отцов Церкви. Очевидно, что эта истина существовала прежде самого проповедника, поэтому для ее понимания он обращается к святоотеческому опыту, пытается понять его через призму духовной жизни многих поколений и, насколько это возможно, через свой личный опыт: «Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф. 5, 19). Здесь проявляется взаимодействие личного знания и опыта пастыря с преданием Церкви. Пастырю необходимо соотнести свои знания и опыт с реальной действительностью. Он является проводником, доносящим предание всей Церкви (в виде духовного опыта) современному обществу.

Следующая коммуникация осуществляется между пастырем и каждым конкретным человеком, слушающим проповедь. Жизнь

человека во все времена связана с преодолением трудностей как внешнего характера, так и внутреннего. Анализ своей внутренней жизни (т.е. духовной жизни) требует особого внимания. «Заглянуть» внутрь своей души не всегда представляется простым и очевидным. Часто человек «задумывается о своей душе» в результате жизненных обстоятельств, которые заставляют его осмыслить вопросы бытия мира и своего места в этом мире. Двигаясь в этом направлении, человек начинает искать Истину. Поиски рано или поздно приоткрывают ему различные аспекты духовной жизни. Приходя в храм, принимая молитвенное участие в богослужении, слушая проповедь пастыря, получая напутствие духовника, у человека постепенно разрешаются некоторые вопросы, но неизбежно возникают новые. Их разрешение сопрягается с более внимательным отношением к личной духовной жизни, с исправлением греховной жизни. Имея желание стать духовно опытнее, человек ищет путь к этому. Соответственно, пастырь, совершающий таинство Покаяния, знает духовно-нравственное состояние своей паствы и через проповедь призывает её к исполнению заповедей Божиих, к изменению своего земного бытия.

Проповедь как средство коммуникации пастыря с паствой представляет собой побуждение верующих к соответствующим ответным действиям в духовно-нравственной жизни. Проповеди митрополита Антония оказывали влияние на многих. Кто-то задумывался о своей жизни и решался изменить ее, следуя путем заповедей Божиих. Другие меняли не только жизнь, но и ответственно принимали призыв Бога к священнослужению: «...я думаю, что слова владыки Антония, которые он произносил в России: о любви всепобеждающей, о радости, о разлуке, о человеке, о Церкви, о Боге, о Христе, о Евангелии, – действительно перевернули жизнь очень многих людей, очень многих людей обратили по-настоящему ко Христу. Могу сказать о себе, что я стал священником благодаря, в том числе, и его проповедям и поучениям» [9, с. 14].

Улучшение коммуникации с паствой через проповедь проявляется в «открытости сердца» проповедника. Духовные чада владыки Антония, а также те, кто нес свое служение в одно время с ним, рассказывали, что «он всегда говорил от сердца и хорошо знал, что людей можно убеждать в истинности Евангелия, только если слова подкреплены собственным примером» [5, с. 106]. Таким образом,

личность проповедника имеет важное значение в процессе коммуникации с паствой.

Проповедь как личное свидетельство

Любая проповедь пастыря должна быть направлена на то, чтобы человек обратился к Богу. У каждого человека свой путь к Нему – путь веры: веры в Личного Бога и веры Личному Богу. Проповедь выступает здесь свидетельством о Господе Иисусе Христе, отражающим неразрывную связь слова и дела: «Я же имею свидетельство больше Иоаннова: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» (Ин. 5, 36). Аналогичным образом каждый пастырь, возвещающий Благую Весть и свидетельствующий о Христе Иисусе, призван реализовывать это свидетельство всей своей жизнью. Неслучайно во время хиротонии архиерей возлагает на священника крест, на обратной стороне которого приводится стих из послания апостола Павла: «...будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4, 12). Это постоянное напоминание пастырю о важности слова и дела в свидетельстве веры Христовой. Каждый православный пастырь, таким образом, призывается к тому, чтобы вся его жизнь свидетельствовала о Христе, и если по каким-либо причинам будут утрачены все Евангелия, их можно было бы восстановить, глядя на жизнь православного священнослужителя. Об этом учили многие святые отцы: мученик Иустин Философ, святитель Григорий Двоеслов, святитель Иоанн Златоуст, блаженный Августин и др. Например, в «Первой апологии» мученик Иустин Философ писал: «Он (т.е. Христос) увещевал нас терпением и кротостью отводить всех от постыдных дел и пристрастия ко злу. Это я могу показать на многих из наших, которые из наглых и свирепых переменились, будучи побеждены или тем, что насмотрелись строгости жизни своих соседей, или тем, что видели в спутниках чудное терпение в перенесении обид, или из опыта узнали нравы тех людей, с которыми соприкасались по делам» [10, с. 46].

Пастырская проповедь, произносимая в храме или на каком-то мероприятии, должна быть не рассказом о Православии, а реальным свидетельством Истины. Добродетельная жизнь пастыря, личный пример, а также искренняя проповедь помогают формировать

прочную основу пастырской коммуникации с приходом. Как путь к Богу и встреча с Ним у каждого человека неповторимы, так и проповедь, связанная с личностью пастыря, является уникальной. В своем социальном и коммуникативном аспекте проповедь отчасти транслирует личность проповедника в мир: «Строго говоря, проповедь, в которой нет личности, просто невозможна. Хотим мы того или нет, наша личность со всеми ее достоинствами и недостатками всегда проявляется в наших словах, в наших делах, во всем нашем внешнем облике. Потому и проповедник не просто произносит слова, но раскрывает перед слушателями свою личность» [11, с. 99].

Проповедь как способ коммуникации пастыря со своей паствой раскрывает для прихожан черты личности пастыря. Такая открытость в процессе коммуникации имеет положительное и отрицательное значение. Положительное значение заключается в том, что проповедь как средство коммуникации позволяет пастырю выстраивать доверительные отношения с пасомыми. Происходит это следующим образом: священник, принимая исповедь у своих прихожан, вступает в область межличностного общения с ними на уровне сугубо личного и сокровенного. Паства доверяет своему духовнику самое сокровенное, что у нее есть, – душу и сердце. В содержание проповеди могут быть внесены некоторые примеры из личной жизни, что придает проповеди исповедальный характер. В результате этого паства переживает определенное единение со своим духовником, и процесс коммуникации становится более продуктивным. Но в использовании такого подхода необходимо учитывать обоюдные границы личного пространства. Отрицательное влияние в процессе коммуникации пастыря с паствой посредством проповеди состоит в том, что излишние рассказы о себе, включенные в ее содержание, могут оттолкнуть прихожан. Если рассказ проповедника о себе не проникнут подлинным смирением, то такая ситуация даст повод заподозрить пастыря в эгоизме.

Важное значение для проповеди имеет личный пример пастыря. То, в чем священнослужитель наставляет свою паству, произнося проповедь, должно быть реализовано им самим. Например, у митрополита Антония Сурожского в первые годы служения в сане иеромонаха был такой опыт. В один из дней, когда он, будучи еще молодым иеромонахом, шел в храм для совершения богослужения, у дверей он встретился с пожилой прихожанкой, которая от-

крыла ему дверь и почтительно пропустила вперед. Однако когда он прошел, прихожанка сказала молодому пастырю, что открыла дверь не лично для него, а для священника, и уточнила, что почитает именно сан священнический. На такое замечание прихожанки иеромонах отреагировал не словами, а делом: подошел к двери, открыл ее и держал до тех пор, пока люди не зашли в храм. Этот эпизод приходской коммуникации на всю жизнь запомнился пастырю. В своих проповедях и беседах митрополит Антоний Сурожский вспоминал о нем и говорил, что через этот поступок он еще раз убедился в необходимости реализовывать Евангелие в своей жизни: «Этот, казалось бы, пустяк... заставил отца Антония задуматься о месте... священника и вспомнить евангельские слова *да будут первые последними* (ср.: Мф. 20:16)» [5, с. 212].

Владыка Антоний часто утешал пожилых прихожан, которые начинали задумываться о своем переходе в жизнь вечную. Многие из них сокрушались тем обстоятельством, что не могут совершать прежние житейские дела и нести привычные им в молодости труды. Подобное состояние некоторых людей подталкивало к мысли о том, что жизнь становится бессмысленной и ее пора заканчивать. Проявляя пастырскую заботу, митрополит Антоний в таких случаях при личной встрече или на проповеди говорил, что сколько бы лет ни было человеку, никто не сможет заменить его на Земле и стать близким родственником для его родных. В этом есть уникальность, неповторимость и одна из главных социальных функций человека. Подобные разговоры и обращения в проповеди утешали пожилых прихожан. Но особого внимания заслуживает обратная связь, которая проявилась спустя десятилетия, когда архипастырь сам достиг преклонного возраста. Духовные чада владыки Антония вспоминали: «Когда он сам был уже очень стар и изо всех сил пытался продолжать свою работу, люди успокаивали его: на извинения за то, что он становится бременем, люди отвечали ему теми же словами, которыми он когда-то успокаивал всех стариков в приходе. И это очень поддерживало старого священнослужителя» [5, с. 216].

Заключение

Проповедь является связующим звеном пастыря и его паствы. Подход к построению коммуникации в таком случае должен учи-

тивать свойства языкового знака. Правильное понимание и соразмерное применение проповедником этих свойств помогает сформировать и развить коммуникацию со своей паствой на уровне сердца и воли, что, в свою очередь, имеет непосредственное отношение к ответным действиям паствы. Это было представлено на примерах из практики пастырского служения митрополита Антония (Блума). В частности, слова, выбранные владыкой Антонием для духовного утешения пожилых людей, впоследствии были уже встречно обращены паствой для утешения его самого, ставшего пожилым священнослужителем.

В результате исследования были сделаны следующие выводы:

– во-первых, пастырская проповедь, рассмотренная в свете коммуникативной функции языка, представляет собой ключевой аспект взаимодействия на уровне «пастырь – паства»;

– во-вторых, коммуникация пастыря со своей паствой посредством проповеди обладает обоюдным действием. Оно выражается не только в том, что члены приходской общины стараются реализовывать услышанное в проповеди в своей духовно-нравственной жизни, но и в будущем могут поддержать своего пастыря его же словами;

– в-третьих, проповедь как средство коммуникации является актуальной во все времена, так как основывается на вечной Истине, духовном опыте, отраженном в Священном Предании;

– в-четвертых, успешность коммуникации с паствой посредством проповеди связана с личностью пастыря и его личным свидетельством Истины словом и делом.

Список литературы

1. Ожегов, С. И. Словарь русского языка : около 57000 слов / С. И. Ожегов ; под ред. Н. Ю. Шведовой. – 16-е изд., испр. – Москва : Русский язык, 1984. – 797 с.

2. Философский энциклопедический словарь / гл. ред.: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – Москва : Советская Энциклопедия, 1983. – 840 с.

3. Петрушко, И. А. Стратегический план риторической организации проповеди / И. А. Петрушко. – EDN: YAVQLB // Теория языка и межкультурная коммуникация. – 2018. – № 3 (30). – С. 153–163.

4. *Норман, Б. Ю.* Теория языка : вводный курс : учебное пособие / Б. Ю. Норман. – 5-е изд., стер. – Москва : ФЛИНТА, 2018. – 296 с. – ISBN 978-5-89349-498-3.

5. *Кроу, Д.* «Этот бесценный человек...» : воспоминания о митрополите Антонии / Джиллиан Кроу ; пер. с англ. И. Таласйоки и И. Пиляр. – Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2021. – 448 с. : ил. – ISBN 978-5-7533-1706-3.

6. *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога : тринитарный взгляд / протоиерей Георгий Завершинский ; науч. ред. и коммент. С. А. Чурсанова. – Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. – 336 с. – ISBN 978-5-88017-629-8.

7. *Даниленко, В. П.* Введение в языкознание : курс лекций / В. П. Даниленко. – 5-е изд., стер. – Москва : ФЛИНТА, 2020. – 288 с. – ISBN 978-5-9765-0833-0.

8. *Найман, Е. А.* Теория аккомодации как основа анализа межпоколенческого общения / Е. А. Найман, Л. А. Пашина. – DOI 10.17223/19996195/54/3. EDN IYNKFG // Язык и культура. – 2021. – № 54. – С. 44–62.

9. *Антоний, митр. Сурожский.* Проповеди, произнесенные в России / митрополит Антоний Сурожский. – Москва : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2014. – 416 с. – ISBN 978-5-903898-29-9.

10. *Иустин Философ, мч.* Творения / святой Иустин философ и мученик. – Репр. изд. – Москва : Паломник : Благовест, 1995. – 485 с. – (Библиотека отцов и учителей Церкви).

11. *Бурега, В. В.* Гомилетика : учебник бакалавра теологии / В. В. Бурега, архимандрит Симеон (Томачинский). – Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия ; Познание, 2018. – 452 с. – ISBN 978-5-906960-00-9.

Статья поступила в редакцию 27.03.2023.

Статья поступила после рецензирования 10.04.2023.

Статья принята к публикации 02.05.2023.

UDC 2-53

SERMON AS A FORM OF PASTORAL COMMUNICATION WITH THE FLOCK: THE CASE OF THE ARCHPASTORAL MINISTRY OF METROPOLITAN ANTONY (BLOOM)

Aleksey Zlobin, Priest

Master of Theology, Lecturer

Tambov Theological Seminary

3 Gorkogo Street, Tambov

392000, Russia

E-mail: zlobin.a.n@yandex.ru

ORCID: 0009-0004-5666-0902

For citation: Zlobin A. N., priest. Sermon as a form of pastoral communication with the flock: the case of the archpastoral ministry of Metropolitan Antony (Bloom) DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_162. EDN: TVCECX // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 162–178 pp. (in Russian)

Abstract

The article is devoted to the Orthodox sermon, examined in the context of the communicative function of the language in order to determine the most effective ways of interaction between the pastor and the flock. The study is based on the assertion of the universality of language in the process of social communication. The sermon is the foundation of religious communication, so its language must be understandable to all interacting parties.

The paper defines the role of preaching as a form of pastoral dialogue with the flock as illustrated by the archpastoral ministry of Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom). Using the method of modeling, systemic and contextual analysis, the key aspects of the communicative function of the language are studied, the importance of the sermon as a personal testimony of the pastor in the context of parish communication is noted.

The results of the study show that preaching as a means of communication is relevant at all times, as it is based on the eternal Truth. The author emphasizes that the construction of any communication must take into account the properties of the linguistic sign. The use of these properties helps the preacher to form and develop interaction with the addressee of the sermon at the level of the heart and will, which stimulates positive responses from the flock. The success of a sermon directly depends on how the shepherd's testimony about the Truth is combined with his life.

Keywords: Orthodox sermon; the interaction of the pastor with the parish; Metropolitan Anthony (Bloom); parish communication; language sign; personality of the shepherd.

References

1. Ozhegov S. I. *Slovar' russkogo yazyka* [Dictionary of the Russian language]. Moscow, Russian Language Publ., 1984, 797 p. (In Russian).
2. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow, Soviet Encyclopedia Publ., 1983, 840 p. (In Russian).
3. Petrushko I. A. Strategicheskii plan ritoricheskoi organizatsii propovedi [Strategic plan for the rhetorical organization of a sermon]. *Teoriya yazyka i mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Theory of Language and Intercultural Communication]. 2018, no. 3 (30), pp. 153–163. (In Russian).
4. Norman B. Yu. *Teoriya yazyka: vvodnyi kurs* [Theory of language: an introductory course]. Moscow, FLINTA Publ., 2018, 296 p. (In Russian).
5. Crow D. “*Etot bestsennyi chelovek...*”: vospominaniya o mitropolitte Antonii [“This priceless man...”: memories of Metropolitan Anthony]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2021, 448 p. (In Russian).
6. Zavershinskiy G., Archpriest *Bogoslovie dialoga: trinitarnyi vzglyad* [Theology of dialogue : a trinitarian view]. Moscow, Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church Publ., 2017, 336 p. (In Russian).
7. Danilenko V. P. *Vvedenie v yazykoznanie* [Introduction to linguistics]. Moscow, FLINTA Publ., 2020, 288 p. (In Russian).
8. Naiman E. A. *Teoriya akkomodatsii kak osnova analiza mezhpokolencheskogo obshcheniya* [Theory of accommodation as a basis for the analysis of intergenerational communication]. DOI 10.17223/19996195/54/3. *Yazyk i kul'tura* [Language and Culture]. 2021, no. 54, pp. 44–62. (In Russian).
9. Anthony, Metropolitan of Surozh *Propovedi, proiznesennye v Rossii* [Sermons Delivered in Russia]. Moscow, Foundation “Spiritual Heritage of Metropolitan Anthony of Surozh” Publ., 2014, 416 p. (In Russian).
10. Justin the Philosopher, Martyr *Tvoreniya* [Writings]. Moscow, Palomnik, Blagovest Publ., 1995, 485 p. (In Russian).
11. Burega V. V. *Gomiletika* [Homiletika]. Moscow, General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saints Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius; Cognition Publ., 2018, 452 p. (In Russian).

Received 27 March 2023.

Reviewed 10 April 2023.

Accepted for press 02 May 2023.

УДК 37.017.93



<https://elibrary.ru/twsbvnh>

ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ПРАВОСЛАВНОЙ ВОСКРЕСНОЙ ШКОЛЫ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ УЧАЩИХСЯ

Иеродиакон Савватий

(Никитин Сергей Викторович)

старший преподаватель кафедры
филологических и церковно-практических
дисциплин, проректор по воспитательной
работе Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3
E-mail: serz4868@mail.ru
ORCID: 0000-0001-7616-1263

Для цитирования: Савватий (Никитин С. В.), иеродиак. Возможности использования педагогического потенциала православной воскресной школы в процессе формирования исторического мышления учащихся. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_179. EDN: TWSBVH // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 179–190.

Аннотация

В статье определены возможности использования педагогического потенциала православной воскресной школы в процессе формирования исторического мышления учащихся. Автором раскрываются педагогические преимущества православной воскресной школы в развитии исторического мышления и его культуры у школьников разных возрастов; обосновывается тезис о том, что современное российское общество остро нуждается именно в этом типе мышления. В работе использованы системный и проблемно-исторический анализ, обусловленные темой исследования.

Автор акцентирует внимание на исторических фактах, свидетельствующих о попытках на государственном уровне сформировать у общества православное мировоззрение и культуру исторического мышления, задействуя педагогические возможности церковно-приходских школ XIX века. Именно этой образовательной структуре во многом удавалось создавать

необходимые условия для воспитания исторического мышления за счет выстраивания учебного плана вокруг обязательного для изучения предмета «Закон Божий».

В статье сделан вывод о том, что современные православные воскресные школы, являясь, по сути, преемницами церковно-приходских школ, призваны использовать опыт прошлых веков для своего внутреннего развития как образовательного института и качественного формирования культуры исторического мышления, а в конечном итоге – целостного православного мировоззрения у подрастающего поколения.

Ключевые слова: педагогический потенциал; православная воскресная школа; историческое мышление; школьное историческое образование; ценности; Закон Божий.

Введение

Актуальность работы обусловлена критической ситуацией, сложившейся в системе отечественного образования, связанной, в частности, с базовой ее частью – школьным историческим образованием. Более 30 лет оно развивалось в либерально-западнической парадигме, аксиологическое ядро которой противоречит традиционным отечественным ценностям. Более того, либерально-западнические тенденции, транслируемые через школьное историческое образование, были и остаются нацелены на вытеснение православных христианских ценностей, на основе которых веками выстраивался образовательный процесс. Очевидно, что «генезис российской педагогической традиции» уходит «корнями в историю Православия» [1, с. 92].

Окончательное вытеснение православных ценностей из этнокультурного менталитета еще не произошло, однако реальный этап его развития охарактеризован как время, в котором общество находится «в состоянии ценностной неопределенности» [1, с. 92]. Согласимся с мнением Н. В. Жужговой, что «разрешение ценностного кризиса в российском обществе и ситуации методологической неопределенности в системе исторического образования вызывает необходимость выработки новой модели формирования исторического мышления учителя и учащегося» [1, с. 92]. В связи с этим цель нашего исследования – определить возможности использования педагогического потенциала православной воскресной школы в процессе формирования исторического мышления учащихся.

Основная часть

Понятие «историческое мышление» нами понимается в трактовке Н. В. Жужговой как «способность к познанию исторических событий и явлений, осознание исторических процессов через обобщение сущности связей и отношений исторических событий и явлений, умения устанавливать причинно-следственные связи» [1, с. 93].

Понятие «педагогический потенциал» квалифицируется как «определённые возможности, способности, ресурсы, направленные на формирование и развитие личности в процессе её образования» [2, с. 18]. Педагогический потенциал как понятие рассматривается в науке на трех уровнях: 1) прошлый, т.е. уже реализованный когда-то во времени; 2) настоящий, реализуемый сегодня; 3) будущий, «т.е. завтрашний, но зарождающийся в настоящем» [2, с. 19].

На **первом уровне** педагогический потенциал начального церковного образования был реализован в период с 60-х гг. XIX века по 1917 год в рамках деятельности церковно-приходских школ (далее – ЦПШ)¹. Следует подчеркнуть, что ЦПШ значительно отличалась от современной ПВШ как по образовательным программам, срокам обучения, так и по количеству учебных дней в неделю (обычно пять дней в неделю: с понедельника по пятницу). С основной целью – дать начальное духовно-нравственное воспитание и православное религиозное образование – ЦПШ в указанный период успешно справилась².

Процесс возрождения этого церковного образовательного института, но уже в формате ПВШ, начался в 90-х гг. XX века, когда возникла реальная возможность использовать педагогический потенциал начального церковного образования на **втором уровне**. Основными задачами этого процесса явились:

а) *возвращение* к той ценностной системе, которая лежала в основе педагогической системы ЦПШ в XIX веке: «Если образовательное учреждение, а в большинстве случаев и семья, в зависимости

¹ В отличие от земской школы как новой формы светски ориентированного образования. – *прим. авт.*

² Об этом свидетельствуют факты укорененности огромной части взрослого населения СССР в православной вере даже в годы Великой Отечественной войны. Если судить по возрасту 50–60 лет, то именно эта часть населения получала православное образование и воспитание в ЦПШ до 1917 года.

от тех или иных изменений в обществе, могут кардинально поменять цель, задачи и принципы своей воспитательной деятельности, то концепция воспитания, предлагаемая Православной Церковью, является целостной и неизменной» [4, с. 55];

б) *адаптация* этой модели ценностной системы к современным социокультурным реалиям.

Задачи начального образования перед современной ПВШ не стоят, поскольку оно стало частью государственной образовательной системы. По словам Е. И. Уфимцевой, целью ПВШ «является воспитание детей в системе христианских ценностей и норм поведения, обучение их основам православного вероучения, формирование навыков церковной жизни – участие в богослужениях, церковных Таинствах, а также в социальной и благотворительной деятельности прихода» [3, с. 50].

Третий уровень, связанный с возможностью использования педагогического потенциала ПВШ, накопленного в период с 90-х годов XX века по 20-е годы XXI века, *совпадает с целью* стартовавшего процесса реформирования современной государственной системы образования, одним из базовых оснований которого является историческое образование³. Содержание этой цели конкретизируется задачей разработки «идеальной модели ценностной системы исторического образования» [1, с. 94]. В основание этой модели следует положить:

- принцип *фундаментальности*;
- принцип *ценности*, «который связан со спецификой философского анализа, а именно выработкой жизненных ориентаций» [1, с. 94];
- принцип *диалогизма*, который обеспечивает «раскрытие новых смыслов, а также диалоговых форм межличностных отношений, создающих условия творческих коммуникативных отношений» [1, с. 94];
- *гуманитарный* принцип, который «предполагает ориентацию исторического знания на человека. Одна из актуальных задач истории – ее очеловечивание» [1, с. 95].

³ Министр образования РФ Сергей Кравцов заявлял, что историческое образование планируется ввести уже с первого класса. Но это не будут отдельные уроки. Изучение истории будет проходить в рамках других предметов, а также в рамках внеурочной и внеклассной деятельности (См. об этом: <https://ug.ru/nachalo-uchebnogo-goda-izmeneniya-dlya-uchitelej-shkolnikov-i-roditelej/>).

Единой и для светской, и для духовной современных систем образования и воспитания является важнейшая задача по «формированию целостного человека, обладающего системой знаний и информационной стратегией их получения, субъекта интерпретирующего» [1, с. 94]. Её решение невозможно без целенаправленного развития способностей к самостоятельному историческому мышлению на основе традиционных православных и национальных ценностей. Сложности в решении этой задачи заключаются, с одной стороны, в том, что современная социальная среда чрезмерно секуляризована. С другой – современная семья перестала выполнять функции первичной религиозной социализации.

В связи с этим одной из актуальных проблем системы российского образования стало «изучение процесса возрождения традиций церковно-приходского воскресного образования, места воскресных школ в системе религиозного образования Русской Православной Церкви, их функциональной значимости, основных направлений деятельности, особенностей организации пр.» [3, с. 45]. Данную цитату Е. И. Уфимцевой следует пояснить. Исследователь употребляет словосочетание «церковно-приходское **воскресное** образование», не учитывая различий между ЦПШ и ПВШ. В своей статье, опубликованной в 2022 году, мы отметили принципиальное обстоятельство, «которое важно с позиций терминоведения. Речь идет об использовании разных словосочетаний, с помощью которых называется институт воскресной школы. Так, в исследованиях Т. Н. Коноваловой [2016] и... Т. В. Косолаповой [2017] используются термины (словосочетания) “церковно-приходская школа” и “церковно-приходская воскресная школа”. В исследовании Л. А. Марченко – “Православная воскресная школа”. В исследовании Е. И. Уфимцевой [2015] – “воскресная школа” и т. п.» [5, с. 134]. Мы считаем, что выявленное разночтение далеко выходит за рамки терминоведческой проблемы. Речь идет о том, что светские педагоги-исследователи не всегда глубоко осведомлены о фундаментальных процессах реформирования систем государственного и церковного образования в XIX веке, что требует особого исследования и не является предметом анализа в настоящей статье.

Современная ПВШ является частью общей системы российского образования: ПВШ – это элемент негосударственной системы внешкольного дополнительного образования. Она является главным

воспитательно-образовательным учреждением Русской Православной Церкви и основной формой православного воспитания детей, подростков и воцерковляющихся взрослых на приходе [6; 7]. Деятельность ПВШ основывается на законодательстве Российской Федерации. ПВШ – это «добровольное, открытое, разновозрастное, вариативное по своему содержанию объединение, имеющее особый уклад жизни согласно годовому календарному церковному кругу, который способствует духовному преображению личности и воцерковлению» [8, с. 10].

Если проследить основные тенденции развития ЦППШ в России с конца 50-х гг. XIX века⁴, то мы сможем научно обосновать свою позицию, согласно которой именно современная ПВШ является той образовательной организацией, в которой у учащихся можно сформировать *ценностную матрицу* для целенаправленного развития исторического мышления.

Процесс духовной деградации России в XIX веке начался со времени правления императора Александра II, политику которого историки характеризуют как либеральную. Несмотря на проведенные им реформы (крестьянская, земская, военная, городская, образовательная и другие) и их несомненную цивилизационную значимость, ему не удалось пресечь ту волну беспрецедентного террора, который начался в 1866 году (первое покушение на Александра II) и закончился его убийством в 1881 году.

Очевидно, что участвовавшие террористические акции были связаны с распространяющимся в России духовно-нравственным кризисом, вызванным отступлением от православных духовных ценностей. Именно поэтому в 1882 году К. П. Победоносцев издал распоряжение о составлении Правил для деятельности церковно-приходских школ. В 1884 году проект Правил был рассмотрен и утвержден императором Александром III. В сопроводительной записке К. П. Победоносцев сделал акцент на роль Церкви в становлении начального образования и отметил, что «крестьянскому населению понятно и сочувственно лишь простое обучение, соединенное с церковной грамотностью»⁵.

С целью исполнения принятого документа были разработаны

⁴ Первая ЦППШ, названная как **воскресная школа**, была открыта в Киеве в 1859 году при участии Платона Васильевича Павлова.

⁵ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 54 (1884). Отд. 2. Ст. 3. Д. 167. Л. 5.

новые учебные планы, в которых системообразующим и обязательным предметом для изучения стал Закон Божий. Целый ряд других предметов (церковно-славянский язык, церковное пение, жития святых и др.) были призваны помогать развитию способности правильного осмысления исторических процессов и явлений. На этой основе целенаправленно с помощью педагогической поддержки формировалась *культура исторического мышления*, понимаемая не только как «определенный уровень знаний об историческом пути человечества» [1, с. 93], но и как совокупность знаний о языковых, формально-логических, этнических и иных знаниях. Очевидно, что концентрация учебного плана вокруг Закона Божьего помогала ребенку включиться в процесс социальной адаптации, опираясь не на западные либеральные ценности, а на национальные, православные.

Таким образом, исторический опыт ЦПШ в построении основных предметов⁶ на фундаменте Закона Божьего актуален для ПВШ в современной ситуации.

Согласно православному вероучению, цель жизни человека заключается в *спасении души*. Однако для большей части современной молодежи словосочетание «спасение души человека» не наполнено сакральным смыслом. Следствием этого являются широко известные факты преклонения перед Западом, стремление разрушить основы традиционной семьи. Утрата понятия о сакральном смысле, т.е. всего, что посвящено Богу и связано с Ним, во многом объясняет и то, почему иногда современные дети безответственно относятся к учебе, не умеют достойно и уважительно общаться друг с другом, не ценят и не берегут природу и т.д.

Обратим внимание на то, что Ветхий Завет «начинается с повествования о происхождении мира и человека по преданиям, бытующим с незапамятных времен и хранимым Евреями. В то же время Ветхий Завет с *изумительной точностью* вскрывает те психологические предпосылки, которые, переходя из поколения в поколение, *легли в основу* человеческого поведения» [9]. В Первой Книге Бытия в доступной форме как для ребенка XIX, так и XXI века излагаются сложные процессы Божественного домостроительства. Дети современной ПВШ усваивают и осмысливают эти сложней-

⁶ Русский язык, церковнославянский язык, русская история, арифметика, церковное пение.

шие процессы, перенося их в визуальные образы, т.е. в рисунки и/или раскраски [10]. Постепенно у современного ребенка складывается один объемный и многомерный образ⁷, который невозможно вербально и логически описать, но он ему понятен. Именно таким простым педагогическим способом можно постепенно сформировать *целостную* систему взглядов детей на мир – природу и общество, свое место в нем.

Современный ребенок, обучаясь в ПВШ, транспонирует это мировоззрение и в светскую школу, в которой процесс формирования исторического мышления и культуры исторического мышления продолжается. В современной ПВШ без особого труда удастся укомплектовать группы учащихся дошкольного возраста. Контингент детей младшего школьного возраста заметно сокращается к 4-му классу. В средней школе ситуация ухудшается, что объясняется перегруженностью школьных программ и иными причинами, связанными с возрастными пубертатными проблемами. Эти проблемы как актуальные для духовного образования и воспитания ставились и Святейшим Патриархом Алексием II, и Святейшим Патриархом Кириллом.

Заключение

Сказанное выше позволяет сделать ряд выводов:

1. Российское общество испытывает потребность в личности с развитым историческим мышлением, фундаментом которого должны являться традиционные национальные ценности.

2. Светское образование испытывает объективные сложности, связанные с ранним формированием и развитием у учащихся исторического мышления. Это связано, с одной стороны, с проблемой преподавания истории и исторических дисциплин в школе. С другой – профессиональной подготовкой самого учителя истории.

3. ПВШ является «наследницей» церковно-приходских школ, которым в XIX веке во многом удавалось закладывать фундамент для формирования у детей еще в дошкольном возрасте исторического мышления. Это стало возможным благодаря концентрации

⁷ Этот образ, а точнее «образ мира» (А. Н. Леонтьев), как показывает наша практика работы в ПВШ, можно с успехом формировать с помощью современных компьютерных технологий. Также существует множество видеоматериалов, которые могут использоваться для визуальной конкретизации текстов Книг Священного Писания.

учебного плана вокруг обязательного изучения предмета «Закон Божий». Современные тенденции в образовательном процессе ПВШ показывают, что опора на исторический опыт, а именно изучение Закона Божия и других смежных предметов может стать основой для формирования культуры исторического мышления, а в конечном итоге – целостного православного мировоззрения.

4. Современная ПВШ, развивая опыт церковно-приходских школ, имеет реальную перспективу для своего внутреннего развития как образовательного института и педагогический потенциал, который, несомненно, связан с возможностью развития исторического мышления.

Список литературы

1. *Жужгова, Н. В.* Формирование исторического мышления в условиях современного образования / Н. В. Жужгова // Пермский педагогический журнал. – 2011. – № 2. – С. 91–95.

2. *Митрахович, В. А.* Потенциал как педагогическая категория / В. А. Митрахович // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2008. – № 9. – С. 16–20.

3. *Уфимцева, Е. И.* Воскресная школа в системе религиозного образования Русской Православной Церкви / Е. И. Уфимцева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. – 2015. – Т. 15. – № 2. – С. 44–52.

4. *Дивногорцева, С. Ю.* Развитие православной педагогической культуры в современной России / С. Ю. Дивногорцева // Педагогика. – 2011. – № 4. – С. 50–59.

5. *Никитин, С. В.* Православная воскресная школа на этапе цивилизационного слома: перспективы развития / Никитин Сергей Викторович // Наука и инновации в XXI веке: актуальные вопросы, открытия и достижения : сборник статей XXIX Международной научно-практической конференции. – Пенза : МЦНС «Наука и Просвещение», 2022. – С. 133–138.

6. *Косолапова, Т. В.* Духовно-нравственное воспитание учащихся в церковно-приходской воскресной школе : специальность 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования» : диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук / Косолапова Татьяна Витальевна ; Иркутский государственный университет. – Иркутск, 2017. – 282 с.

7. *Никитская, Е. А.* Православная воскресная школа как воспитательная организация : специальность 13.00.01 «Общая педагогика, история

педагогике и образования» : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук / Никитская Екатерина Александровна ; Московский педагогический государственный университет. – Москва, 2009. – 23 с.

8. *Марченко, Л.А.* Реализация педагогического потенциала православной воскресной школы : специальность 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования» : диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук / Марченко Любовь Андреевна ; Московский гуманитарный университет. – Москва, 2015. – 240 с.

9. *Даниель-Ропс, А.* Общее введение в Священное Писание / Анри Даниель-Ропс. – URL: <https://claret.ru/liturgy/biblia/appendix/introd.htm> (дата обращения: 01.05.2023).

10. *Парамонов, И. Ф.* Развитие художественной культуры младших школьников в условиях воскресной школы : специальность 13.00.02 «Теория и методика обучения и воспитания» : автореферат диссертации кандидата педагогических наук / Парамонов Иван Федорович ; Уральский государственный педагогический университет. – Екатеринбург. – 2008. – 21 с.

Статья поступила в редакцию 04.05.2023.

Статья поступила после рецензирования 04.07.2023.

Статья принята к публикации 28.07.2023.

UDC 37.017.93

POSSIBILITIES OF USING PEDAGOGICAL POTENTIAL OF THE ORTHODOX SUNDAY SCHOOL IN THE PROCESS OF FORMING HISTORICAL THINKING OF STUDENTS

Savvaty (Sergei Nikitin), Hierodeacon
Senior Lecturer
Department of Philological and Church and
Practical Disciplines
Vice-rector for Educational Work
Tambov Theological Seminary
3 M. Gorkogo Street, Tambov, 392000, Russia
E-mail: serz4868@mail.ru
ORCID: 0000-0001-7616-1263

For citation: Savvaty (Nikitin S. V.), hierodeacon. Possibilities of using pedagogical potential of the Orthodox Sunday school in the process of forming historical thinking of students DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_179. EDN: TWSBVH // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 179–190 pp. (in Russian)

Abstract

The article defines the possibilities of using pedagogical potential of the Orthodox Sunday school in the process of forming students' historical thinking. The author reveals the pedagogical advantages of the Orthodox Sunday school in the development of historical thinking and its culture among schoolchildren of different ages; substantiates the thesis that modern Russian society is in dire need of this type of thinking. The work uses systemic and problem-historical analysis, according to the research topic.

The author focuses on historical facts that testify to attempts at the state level to form an Orthodox worldview and a culture of historical thinking in society, using the pedagogical capabilities of parochial schools of the 19th century. It was this educational structure that in many ways managed to create the necessary conditions for the education of historical thinking by building a curriculum around the obligatory subject for studying "The Law of God".

The article concludes that modern Orthodox Sunday schools, being, in fact, the successors of parochial schools, are called upon to use the experience of past centuries for their internal development as an educational institution and the qualitative formation of a culture of historical thinking, and ultimately a holistic Orthodox mindsets of the younger generation.

Keywords: pedagogical potential; Orthodox Sunday School; historical thinking; school history education; values; Law of God.

References

1. Zhuzhgorova N. V. Formirovanie istoricheskogo myshleniya v usloviyakh sovremennogo obrazovaniya [Formation of historical thinking in the conditions of modern education]. *Permskii pedagogicheskii zhurnal* [Perm Pedagogical Journal]. 2011, no. 2, pp. 91–95. (In Russian).
2. Mitrakhovich V. A. Potentsial kak pedagogicheskaya kategoriya [Potential as a pedagogical category]. *Izvestiya Volgogradskogo pedagogicheskogo universiteta* [Proceedings of the Volgograd State Pedagogical University]. 2008, no. 9, pp. 16–20. (In Russian).
3. Ufimtseva E. I. Voskresnaya shkola v sisteme religioznogo obrazovaniya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Sunday school in the system of religious edu-

cation of the Russian Orthodox Church]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Sotsiologiya. Politologiya*. [Bulletin of the Saratov University. New Series. Series: Sociology. Political Science]. 2015, vol. 15, no. 2, pp. 44–52. (In Russian).

4. Divnogortseva S. Yu. Razvitie pravoslavnoi pedagogicheskoi kul'tury v sovremennoi Rossii [Development of Orthodox pedagogical culture in modern Russia]. *Pedagogika* [Pedagogy]. 2011, no. 4. pp. 50–59. (In Russian).

5. Nikitin S. V. Pravoslavnaya voskresnaya shkola na etape tsivilizatsionnogo sloma: perspektivy razvitiya [Orthodox Sunday school at the stage of civilizational breakdown: development prospects]. *Sbornik statei XXIX Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Nauka i innovatsii v XXI veke: aktual'nye voprosy, otkrytiya i dostizheniya* [Proceedings of the 29th International Scientific and Practical Conference "Science and Innovations in the 21st Century: Topical Issues, Discoveries and Achievements"]. Penza: ICNS "Science and Education" Publ., 2022, pp. 133-138. (In Russian).

6. Kosolapova T. V. *Dukhovno-nravstvennoe vospitanie uchashchikhsya v tserkovno-prikhodskoi voskresnoi shkole*. Diss. kand. ped. nauk [Spiritual and moral education of students in the parochial Sunday school. Cand. ped. sci. diss.]. Irkutsk, 2017, 282 p. (In Russian).

7. Nikitskaya E. A. *Pravoslavnaya voskresnaya shkola kak vospitatel'naya organizatsiya*. Avtoref. diss. kand. ped. nauk [Orthodox Sunday school as an educational organization. Abstr. cand. ped. sci. diss.]. Moscow, 2009, 23 p. (In Russian).

8. Marchenko L. A. *Realizatsiya pedagogicheskogo potentsiala pravoslavnoi voskresnoi shkoly*. Diss. kand. ped. nauk [Realization of the pedagogical potential of the Orthodox Sunday school. Cand. ped. sci. diss.]. Moscow, 2015, 240 p. (In Russian).

9. Daniel-Rops A. Obshchee vvedenie v Svyashchennoe Pisanie [General Introduction to the Holy Scriptures]. (In Russian). Available at: <https://claret.ru/liturgy/biblia/appendix/introd.htm> (accessed: 01.05.2023).

10. Paramonov I. F. *Razvitie khudozhestvennoi kul'tury mladshikh shkol'nikov v usloviyakh voskresnoi shkoly*. Avtoref. diss. kand. ped. nauk [The development of the artistic culture of younger schoolchildren in a Sunday school. Abstr. cand. ped. sci. diss.]. Ekaterinburg, 2008, 21 p. (in Russian).

Received 04 May 2023.

Reviewed 04 July 2023.

Accepted for press 28 July 2023.

ДУХОВНАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

УДК 81.7; 241.38; 304.2



РУССКИЙ ЯЗЫК КАК ОСНОВА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ НАЦИИ

<https://elibrary.ru/ysjuxn>

Грудинина Елена Валерьевна
кандидат филологических наук,
проректор по научной работе,
заведующий магистратурой
Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов, ул. М. Горького, д.3
E-mail: evgrudinina@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2918-4731

Для цитирования: Грудинина Е. В. Русский язык как основа духовной культуры российской нации. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_191. EDN: YSJUXN // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 191–207.

Аннотация

Статья посвящена актуальному вопросу, связанному с определением статуса русского языка в современном общественно-политическом и правовом дискурсе. Автор анализирует лексическое значение понятий «русский язык», «культура», «народ», «нация» в контексте поправок, внесенных в Конституцию Российской Федерации в 2020 году, а также в контексте иных федеральных законодательных и нормативных актов, направленных на сохранение традиционных национальных ценностей. В статье обосновывается основополагающая роль русского народа и русского языка в формировании Российского государства и нации. Современный русский язык, определяемый Конституцией Российской Федерации как «язык государствообразующего народа», испытал на начальных этапах своего формирования значительное влияние церковнославянской письменности, вследствие чего ему отводится важная роль в сохранении национального культурного наследия и традиционных ценностей.

На основании проведенного исследования автор пришел к выводу, что государство посредством нормативно-правовых актов намерено проводить

конкретные мероприятия, препятствующие распространению двух наиболее опасных угроз для национального языка: внутреннего осквернения и девальвации (посредством распространения обценных выражений) и внешней западной экспансии (посредством несанкционированных лексических заимствований).

Ключевые слова: русский язык; духовная культура; русский народ; нация; традиционные ценности.

Введение

Духовная жизнь общества – весьма широкое понятие, охватывающее разнообразные явления и процессы, в которых отражена совокупность взглядов, идей, представлений, чувств людей, а также процесс их производства, распространения, преобразования и репрезентации в индивидуальном и общественном сознании. Иными словами, духовная жизнь общества охватывает мир идеального (совокупность идей, взглядов, гипотез, теорий, верований) вместе с его носителями – социальными субъектами – индивидами, народами (этнотами), нациями. В связи с этим выделяют духовную жизнь отдельного человека, духовную жизнь социального субъекта – народа (этноса), этноса и духовную жизнь человеческого сообщества в целом.

Особую роль в духовной жизни общества играет язык как фундамент духовной культуры. «В языке не только сосредотачивается все духовное, культурное, эстетическое, гносеологическое, информационное богатство общества, а и смоделирована сложная прагматика жизни, он содержит в себе весь спектр психологической мотивации поведения человека, является прогностической моделью как для индивидуума, так и для целого народа» [1, с. 233]. Актуальность данного исследования обусловлена пристальным вниманием к проблеме взаимосвязи русского языка и национальной культуры в современном общественно-политическом и правовом дискурсе, что требует соответствующего научного осмысления.

Цель исследования – выявить роль русского литературного языка в современном социокультурном пространстве и сохранении национальной духовной культуры. В работе использован междисциплинарный подход, чем обусловлено применение разнообразных мето-

дов исследования: феноменологического, лексико-семантического, герменевтического, сравнительно-сопоставительного.

Основная часть

Само слово «культура» происходит от латинского “cultura” – «обработка», «культивация», «облагораживание», «воспитание» и обозначает исторически сложившийся образ жизни людей, включающий в себя ценности и нормы, верования и обряды, знания и умения, обычаи и установления, технику и технологии, способы мышления, деятельности, взаимодействия и коммуникации и т.д.¹. Разделение культуры на материальную и духовную носит весьма условный характер, поскольку любой материальный артефакт (архитектурный объект, техническое устройство, произведение искусства или орудие производства) в конечном итоге воплощает некий замысел их создателей (то есть восходит уже к сфере духовной).

Духовная культура, являясь своеобразным «продуктом» духовной жизни общества и духовного взаимодействия отдельных личностей и социальных групп, включает в себя следующие элементы: систему ценностей, знаний, языка, убеждений, мировоззренческих установок, религиозных и моральных норм, традиций, которые находят отражение в социально значимой, созидательной деятельности людей по творческому освоению и преобразованию окружающего мира. Иными словами, «духовная культура создается деятельностью социальных субъектов и направлена на преобразование общественного бытия, развитие сущностных сил человека, в частности его духовности, их всестороннюю самореализацию» [1, с. 232].

Изучение языка как духовного феномена, отражающего весь комплекс человеческого бытия, историческое и культурное развитие общества, находит свое отражение в трудах таких ученых, как В. фон Гумбольдт [2], А. А. Потебня [3], В. И. Карасик [4], Е. И. Кукушкина [5], А. Вежбицкая [6].

С одной стороны, уникальная особенность языка как основы духовной культуры заключается в том, что он не только является инструментом отражения и передачи в социуме информации

¹ Культура // Большая Российская энциклопедия : в 35 т. Москва : Большая Российская энциклопедия, 2010. Т. 16. С. 308.

об окружающем мире, но и средством воплощения индивидуальных творческих замыслов и проектов отдельной личности. Язык – это выражение духовной власти человека над миром, которая установлена Творцом: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2, 19). Именно человеку изначально присуще постижение сущности окружающих явлений и ее словесного выражения.

С другой стороны, язык есть некая данность, принадлежащая определенному народу (этносу) и которую осваивает каждый индивид, приходящий в этот мир. Язык детерминирует, моделирует всю практическую деятельность человека и в значительной степени определяет его поведение, характер, а следовательно, играет весомую роль в повседневной жизни отдельной личности и общества. Усиление значимости языка, глубокое осознание духовной стоимости слова, вне всяких сомнений, улучшает моральный климат в обществе [1, с. 233].

Национальная культура проявляется во всех областях человеческой деятельности. Основой формирования культурной сферы является человеческий опыт, деятельность носителей определенного языка (языковых личностей). Поэтому понятия язык и культура тесно связаны с понятиями этнос и нация [7, с. 535]. В связи с этим представляется целесообразным рассмотреть интересные нас понятия в контексте основного закона государства.

В 2020 году общенародным голосованием был принят ряд изменений в Конституцию Российской Федерации, в числе которых положения, определяющие статус русского языка и связанные с ним понятия – народ, культура.

Новая редакция статьи 68 Конституции Российской Федерации с учетом изменений, внесенных по итогам проведения общероссийского голосования 01.07.2020, имеет следующую формулировку (изменения выделены курсивом):

1. «Государственным языком Российской Федерации на всей ее территории является русский язык *как язык государствообразующего народа, входящего в многонациональный союз равноправных народов Российской Федерации.*

2. Республики вправе устанавливать свои государственные языки. В органах государственной власти, органах местного самоуправления, государственных учреждениях республик они употребляются наряду с государственным языком Российской Федерации.

3. Российская Федерация гарантирует всем ее народам право на сохранение родного языка, создание условий для его изучения и развития.

4. *Культура в Российской Федерации является уникальным наследием ее многонационального народа. Культура поддерживается и охраняется государством*².

Сравнивая данный текст с предыдущей редакцией, можно сделать вывод о том, что неизменными остались второй и третий пункты статьи, первый пункт изложен в новой редакции, четвертый пункт является новым (в предыдущей версии отсутствовал). Композиционно-смысловая структура текста имела незаконченный характер, содержала существенный логический ущерб. Во-первых, не был обоснован особый статус русского языка как государственного языка Российской Федерации (отсутствовала связь языка и его носителя – народа); во-вторых, отсутствовало заключение, логический вывод, который бы указывал на связь языка с общим культурным пространством нации. В новой редакции данной статьи Конституции указанные недостатки исправлены.

Первый пункт претерпел существенное изменение: в отличие от прежней редакции, в которой русский язык лишь объявлялся государственным языком на всей территории Российской Федерации, новая формулировка включает в себя сразу четыре определения, имеющих фундаментальное политическое, социальное и культурологическое значение.

Во-первых, как и в исходной версии, русский язык определяется как государственный на всей территории Российской Федерации.

Во-вторых, русский язык именуется языком государствообразующего народа.

Следует отметить, что в данном контексте лексема «язык» реализует одновременно два значения: 1) знаковая система, основное средство человеческого общения; 2) как синоним народа, этноса

² Конституция РФ. Статья 68 // Консультант Плюс : некоммерческий сайт. URL : https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/3ed9a4d68072c2f9d74767edb4d4d2ea1def6e9f/ (дата обращения : 30.04.2023).

(вспомним, например, песнопение Великого повечерия (будние дни постовых седмиц) и Всенощного бдения Рождества Христова и Богоявления (Крещения Господня): «С нами Бог, разумеите языцы...» (то есть – все народы).

Второе из указанных значений, являющееся в наше время архаизмом, реализуется в стихотворении А. С. Пушкина «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...»: великий русский поэт исключительно точно подчеркивает объединение этносов, традиционно обитающих на территории государства Российского, под эгидой русской языковой культуры:

«Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
И назовет меня *всяк сущий в ней язык*,
И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
Тунгус, и друг степей калмык.
И долго *буду тем любезен я народу*,
Что чувства добрые я лирой пробуждал...» [8, с. 424].

В контексте стихотворения понятие «язык» выступает как часть, составной элемент по отношению к целому, к обобщенному понятию «народ» (точнее, народ великой Руси). В современном дискурсе им соответствуют следующие термины: «язык» – «этнос»; «народ» – «нация». Примечательно, что Пушкин не производит разделения между славянским этническим сообществом, которое он видит в образе общего потомка – «гордого внука славян». Поэт-пророк был уверен, что «ныне дикой тунгус» и обитающий в степях калмык в будущем будут вовлечены в культурное пространство русской словесности, будут им облагорожены и просвещены. И в данном случае имя самого поэта, которое они «назовут», то есть будут узнавать, – своеобразный символ этой духовной скрепы – русской языковой культуры. Именно в этом смысле следует трактовать современное конституционное понятие «язык государствообразующего народа».

В-третьих, государствообразующим назван русский народ. При чем эта мысль выражена имплицитно, через определение русского языка.

Вызвавший широкий общественный резонанс термин «государствообразующий народ» имеет в контексте основного закона государства не политический, а, скорее, историко-культурологический смысл.

Для раскрытия понятия «государствообразующий народ» используют следующие критерии:

- исторически создавший то или иное государство;
- составляющий абсолютное большинство его населения;
- являющийся его этнополитической основой и «скрепой»;
- язык которого является государственным языком данного государства [9].

Всем перечисленным критериям в полной мере соответствует русский народ. Российская Федерация сформировалась на основе Московского государства (XV–XVIII вв.) путем последовательного присоединения к нему Новгородского, Рязанского и иных княжеств, а затем и других территориально граничащих с ними земель, заселенных коренными этносами. Духовное единство народа сохраняла Русская Православная Церковь³. Церковнославянский язык, официальный язык Церкви, явился важной составляющей русского литературного языка и основой православной духовной культуры, нравственные ценности которой широко транспонировались через искусство (в первую очередь литературу), общественную деятельность (образовательную, медицинскую, благотворительную) и, безусловно, нашли свое отражение в законотворчестве. Русский язык как язык межнационального общения сыграл ведущую роль в построении всех общественных и политических институтов на федеральном уровне. По данным статистики (на 2010 год), русское население в Российской Федерации составляло 77,71% от общего числа граждан⁴, что значительно превосходит абсолютное большинство. Поэтому русский народ в полной мере может быть назван этнополитической основой и «скрепой» нации.

В-четвертых, в последнем пункте, который в новой редакции документа логически завершает текст 68 статьи, само государство – Российская Федерация – определяется как «многонациональный союз равноправных народов». Это определение, с точки зрения некоторых общественных и политических сил, вступает в противоречие с вышеизложенным понятием «государствообразующий народ». Чтобы обосновать отсутствие антиномии в сочетании этих понятий, обратимся к их лексическому значению.

³ Русское государство // Большая Российская энциклопедия. Москва : Большая Российская энциклопедия, 2015. С. 79.

⁴ Страны, города, статистика населения // Statdata.ru. : сайт о странах и городах. URL: <http://www.statdata.ru/nacionalnyj-sostav-rossii> (дата обращения: 07.02.2022).

Слово «народ» в русском языке многозначно. Его происхождение от корня -род- указывает на первое историческое его значение, связанное с родоплеменным единством людей. И в этом смысле его синонимом является термин «этнос» (греч. *ethnos* – группа, племя, народ) – межпоколенная группа людей, объединенная длительным совместным проживанием на определенной территории, общими языком, культурой и самосознанием⁵.

Под «этносом» в современной социально-политической науке понимают «крупную совокупность людей, которая обладает общностью происхождения на определенной территории и осознает свою принадлежность к единому культурному и языковому сообществу, т.е. основными показателями выступают именно осознание подобной принадлежности и наличие некоторой территории общего происхождения. По-другому говоря, не все представители данного этноса могут обладать единым языком в полной мере и достаточно осознанно придерживаться культурных традиций своего этноса, однако существует необходимое осознание о едином языке и единой культуре» [10, с. 51].

Весьма близким к понятиям «народ» и «этнос» является термин «нация», который в этнокультурном аспекте «можно понимать, как этническое сообщество, члены которого в процессе совместного развития выработали определенные национальные качества, характерные членам данного сообщества»⁶. Именно такое понимание термина было характерно для XIX столетия. Так, В. И. Даль давал следующее определение: «НАЦИЯ ж. франц. народ, в обширном знач., язык, племя, колено; однородцы, говорящие одним общим языком, все сословия. Национальный, народный или народу свойственный; иногда, ошибочно, вм. простонародный. национальность ж. народность»⁷.

«Новая философская энциклопедия» трактует его следующим образом: «НАЦИЯ (лат. *natio* – племя, народ) – полисемантическое понятие, применяемое для характеристики крупных социокультурных общностей индустриальной эпохи. Существует два основных подхода к пониманию нации: как политической общности

⁵ Этнос // Gufo.me : сайт. URL : <https://gufo.me/dict/philosophy/%D0%AD%D0%A2%D0%9D%D0%9E%D0%A1> (дата обращения : 05.02.2022).

⁶ Там же.

⁷ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. Москва : Русский язык, 1989. Т. 2. С. 493.

(политические нации) граждан определенного государства и как этнической общности (этно-нации) с единым языком и самосознанием»⁸.

В постиндустриальном обществе данное понятие приобрело скорее политический аспект: «...совокупность граждан одного государства как политического сообщества. Отсюда понятия: “здоровье нации”, “лидер нации”, “национальная экономика”, “национальные интересы” и пр. В политическом языке нацией иногда называют государство. Отсюда понятие “Организация Объединенных Наций” и многие термины в сфере международных отношений. Члены нации отличаются общегражданским самосознанием (напр., американцы, британцы, испанцы, китайцы, мексиканцы, россияне), чувством общей исторической судьбы и единого культурного наследия, а во многих случаях – общностью языка и даже религии»⁹. Именно поэтому в п. 4 статьи 68 Конституции речь идет о единой «культуре Российской Федерации», которая складывается на основе исторического совместного существования всех входящих в нее народов.

С точки зрения современной гуманитарной науки, «нация и этнос представляют собой функциональные объединения, созданные благодаря определенным историческим обстоятельствам: основой этноса является традиционное общество, основой нации – индустриальное. Каждая нация в культурном плане является результатом доминирующего этноса, но это не может означать, что нация является большой этнической группой, а каждая этническая группа является нацией» [11, с. 68].

Из приведенных научных и словарных определений закономерно следует вывод о том, что лексема «народ» в тексте Конституции РФ, как основного закона государства, используется в трех значениях:

1) как этническое сообщество, исторически обитающее на определенной территории современного Российского государства, имеющее собственный язык, культурные и религиозные традиции: «союз равноправных народов», «государствообразующий народ» (ст. 68 пп. 1–3); «коренные малочисленные народы» (ст. 69) и т.д.;

⁸ Нация // Gufo.me : сайт. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%9D%D0%90%D0%A6%D0%98%D0%AF (дата обращения: 04.02.2022).

⁹ Там же.

2) как политическое понятие, синонимичное «нации»: «Культура в Российской Федерации является уникальным наследием ее многонационального народа» (ст. 68, п. 4);

3) как понятие, синонимичное словам «народонаселение, «граждане страны»: «Высшим непосредственным выражением власти народа являются референдум и свободные выборы» (ст. 1, п. 3).

То есть концепт НАРОД в тексте основного закона нашего государства опирается на традиционное толкование этого понятия, отраженное в классических словарях. Например, в «Словаре русского языка» С. И. Ожегова: «НАРОД, -а (-у), м. 1. (-а). Население государства, жители страны. Российский н. 2. (-а). Нация, национальность или народность. Русский н. Северные народы, 3. (-а), ед. Основная трудовая масса населения страны. Трудовой н. Выходцы из народа. Простой н. 4. ед. Люди, группа людей. В зале много народу. Площади заполнены народом. При всем честном народе (при всех; разг.). Мальчишки – озорной н. Ну и н.1 (неодобрение, порицание). II уменьш. народец, -дца, м. (к 4 знач.). II прил. народный, -ая, -ое (к 1, 2 и 3 знач.). Народное ополчение. Народная интеллигенция. Народное искусство. Народное торжество.* Народная медицина – лечение, основанное на опыте и практике народа»¹⁰).

При этом статус «государствообразующий» не противоречит юридическому равноправию русского народа и иных, позже вошедших в состав Российского государства народов. С позиций православного вероучения эта ситуация может быть объяснена посредством аналогии с евангельской притчей о нанятых в виноградник работников:

«Ибо царство небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой. И, договорившись с работниками по динарию в день, послал их в виноградник свой. Вышедши около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздну. И сказал им: идите и вы в виноградник мой, и, что следовать будет, дам вам. Они пошли. Опять вышедши около шестого и девятого часа, сделал то же. Наконец, вышедши около одиннадцатого часа, он нашел других, стоящих праздну и говорит им: что вы стоите здесь целый день праздну? они говорят ему: никто нас не нанял. Он говорит им: идите и вы в виноградник мой,

¹⁰ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. Москва : А Темп, 2010. С. 391.

и, что следовать будет, получите. Когда же наступил вечер, говорит господин виноградаря управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию» (Мф. 20, 1–9).

Если соотнести духовный смысл этой притчи с историей создания и развития государства Российского, то станет понятно, что перед главным законом страны ценность входящих в многонациональный союз народов измеряется не временем пребывания в составе государства. Милость Божия пролилась в равной степени на каждого, кто согласился трудиться в виноградарике, и Российская Конституция гарантирует равные права всем народам, которые проявляют стремление работать усердно над созиданием Российской державы. При этом первый из «призванных» – русский народ – не имеет в этом смысле никаких преференций, статус «государствообразующего народа» лишь констатация его историко-культурной миссии.

Употребляемые в Конституции для обозначения некоторых субъектов федерации термины: «республика», «автономная область» – имеют семантическое ядро, связанное с особым политико-правовым статусом данных территорий. Наряду с территориальным признаком важной этнической характеристикой выступает национальный язык, который непосредственно связан с особым статусом указанных субъектов федерации и определяет права их жителей на сохранение и развитие родного языка (Конституция РФ, ст. 68, пп. 2–3).

Из рассмотренных выше научных и энциклопедических определений были выявлены и два других отличительных признака народа (этноса) – культура и религия. Понятие «религия» не находит отражения в рассматриваемой статье Конституции. Что же касается понятия «культура», то оно является центральным в п. 4, внесенном в числе дополнений в 2020 году. Причем законодатель делает акцент не на различии этнических культур и традиций, а на единстве культуры многонационального народа России:

«4. Культура в Российской Федерации является уникальным наследием ее многонационального народа. Культура поддерживается и охраняется государством».

Вместе с тем в Федеральном законе от 01.06.2005 № 53-ФЗ (ред. от 30.04.2021) «О государственном языке Российской Федерации» в статье 1, напротив, постулируется мультикультурализм, а рус-

ский язык выступает интегрирующим элементом, содействующим «взаимопониманию, укреплению межнациональных связей народов Российской Федерации», а также «приумножению и взаимообогащению *духовной культуры* народов Российской Федерации»¹¹ (ст. 1, пп. 4–5).

Таким образом, понятие «культура» подается в Конституции в широком общенациональном значении (где понятие «нация» взято в политическом аспекте), а в Федеральном законе «О государственном языке Российской Федерации» оно рассматривается в более узком, этническом значении. Внесенные в Конституцию изменения подчеркнули непосредственную связь понятий «язык» и «культура»: в соответствии с основным законом РФ, несмотря на многонациональный характер нашего государства и установку на сохранение языков всех народов, именно русский язык выступает в роли связующего звена, формирующего единое культурное пространство России.

Необходимо также соотнести место, отводимое русскому языку в укреплении национального менталитета в рассмотренных выше законодательных актах, с его ролью в «Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», утвержденных Указом Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809. В данном документе традиционные ценности определяются как «нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поколения к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшее свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России» (ч. I, п. 4)¹². Согласно данному документу, государством отмечается «значительное влияние на формирование традицион-

¹¹ О государственном языке Российской Федерации : Федеральный закон от 01.06.2005 № 53-ФЗ (ред. от 28.02.2023) // КонсультантПлюс : некоммерческий сайт. URL : https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_53749/22277adf3d159e8c071d2a73161373398e4b13b3/ (дата обращения : 30.04.2023).

¹² Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей : Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения: 07.12.2022).

ных ценностей» религиозных конфессий, исторически действующих на территории Российской Федерации. При этом «особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей» признается за Православием. Отсюда следует необходимость глубокого изучения и сохранения традиций церковнославянской письменности, ставшей одной из фундаментальных основ современного русского литературного языка. Именно эта важная духовная составляющая национальной языковой культуры в настоящее время часто нивелируется и подвергается сомнению со стороны общественных сил, ориентирующихся на западные эталоны.

В части III, п. 24 рассматриваемого документа в числе основных задач государственной политики по сохранению и укреплению традиционных ценностей значится:

«л) защита и поддержка русского языка как языка государствообразующего народа, обеспечение соблюдения норм современного русского литературного языка (в том числе недопущение использования нецензурной лексики), противодействие излишнему использованию иностранной лексики»¹³.

Буквально сказанное означает, что государство намерено проводить конкретные мероприятия, препятствующие распространению двух наиболее опасных угроз для национального языка: внутреннему осквернению и девальвации (посредством распространения бесценных выражений) и внешней западной экспансии (посредством несанкционированных лексических заимствований). Важно также подчеркнуть, что приведенная задача коррелирует с принятой ранее (в 2020 году) поправкой в Конституцию Российской Федерации, где русский язык был провозглашен «языком государствообразующего народа» (Конституция РФ, ст. 68).

Задача защиты и поддержки русского языка непосредственно сопряжена с двумя другими задачами:

«к) поддержка проектов, направленных на продвижение традиционных ценностей в информационной среде»¹⁴, что возможно осуществить преимущественно посредством текстов, создаваемых на государственном языке;

«м) защита от внешнего деструктивного информационно-психологического воздействия, пресечение деятельности, направ-

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

ленной на разрушение традиционных ценностей в России»¹⁵, что также сопряжено с активной речевой деятельностью.

Заключение

Современный русский язык, определяемый Конституцией Российской Федерации как «язык государствообразующего народа», испытал на начальных этапах своего формирования значительное влияние церковнославянской письменности, явившейся проводником православной духовной культуры на территории Киевской Руси и в дальнейшем Московского государства. В соответствии с современным российским законодательством русскому языку отводится важная роль в сохранении национального культурного наследия и традиционных ценностей, и сам русский язык подлежит охране и защите от негативных внешних и внутренних влияний, прежде всего от засорения грубой и скверной (обценной) лексикой и от неоправданных иностранных заимствований.

Таким образом, существует объективная необходимость в изыскании в современном русском литературном языке, обладающем развитой системой стилей, необходимых ресурсов для реализации перечисленных выше задач в области сохранения национальной культурной идентичности и духовно-нравственных основ общественной жизни. В связи с этим представляется целесообразным сконцентрировать внимание на двух аспектах: во-первых, на духовной составляющей речевой культуры; во-вторых, на системных эколингвистических проблемах, имеющих своим источником современную речевую практику.

Список литературы

1. *Фролова, Н. Н.* Язык и духовная культура общества / Н. Н. Фролова // Молодой ученый. – 2014. – № 5 (64). – С. 232–235. – URL: <https://moluch.ru/archive/64/10093/> (дата обращения: 25.03.2022).

¹⁵ Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей : Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения: 07.12.2022).

2. Гумбольдт В., фон. Избранные труды по языкознанию : пер. с нем. / Вильгельм фон Гумбольдт / общ. ред. Г. В. Рамишвили ; послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. – Москва : Прогресс, 2000. – 400 с. – ISBN 5-01-004661-X.

3. Потебня, А.А. Мысль и язык / А. Потебня. – Москва : Лабиринт, 1999. – 300 с. – ISBN 5- 87604-070-3.

4. Карасик, В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В. Карасик. – Волгоград : Перемена, 2002. – 477 с. – ISBN 5-88234-552-2.

5. Кукушкина, Е.И. Познание, язык, культура / Е. Кукушкина. – Москва : Издательство Московского государственного университета, 1984. – 263 с.

6. Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание / Анна Вежбицкая. – Москва : Русские словари, 1996. – 416 с. – ISBN 5-98216-002-5.

7. Матасова, Ю.А. Русский язык как выражение культурной и духовной общности народов России, государственный язык Российской Федерации / Матасова Юлия Анатольевна // Молодой ученый. – 2017. – № 1 (135). – С. 533–535. – URL: <https://moluch.ru/archive/135/37900/> (дата обращения: 25.03.2022).

8. Пушкин, А.С. Полное собрание сочинений. В 17 т. Т. 3, кн. 1 / А.С. Пушкин. – Москва : Воскресенье, 1995. – 635 с. – ISBN 5-88528-061-4.

9. Коровин, В. Почему русские государствообразующий народ? / Валерий Коровин // Изборский клуб : сайт. – URL: <https://izborsk-club.ru/19522> (дата обращения: 05.02.2022).

10. Хайруллин, Г. Т. Этнос и нация / Хайруллин Гриф Тимурзагитович // Архивариус. – 2017. – № 2 (17). – С. 50–56. – URL : https://www.elibrary.ru/download/elibrary_29318723_79357736.pdf (дата обращения: 04.04.2022).

11. Петрова, Е. И. Соотношение понятий «этнос» и «нация»: философский аспект / Е. И. Петрова // Культура и цивилизация. – Донецк, 2019. – № 1 (9). – С. 61–71.

Статья поступила в редакцию 04.06.2023.

Статья поступила после рецензирования 11.07.2023.

Статья принята к публикации 24.07.2023.

UDC 81.7; 241.38; 304.2

RUSSIAN LANGUAGE AS THE BASIS OF SPIRITUAL CULTURE OF THE RUSSIAN NATION

Elena Grudinina
PhD in Philology
Vice-Rector for Research
Director of the Master's Programs
Tambov Theological Seminary
392000, Russia, Tambov, M. Gorkogo Street, 3
E-mail: evgrudinina@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2918-4731

For citation: Grudinina E. V. Russian language as the basis of spiritual culture of the Russian nation DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_191. EDN: YSJUXN // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 191–207 pp. (in Russian)

Abstract

The article is devoted to a topical issue related to the determination of the status of the Russian language in modern socio-political and legal discourse. The author analyzes the lexical meaning of the concepts “Russian language”, “culture”, “people”, “nation” in the context of the amendments made to the Constitution of the Russian Federation in 2020, as well as in the context of other federal legislative and regulatory acts aimed at preserving traditional national values. The article substantiates the fundamental role of the Russian people and the Russian language in the formation of the Russian state and nation. The modern Russian language, defined by the Constitution of the Russian Federation as “the language of the state-forming people”, experienced at the initial stages of its formation a significant influence of Church Slavonic writing, as a result of which it plays an important role in the preservation of the national cultural heritage and traditional values.

On the basis of the study, the author comes to the conclusion that the state, through legal acts, intends to take specific measures to prevent the spread of the two most dangerous threats to the national language: internal desecration and devaluation (through the spread of obscene expressions) and external Western expansion (through unauthorized lexical borrowings).

Keywords: Russian language; spiritual culture; Russian people; nation; traditional values.

References

1. Frolova N. N. Yazyk i dukhovnaya kul'tura obshchestva [Language and spiritual culture of society]. *Molodoi uchenyi* [Young Scientist]. 2014, no. 5 (64), pp. 232–235. (In Russian). Available at: <https://moluch.ru/archive/64/10093/> (accessed: 25.03.2022).
2. Humboldt W. *Izbrannye trudy po yazykoznaniyu* [Selected works on linguistics]. Moscow, Progress Publ., 2000, 400 p. (In Russian).
3. Potebnya A. A. *Mysl' i yazyk* [Thought and language]. Moscow, Labyrinth Publ., 1999, 300 p. (In Russian).
4. Karasik V. I. *Yazykovoi krug: lichnost', kontsepty, diskurs* [Language circle: personality, concepts, discourse]. Volgograd, Peremena Publ., 2002, 477 p. (In Russian).
5. Kukushkina E. I. *Poznanie, yazyk, kul'tura* [Cognition, language, culture]. Moscow, Moscow State University Publ., 1984, 263 p. (In Russian).
6. Vezhbitskaya A. *Yazyk. Kul'tura. Poznanie* [Language. Culture. Cognition]. Moscow, Russian Dictionaries Publ., 1996, 416 p. (In Russian).
7. Matasova Yu. A. Russkii yazyk kak vyrazhenie kul'turnoi i dukhovnoi obshchnosti narodov Rossii, gosudarstvennyi yazyk Rossiiskoi Federatsii [Russian language as an expression of the cultural and spiritual community of the peoples of Russia, the state language of the Russian Federation]. *Molodoi uchenyi* [Young Scientist]. 2017, no. 1 (135), pp. 533–535. (In Russian). Available at: <https://moluch.ru/archive/135/37900/> (accessed: 25.03.2022).
8. Pushkin A. S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Moscow, Voskresen'e Publ., 1995, vol. 3, book 1, 635 p. (In Russian).
9. Korovin V. Pochemu russkie gosudarstvoobrazuyushchii narod? [Why are Russians a state-forming people?]. *Izborskii klub* [Izborsk Club]. (In Russian). Available at: <https://izborsk-club.ru/19522> (accessed: 05.02.2022).
10. Khairullin G. T. Etnos i natsiya [Ethnos and nation]. *Arkhiivarius* [Archivist]. 2017, no. 2 (17), pp. 50–56. (In Russian). Available at: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_29318723_79357736.pdf (accessed: 04.04.2022).
11. Petrova E. I. Sootnoshenie ponyatii “etnos” i “natsiya”: filosofskii aspekt [The relationship between the concepts of “ethnos” and “nation”: a philosophical aspect]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization]. Donetsk, 2019, no. 1 (9), pp. 61–71. (In Russian).

Received 04 June 2023.

Reviewed 11 July 2023.

Accepted for press 24 July 2023.

УДК 276



<https://elibrary.ru/zdzaea>

ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ УСТНОГО АПОСТОЛЬСКОГО ПРЕДАНИЯ В ДОНИКЕЙСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Священник Дмитрий Николаевич Артёмкин
преподаватель кафедры богословия
Московской духовной академии (г. Сергиев
Посад), клирик храма святителя Николая
Мирликийского
в Старом Ваганькове (г. Москва)
141300, Россия, Московская область,
г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра,
Московская духовная академия
E-mail: artemkindm@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9546-4120

Для цитирования: Артёмкин Д. Н., свящ. Проблема рецепции устного апостольского предания в доникейской церковной письменности. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_208. EDN: ZDZAEA // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 208–230.

Аннотация

Статья посвящена изучению устного апостольского предания, которое воспринималось, или могло восприниматься, древними церковными авторами как дополнение к Священному Писанию. Рассматриваются три типа источников этого рода: аграфы (речения Господни), устные «предания старцев» и апокрифы.

Целью статьи является попытка установить характер рецепции церковными авторами доникейского периода сведений из этих источников. Для достижения поставленной цели сделан обзор наиболее значимых свидетельств из аграфы, «преданий старцев» и апокрифов, произведен анализ упоминаний и оценок этих свидетельств в трудах святых отцов Церкви, а также предпринята попытка установить пути вхождения таких «преданий» в общецерковное Предание.

Анализ источников показывает, что ни апостольского авторитета, ни древности, ни личного авторитета хранителя локальных преданий не было достаточно для их вхождения в общецерковное Предание. Рассмотренные в статье примеры демонстрируют, что процесс рецепции устного апостольского предания характеризуется как органический и интуитивный. По мнению автора, он был связан в конечном счете не с волей отдельных церковных деятелей, но зависел от действия Церкви как целого.

Ключевые слова: аграфы; предания старцев; апокрифы; Священное Предание.

Введение

Известно, что Господь Иисус Христос не оставил для Своей Церкви ни одной собственноручной записи. Евангелие было записано Его учениками. Осмысление этого факта необычайно важно для исследования природы Предания Церкви. В Символе веры Церковь Христова именуется в числе прочего Апостольской, а отцы Церкви, начиная с мужей апостольских, настаивали на том, что передают Церкви то, что приняли от апостолов. По этой причине первоначальное Предание Церкви во всех его проявлениях может быть названо апостольским.

Предметом нашего исследования является та часть апостольского предания, которая имеет отношение к Евангельскому преданию. Известно, что собственно «Писанием» для первых христиан являлся Ветхий Завет; параллельно этому письменному авторитету в первые годы и десятилетия жизни новозаветной Церкви существовала традиция, по преимуществу устная, которая сохраняла слова Иисуса Христа [1, с. 73]. В течение нескольких десятилетий после вознесения Спасителя устное свидетельство было зафиксировано письменно¹, однако, как говорится уже в Евангелии от Иоанна, записано было не всё (Ин. 21, 25). Мы обратим внимание на некоторые формы бытования устного апостольского Предания, зафиксированные в памятниках доникейской христианской литературы. Цель этого рассмотрения заключается в том, чтобы выяснить, каким было отношение отдельных церковных авторов к устному апостольскому Преданию, а также попытаемся проследить церковную интуицию в рецепции этого Предания.

¹ Бытование устной традиции, предшествовавшей письменной фиксации Евангелий, в настоящее время принимается среди исследователей как данность [2].

К формам устного апостольского Предания могут быть отнесены:

- так называемые речения Господни (аграфа), не вошедшие в текст принятых Церковью Евангелий;

- «предания старцев», возводимые авторами, их пересказывавшими, к первоначальному апостольскому Преданию;

- сведения о Христе, Божией Матери и апостолах, приведенные в апокрифах и воспринятые церковной традицией.

Обоснование актуальности. Вопрос о соотношении записанного Писания и неписаных преданий давно интересует библеистов, однако редко становится предметом богословского и патрологического исследования. Различие в методах исследования в рамках разных дисциплин существенно. Литературно-исторические принципы исследования Писания, употребляемые библеистикой, особенно светской, не учитывают веру Церкви как субъекту хранения евангельской истины. Церковные представления о боговдохновенности и Священном Предании имеют опорой также экклезиологию. Рассмотрение вопроса о рецепции устного апостольского Предания в доникейской Церкви с этих позиций выявляет ряд проблем, на которые, как нам кажется, стоит обратить внимание православным богословам.

«Речения Господни»

«Речениями Господними», или «аграфа» (греч. *ἀγραφα* – незаписанные), в литературе называют незаписанные в канонических Евангелиях изречения Господа. Такие речения встречаются в разного рода источниках: в канонических новозаветных текстах (Деян. 20, 35; 1 Кор. 7, 10; 1 Кор. 9, 14; 1 Фес. 4, 15–17), как разночтения в древних рукописях с текстами канонических Евангелий, в раннехристианских литературных памятниках, апокрифических и богослужебных текстах, литургико-канонических памятниках, а также в памятниках манихейской, мандейской, талмудической и мусульманской литературы. Наиболее полным собранием аграфы из разных источников является собрание А. Реша [3], включающее около 200 изречений. Изучение аграфы с точки зрения аутентичности шло в XX в. по пути сокращения списка Реша. В конечном счете О. Хофиус, например, признал за собственно аграфой лишь 7 высказываний [4], а Дж. Эллиот – 12 [5], причем список аграфы

у этих двух знатоков апокрифической литературы совпадает лишь частично.

Из разнообразия собранных аграфов в издании Реша целесообразно выделить лишь те, которые сохранились в текстах церковных писателей. Таковых речений в издании насчитывается 128. Из этого числа можно исключить те, которые являются в большей или меньшей степени аллюзией на вошедшие канонические тексты, также можно вычесть из этого числа те аграфы, которые неоднозначно приписываются авторами Господу, либо содержатся в текстах, не пользовавшихся в Древней Церкви достаточным авторитетом². В результате получится список «речений Господних», которые авторитетные церковные писатели считали принадлежащими Господу, но которые при этом не вошли в канонические книги Священного Писания:

(№ 67³) «Прилепитесь к святым; ибо прилепляющиеся к ним освятятся» [6, 46] (в тех случаях, когда отсутствуют указания на страницы, отсылка дается по внутреннему делению в источнике. – Д.А.).

(№ 68) «Хотящие Меня видеть и получить Мое Царство должны стяжать Меня скорбями и страданиями» [7, 7].

(№ 75) «Будут разделения и ереси» [8, 35].

(№ 76) «...в чем Я найду вас, в том и буду судить» [8, 47].

(№ 85) «Писание благовествует уверовавшим: “Святые Господа унаследуют славу Бога и силу Его... Какую глаз не видел, ухо не слышало и на сердце человека она не приходила; и будут радоваться в Царстве Господа своего вовеки. Аминь”» [9, 10. 94].

(№ 87) «Будьте опытными менялами» [10, I 28. 177]. Это высказывание повторяется у Оригена, в «Постановлениях апостольских»; дальше у святителя Василия Великого и святителя Кирилла Иерусалимского [3, S. 112–113].

(№ 122) «Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по 10 тысяч лоз, на каждой лозе по 10 тысяч веток, на каждой ветке по 10 тысяч прутьев, на каждом пруте по 10 тысяч кистей, и на каждой кисти по 10 тысяч ягод, и каждая выжатая ягода даст по 25 мер вина. И когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая (кисть) возопиет: “Я лучшая кисть,

² Как, например, «Второе послание Климента Римского».

³ Здесь и далее номера аграфов приводятся для удобства по изданию Реша [3].

возьми меня; чрез меня благослови Господа» [11, V 33. 3]. Св. Ириней Лионский замечает, что об этом писал и Папий Иерапольский в четвертой книге не сохранившегося «Изложения изречений Господних» [11, V 33. 4].

(№ 123) «Вот, я сделаю последнее так, как первое» [7, 6]. Это же речение содержится в новооткрытом фрагменте утерянного «Диалога Ясона и Паписки» [12].

(№ 129) «...по свидетельству слова Божия, от вас сокрыта эта великая мудрость Творца всего и Всемогущего Бога» [8, 38].

(№ 130) «[Христос] стал проповедовать Евангелие, говоря, что Царство небесное приблизилось и что Ему надлежит много пострадать от книжников и фарисеев, быть распяту и в третий день воскреснуть, опять явиться в Иерусалиме и снова есть и пить со Своими учениками, а что в промежуток времени до пришествия Его, как уже говорил, явятся ереси и лжепророки под именем Его, что уже явно исполнилось» [8, 51].

(№ 132) Кратко пересказывая содержание евангельской истории воскресения из мертвых Христа, священномученик Иустин замечает, что после воскресения Господь явился «среди братьев Своих, апостолов», уверил их в необходимости бывших страданий и далее «Он, находясь вместе с ними, восхвалил Бога, как это показано и в памятных записях апостольских...» [8, 106].

(№ 133) «И желая удостоверить в этом, когда ученики Его не веровали, что Он истинно возстал телом, когда они видели и сомневались, – Он сказал им: “Еще ли не веруете? Видите, это – Я”. И предоставил им осязать Себя и показал знаки гвоздей на руках» [13, 9].

(№ 137) «Еще слово говорит: “Если кто повторит целование, потому что это нравится ему”, (то согрешает); и прибавляет: “Итак, с величайшей осторожностью должно быть употреблено лобзание или лучше приветствование, чтобы оно не лишило нас вечной жизни, если хоть сколько-нибудь будет осквернено помышлением”» [14, 32].

(№ 139) «Много раз желал Я услышать единое из сих слов, и не было, кто бы сказал» [11, I. 20. 2].

(№ 143) Климент Александрийский в качестве обличения софистов и празднословящих философов приводит как слова Писания следующее: «Они снимают ткань с ткацкого станка, но не они ткань ту ткали» [10, I. 8. 41].

(№ 144) «Ибо, как сказано, “видевший брата своего, видел и Бога своего”. По моему разумению, данное изречение под именем Бога говорит нам о Спасителе» [10, I. 19. 94].

(№ 145) «Господь говорит: “Женатому не следует искать развода, а неженатому искать себе жену”» [10, III. 15.97].

(№ 146) «Когда Господь, беседуя с учениками Своими, раскрыл им, сколь славно и дивно будет грядущее царство святых, Иуда, пораженный словами (Господа), спросил: “Кто же увидит все это?” Господь тогда сказал: “Это увидят только достойные”» [15, 4. 60].

(№ 148) «Горе тому, кто навязывает свои грехи как бы на один длинный канат» [16, 11].

(№ 150) «Кто близ Меня, тот близ огня; кто далеко от Меня, тот далеко от царства» [17, 20. 3].

Приведенный перечень не претендует на полноту, однако и он показывает, что церковные писатели доникейского периода признавали существование подлинных слов Господа, не записанных в общепринятых Евангелиях. Речения эти обладали, по-видимому, авторитетом, равным словам Писания, поскольку авторы в своих рассуждениях опирались на них точно так же, как в аналогичных случаях на тексты Писания. Мнение отцов Церкви и церковных писателей относительно речений не подвергалось критике и вообще какой-либо оценке. Вместе с тем очевидно и то, что аграфы, рассеянные по текстам церковных писателей первых трех веков⁴, так и остались в подавляющем большинстве принадлежащими этим текстам и не вошли в общецерковное Предание последующих веков каким-то явным образом. По существу, Церковь не отвергла, но и не подтвердила их подлинность.

«Предания старцев»

Устное апостольское предание служило для ряда доникейских литераторов авторитетным источником веры, проповеди и жизни Церкви. Наиболее примечателен в этом отношении священномученик Иринеи Лионский, который, по словам А. И. Сагарды, «из сокровищницы устной традиции» заимствовал и запечатлел весьма многое: «правило веры» (в данном случае – крещальный символ), обоснование четверицы Евангелий, толкование многих мест Писа-

⁴ Не только этого периода, но и нескольких последующих веков.

ния, решение вопроса о месте пребывания Еноха и др. [18, с. 41]. В этом ряду стоят и «предания асийских старцев», которые пересказывает и которым вполне доверяет священномученик Иринеи. Таково предание о возрасте Христа. Оно состоит в том, что Христос, выйдя на проповедь около 30 лет отроду, проповедовал более 3 лет и пострадал в возрасте около 50 лет. Священномученик Иринеи пытается доказать истинность этого предания: «Ибо, каким образом Он имел бы учеников, если бы не учил? И как бы Он учил, если бы не имел учительского возраста?» [11, II. 22. 5]. Суждения святого ошибочны. Ни локальное предание, восходящее к апостолам, ни логические доводы, ни убедительное толкование Писания, как оказалось, не являются гарантами истинности суждения.

В другом случае, вновь ссылаясь на предание пресвитеров, священномученик Иринеи высказывает общепринятое церковное суждение в толковании Откровения: «...число имени зверя, сообразно с греческим счислением по буквам, в нем содержащимся, заключает 666...»⁵

Полагаясь на предание старцев, священномученик Иринеи передает слова Христа об изобилии «новой земли»: «Так и пресвитеры, видевшие Иоанна, ученика Господня, сказывали, что они слышали от него, как [Сам] Господь учил о тех временах и говорил: “Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по 10 тысяч лоз...”» [11, V. 33. 3].

Приведем еще одно неверифицируемое свидетельство пресвитеров о последних временах в пересказе священномученика Иринея Лионского: «...есть различие между обитанием тех, которые принесли плод во сто крат, и тех, которые в шестьдесят, и тех, которые в тридцать крат; одни из них будут взяты на небо, другие будут жить в раю, третьи – обитать в городе; и поэтому Господь сказал, что у Отца много обителей...» [11, V. 36. 1–2].

Священномученик Иринеи упоминает о епископе Папии Иерапольском как хранителе предания старцев. Ссылаясь на свидетельство Иринея, Евсевий Кесарийский цитирует предисловие из несохранившегося сочинения Папия «Изъяснения речений Господних»: «Я не замедлю в подтверждение истины восполнить мои толкования тем, чему я хорошо научился у старцев и что хорошо запомнил» [19, III. 39. 3]. Далее Папий разъясняет, что сознательно

⁵ А не 616, как учили некоторые – [11, V. 30. 1].

собирал сведения у тех, кто «общался со старцами» и мог передать доподлинные слова апостолов. Он доверяет устным свидетельствам более, чем книгам: «Я понимал, что книги не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос» [19, III. 39. 4].

Анализируя характер источников сведений святого Иринея, стоит обратить внимание на то, что этот автор II в., хронологически близкий к евангельскому времени и имевший в учителях мужей апостольских, в действительности не имел альтернативных достоверных сведений об обстоятельствах жизни Христа, кроме текста книг Нового Завета. Тракта́т «Против ересей» выразительно демонстрирует эту ситуацию. Устные предания к его времени были либо забыты, либо повреждены мифологическими напластованиями. Внимательное прочтение сочинений церковных авторов II в. показывает, что такое положение вещей было общим: достоверные сведения о земной жизни Спасителя были зафиксированы в Евангелиях в границах I в., а уже во II в. живая историческая память о Христе была утрачена. Исследования в области устных преданий показывают, что живая память сохраняется в сообществах не более 70–80 лет, после чего неизбежно становится либо историей в книжных культурах, либо мифологией – в некнижных [20].

Подобно священномученику Иринею, Тертуллиан обильно заимствует сведения из устного предания. Это же касается Климента Александрийского, который ссылается на предание, касаясь таких вопросов, как приснодевство Богородицы, датировка рождества Христова, крещения и Его распятия, сведения об обычаях, касающихся молитвы и благочестия (например, обращение на восток во время молитвы) и др. [18, с. 42]. В предисловии к «Строматам», объясняя мотивы и общую задумку этого обширного произведения, Климент сообщает, что обладает древней устной традицией, унаследованной «непосредственно от святых апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла». Из устного предания он собрал некие мистериальные, таинственные сведения, которые решил записать [10, I. 1. 13–14]. Взгляд Климента на значимость «преданий старцев», сохраняющих подлинную апостольскую традицию, очень схож со взглядом священномученика Иринея. Оба они считают их авторитетным источником веры и практики Церкви. Климент называет это исконное предание гнозисом, «который был передан от апостолов через их преемников некоторым из нас в неписаной форме» [10, VI. 7. 61].

Наиболее показательным примером «предания старцев», признававшимся подлинным многими церковными авторами доникейской эпохи, является хилиазм – учение о 1000-летнем царстве Божиим на Земле. Так, Папий, епископ Иерапольский (согласно свидетельству священномученика Иринея Лионского), сам священномученик Иринея [11, V. 23, 29, 32, 33, 35], священномученик Иустин Философ [8, 80–81], Тертуллиан [21, III. 24], священномученик Ипполит Римский [15, 4. 23], епископ Мефодий Олимпийский [22, 9. 5], Коммодиан [23, I. 44], священномученик Викторин Петавийский [24, 20–21], Лактанций [25, VII. 24] воспринимали хилиазм как подлинное учение Церкви и как предание, идущее от апостолов. Несмотря на очевидную древность этого учения и широкую поддержку среди авторитетных богословов того времени, оно все же не было принято Церковью как истинное. Проблема рецепции хилиазма церковным сознанием показывает, что древность учения и подкрепление его большим числом авторитетных мнений не являются гарантом его истинности. Выступая за рамки исследуемого предмета, отметим, что и некоторые другие вероучительные положения раннехристианских авторов, например характерный для нескольких поколений христианских литераторов доникейской эпохи субординационизм в области триадологии, не были прямо осуждены, но были «пережиты», т.е. преодолены путем органического развития богословского языка церковных авторов.

Апокрифы как возможный источник церковного Предания

В апокрифах содержится большой пласт отсутствующих в библейских текстах сведений относительно ветхозаветных и новозаветных событий, а также персоналий – пророков, Христа, Богородицы, некоторых из апостолов, других людей, связанных с библейскими сюжетами. Отдельные сведения вошли в церковное Предание. Часто именно в апокрифах впервые обнаруживаются эти сведения. Апокрифы в целом воспринимались негативно и не признавались за авторитетные источники веры древними отцами Церкви. Например, весьма однозначно высказывается священномученик Иринея, утверждая, что еретики «сами составили [апокрифы], для того чтобы поражать людей несмышленных и не знающих писаний истинных» [11, I. 20. 1]. Вопрос заключается в том, допусти-

мо ли считать апокрифы одним из источников Священного Предания Церкви? Можно выделить два наиболее широких подхода к ответу на этот вопрос:

1) апокрифы не являются первоисточниками таких преданий, но, являясь подложными писаниями по существу, по каким-либо причинам содержат истинные древние предания, то есть исторически оказались вспомогательным средством, послужившим для их сохранения;

2) если же признать апокрифы первичным источником некоторых преданий, то открываются два пути:

а) либо, принимая апокрифы в целом как человеческие измышления, признать плодом воображения и содержащиеся в них предания с соответствующими последствиями для церковной традиции;

б) либо снять с апокрифической литературы в целом или хотя бы с некоторых апокрифов обвинения или подозрения в неправомерности, признать их равноправными с прочей церковной литературой и согласиться с тем, что эти тексты не были признаны Церковью не по причине их ложности, а по каким-либо другим причинам.

В сочинениях христианских авторов древних и современных, православных и неправославных встречаются все из оговоренных подходов. Имеет место и смешение различных подходов, что приводит к курьезам. Так, например, в одном из вводных учебных курсов по Новому Завету утверждается, что не все апокрифы имеют еретическое происхождение и некоторые из них вполне приемлемы с точки зрения христианского вероучения, более того, на некоторых апокрифах «базируется православное Священное Предание» [26, с. 140]. Вслед за Б. Мецгером [1, с. 165–166] автор курса выделяет две причины возникновения апокрифов: любопытство, руководствуясь которым люди пытались заполнить лакуны в жизнеописании Христа, и стремление легитимизировать собственное (ошибочное или одностороннее) понимание христианской вести [26, с. 140]. Возникает вопрос, каким образом Священное Предание как «священное» может «базироваться» на человеческих измышлениях, обусловленных любопытством или горделивыми амбициями? Вероятно, автор пособия не задумывался над этой проблемой.

Целесообразно выяснить отношение церковных писателей доникейской эпохи к апокрифам как к источникам Предания. Для этого следует выявить из объема апокрифической литературы первых

трех веков христианства те «предания», которые вошли в общецерковное Предание, а также проследить характер бытования таких «преданий» в сочинениях церковных авторов доникейской эпохи.

Далее приведен перечень некоторых наиболее известных и прочно вошедших в православную традицию преданий, представленных в ряде апокрифов.

«Протоевангелие Иакова» (CANT⁶, N 50). Время написания – II в. Наиболее ранним внятным оценочным суждением в отношении апокрифа является упоминание в «Декрете папы Геласия» (V–VI вв.). Апокриф является наиболее ранним свидетельством следующих сведений:

1) предание о родителях Пресвятой Богородицы, Иоакиме и Анне [29, 1–7]. Самое раннее их упоминание обнаруживается у святителя Епифания Кипрского [30, 78. 17; 79. 5];

2) предание об обстоятельствах рождения Пресвятой Богородицы [29, 1–5]. В литургическое предание вошел праздник Зачатия Пресвятой Богородицы. Содержание праздника тесно связано со сведениями из апокрифа. Самые ранние свидетельства установления праздника в Восточной Церкви относятся к VIII в.⁷;

3) предание о происхождении Богородицы из рода Давида [29, 10] прочно вошло в литургическую традицию. Из доникейских авторов говорит о происхождении Богородицы из рода Давида мученик Иустин Философ [8, 100]. Неизвестно, являлся ли его источником апокриф; каких-либо данных о знакомстве мученика Иустина с «Протоевангелием Иакова» нет [31, с. 135];

4) история введения Пресвятой Богородицы во храм [29, 7]. Литургическое празднование этого события фиксируется не позднее VIII в. Возможно, его установление относится к VI в. и связано с деятельностью императора Юстиниана I Великого⁸. В доникейской церковной письменности больше не упоминается;

5) сведения об Иосифе Обручнике. «Протоевангелие» говорит о нем как о старце, имевшем детей от первого брака [29, 9]. В канонических Евангелиях нет речи о возрасте Иосифа или его детях. Ориген ссылается на «Книгу Иакова», под которой, возможно, име-

⁶ Geerard M. Clavis apocryphorum Novi Testamenti. Turnhout, 1992. 254 p.

⁷ Макаров Е. Е., Ткаченко А. А. Зачатие праведной Анной Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия. Москва : Церковно- научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 19. С. 713.

⁸ Лукашевич А. А. Введение во храм Пресвятой Богородицы // Там же. Т. 7. С. 343.

ется в виду «Протоевангелие», для объяснения наличия у Христа братьев, детей Иосифа от первого брака [32, 10. 17]. Впоследствии это стало одной из устойчивых версий объяснения родственных связей Спасителя⁹;

6) предание о Захарии, отце Иоанна Предтечи. «Протоевангелие Иакова» добавляет к сведениям, содержащимся в Евангелии от Луки (Лк. 1, 5–23), сообщение о первосвященническом служении и мученической кончине Захарии [29, 8, 22–24]. Эти сведения вошли в тексты богослужения и жития, посвященные праведному Захарии. В доникейской церковной письменности других свидетельств не сохранилось;

7) предание о рождении Христа в пещере [29, 18–19]. Канонические Евангелия не называют точное место рождения Спасителя, вместе с тем понятие о пещере самым прочным образом вошло в Предание Церкви. Вифлеемскую пещеру, придавая ей символическое значение, упоминает мученик Иустин Философ [8, 78]. О пещере, как известном месте рождения Христа, говорит также Ориген. Его сообщение указывает скорее на устный источник, чем литературное заимствование: «В тех местах живо еще предание об этом событии, известно даже и врагам веры, что в той пещере родился Иисус, Которого чтут и Которому дивятся христиане» [33, 1. 51].

К весьма важным и прочно вошедшим в догматическое и литургическое Предание Церкви относится и информация о схождении Христа во ад после Его смерти на Кресте и до воскресения из мертвых. «Евангелие от Никодима» (САНТ, N 62; ок. IV в.), отражающее традицию, сформировавшуюся в основных чертах не позднее середины III в., содержит развернутое повествование о сошествии Христа во ад и, по мнению митрополита Илариона (Алфеева), оказало «решающее влияние на формирование церковного учения по данному вопросу» [28, с. 26–29]. Более раннее «Евангелие от Петра» (САНТ, N 13), датируемое II – первой половиной III в., если признать, что Ориген упоминает этот апокриф [32, 10. 17], обращается к этой же теме [34, 41–42]. Вероятно, наиболее ранняя оценка «Евангелия от Петра» содержится у Евсевия Кесарийского: «...многое в нем согласно с истинным учением Спасителя, некоторые же заповеди прибавлены» [19, 6. 12]. Учение о телесном схождении во ад Спасителя нашло отражение также и в других апокрифах [28, с. 15–35].

⁹ Небольсин А. С. Братья Господни // Там же. Т. 6. С. 213–214.

В агиографическое наследие Церкви, а также в литургическую традицию вошли сведения, которые впервые упоминаются в апокрифических Деяниях апостолов. Наиболее ранними, созданными, вероятно, во II в., считаются так называемые «большие деяния» из Корпуса Левкия: «Деяния Петра» (CANT, N 190), «Деяния Павла» (CANT, N 211), «Деяния Иоанна» (CANT, N 215), «Деяния Андрея» (CANT, N 225) и «Деяния Фомы» (CANT, N 245). Эти произведения неоднократно осуждались церковными писателями. Текст деяний неоднократно редактировался, в том числе с целью устранить неправославные элементы; в конечном счете в IX–XI вв. материал апокрифов вошел в крупные собрания Минологиев, например Симеона Метафраста¹⁰.

«Деяния Петра» содержат вошедшие в агиографическую традицию сведения:

1) обстоятельства проповеди, долгого служения в Риме. Особое внимание Деяний уделяется конфликту с Симоном Волхвом (CANT, N 190 III);

2) распятие на кресте вниз головой (CANT, N 190 IV).

В доникейскую эпоху не наблюдается буквальных заимствований из «Деяний Петра», несмотря на сходство некоторых сюжетов или сведений [4, р. 273]. Подвергая критическому разбору свидетельства о литературном влиянии «Деяний Петра» на доникейскую церковную литературу, У.Шнеемельхер соглашается с мнением, что это произведение получило отрицательную оценку только в постнической эпоху, а до этого почиталось вполне православным и имело широкое хождение в церковных кругах [4, р. 277].

«Деяния Павла» содержат вошедшие в агиографическую традицию сведения:

1) описание внешности апостола Павла, вошедшее в иконописный канон, содержится в «Деяниях Павла и Феклы» (CANT, N 211 III) [35, 3], части «Деяний Павла»;

2) «Деяния Павла и Феклы» являются единственным источником жития первомученицы равноапостольной Феклы Иконийской. Фекла упоминается также в книге «Физиолог» (вероятно, II–III вв.) [36, 40], при этом очевидна зависимость от апокрифа. История о Фе-

¹⁰ Виноградов А. Ю. Деяния Апостолов апокрифические // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. 14. С. 488–489.

кле, последовавшей за апостолом Павлом, также была известна составителю апокрифических «Деяний Ксанфиппы и Поликсены» (сер. III в.) [37, 36]. С IV в. святые отцы неоднократно упоминают о святой деве Фекле в своих сочинениях;

3) описание мученической кончины апостола Павла также содержится в одной из частей «Деяний Павла» [38, 5]. Уже к концу IV в. церковная традиция усваивает большинство деталей версии апокрифического предания о кончине апостола [27, с. 215].

Исторический материал «Деяний Павла» был воспринят в святоотеческой традиции, памятник цитировался и воспринимался как авторитетный источник многими отцами (примеры приводит П. В. Герасимов в: [39, с. 300–301]). Не признавали подлинности «Деяний Павла» Тертуллиан, Евсевий Кесарийский, блаженный Иероним и святитель Фотий. Автором апокрифа Тертуллиан называет некоего пресвитера из Азии, который своим сочинением стремился воздать славу апостолу, однако за подлог и фальсификацию был осужден Церковью и лишен сана [40, 17].

«Деяния Иоанна» (CANT, N 215; II–III вв.) содержат характерные сведения:

1) акцентирование девственной жизни апостола [41, 113], одна из главных тем в богослужении, посвященном святому (например, кондак Иоанну Богослову: «Величия твоя, девственнице, кто повесть...»);

2) обстоятельства кончины апостола. Апокриф сообщает о самостоятельном схождении в могилу апостола, где он лег на постланные одежды и мирно почил [41, 115]. Впоследствии этот сюжет был развит в историю о погребении апостола заживо и его телесном вознесении на небо, так что могила оказалась пустой («Деяния Иоанна авторства Прохора», CANT, N 218; V–VI вв.). Во II и III вв. непротиворечивых отсылок на данный апокриф не сохранилось [4, р. 152–153]. Первое наиболее ясное упоминание в грекоязычной литературе содержится у Евсевия Кесарийского, суждение которого относительно достоинства этих книг однозначно: «...книги эти следует не то что причислять к подложным, а вовсе отвергать, как совершенно нелепые и нечестивые» [19, 3. 25. 6–7].

Из рассмотрения апокрифов видно, что в них впервые фиксируется большой пласт сведений, которые прочно вошли в церковную традицию. Не прослеживается четкого преемства между свидетель-

ствами апокрифов и позднейшей церковной традицией. Из сохранившихся до настоящего времени источников мы видим разрыв в несколько веков между апокрифами и позднейшей средневековой церковной литературой. Самое главное, что при выраженном негативном отношении к апокрифической литературе в целом среди церковных писателей и богословов отсутствуют свидетельства их интерпретации. Не наблюдается попыток дискуссий в отношении истинности или церковного статуса указанных преданий так же, как и следов критики. Очевидно, что для прояснения вопроса о статусе апокрифов как источников Предания Церкви должны появиться узкие исследования бытования в христианской литературе отдельных преданий, как приведенных в настоящем исследовании, так и других, не упомянутых. Необходимо более пристально проследить те нити, которые связывают первые упоминания в апокрифах и позднюю церковную святоотеческую агиографическую, гомилетическую, богословскую и гимнографическую литературу. Эта задача, думается, должна быть решена церковными исследователями, для которых дорого понятие Священного Предания. Полагаться на помощь светских коллег здесь не приходится, т.к. для исследователя христианской литературы не существует никакой проблемы, позволившей бы объявить апокрифы в собственном смысле первоисточниками для православной традиции. Но могут ли на это согласиться богословы и патрологи?

Заключение

Доникейские церковные авторы, несомненно, признавали существование незаписанного апостольского Предания, освященного авторитетом апостолов. Часть таких преданий вошла в позднейшее общецерковное Предание, часть не вошла. Так, рассмотренные «речения Господни», несмотря на то что в свое время они признавались аутентичными «писаниями», не вошли в Предание и фактически были забыты. Очевидно, это «забвение» произошло на фоне установления канона книг Нового Завета. В церковном сознании в течение нескольких веков произошел отбор, в результате которого Православие согласилось с тем, какие слова Христа, сохраненные различными путями, действительно Ему принадлежали. Этого же свойства избирательность видна в случае рассмотренных «преданий

старцев». При равном обосновании и равной степени авторитетности, равной вероятности истинности часть таковых «преданий» усваивается Преданием, часть забывается, часть опровергается и отвергается.

Пример рецепции аграфа и «преданий старцев» наглядно показывает, что апостольского авторитета и древности для вхождения локальных преданий в общецерковное Предание недостаточно. Не случайно преподобный Викентий Леринский выделил в качестве критериев для определения истинности церковного Предания, помимо апостольского авторитета, также широкое церковное признание. По его словам, следует придерживаться «того, чему верили повсюду, всегда и все» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) [42, 2].

Приведенные в статье примеры рельефно демонстрируют, что и личного авторитета свидетеля локального предания, возводимого к апостолам, недостаточно. Действительно, велик авторитет священномученика Иринея Лионского. Но когда он утверждает, что предание о 50-летнем возрасте Христа – это подлинное апостольское предание, за которое он может поручиться, мы отвергаем его свидетельство именно потому, что оно не имело широкого церковного признания. Об этом не стоит забывать исследователю древней церковной письменности. Нередко в рассуждениях иных современных богословов встречается следующая логика: такой-то безусловный авторитетный богослов и святой муж древности говорил о том-то, следовательно, мы не в праве игнорировать его мнение. Такой логики придерживаются современные сторонники хилиазма или апокатастасиса.

Проблема рецепции церковным сознанием апокрифической литературы лишний раз подтверждает значимость именно общецерковного признания. Мы можем придерживаться любой из предложенных выше позиций в отношении апокрифов: признавать их за источник тех сведений, которые вошли в общецерковное Предание, или не признавать. Во всяком случае, окажется, что этот источник не обладает достаточным авторитетом. Т.е. здесь мы видим ситуацию, обратную той, которую наблюдали с аграфом и «преданиями старцев». Но и в этом случае голос Церкви является решающим. Если оказывается так, что предание о Христе или Его Пречистой Матери, зафиксированное не в каком-то авторитетном источнике,

а в сомнительном апокрифе, есть то, «чему верили повсюду, всегда и все», Церковь объявляет это свидетельство истинным.

Как это происходит? В рассмотренных примерах мы констатируем отсутствие какой-либо их рефлексии со стороны доникейских церковных писателей. В последующие времена такая рефлексия чрезвычайно редка. Возможно, интересующие нас оценки аграфа, «преданий старцев» и апокрифов просто не сохранились до настоящего времени. Если же допустить, что таковой рефлексии в действительности не существовало, мы можем предположить, что памятование и забвение были тем методом, который действовал в Церкви. Понятие о «предании» как таковом тесным образом связано с памятью. Священное Предание – это память Церкви. В истории Церкви и в истории развития церковной мысли можно наблюдать, как память Церкви не сохраняет то, что признается чуждым, и удерживает и передает свое, истинное. Мы видим, что «речения Господни» и некоторые «предания старцев» не были отвергнуты явным образом, не являлись предметом полемики или критики, они были просто забыты. Если бы не усилия ученых, собирающих по крупицам сведения об этих речениях, то едва ли кто-то из членов Церкви имел понятие о них. В этом состоит мягкая сила этого метода. Путь рецепции Церковным Преданием частных преданий был в большей степени органическим, интуитивным, наконец, боговдохновенным, нежели формальным, т.е. в конечном счете не был всецело связан с волей конкретных церковных деятелей, богословов и церковных писателей, а зависел от действия Церкви как целого.

Список литературы

1. *Мецгер, Б. М.* Канон Нового Завета : возникновение, развитие, значение / Брюс М. Мецгер. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 342 с. – ISBN 978-5-89647-261-2.
2. *Henaut, B. W.* Oral tradition and the Gospels : The problem of Mark 4. – Sheffield : JSOT, 1993. – 335 p.
3. *Resch, A.* Agrapha : Aussercanonische Schriftfragmente. – Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. – 425 S.
4. *Hofius, O.* Agrapha // New Testament Apocrypha / ed. by W. Schneemelcher. – Cambridge : James Clarke, 1992. – Vol. 1. – P. 88–91.

5. The Apocryphal New Testament : A collection of apocryphal Christian literature in an English translation / ed. by J. K. Elliott. – Oxford, England, New York : Clarendon Press; Oxford University Press, 1993. – 747 p.
6. *Clément de Rome*. Épître aux Corinthiens / ed. by A. Jaubert. – Paris, 1971. P. 98–204. (SC; 167).
7. Epistle of Barnabas // The Apostolic Fathers / ed. by B. D. Ehrman. – London, Cambridge : Harvard University Press, 2003. – Vol. 2. – P. 12–83.
8. *Justin Martyr*. Dialogue avec Tryphon : Édition critique / Philippe Bobichon. – Fribourg : Université de Fribourg, 2003. (Paradosis; 47).
9. *Clément d'Alexandrie*. Le protreptique / ed. by C. Mondésert. – Paris : Éditions du Cerf, 1949. P. 52–193. (SC; 2).
10. *Clemens Alexandrinus*. Stromata // Clemens Alexandrinus: [Werke] / ed. by O. Stählin e.a. Berlin, 1970–1985. 3 Bd.
11. *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies / ed. by A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger et C. Mercier. – Paris, 1965–1982. – (SC; 34, 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153). – 10 t.
12. *Bovon F., Duffy J. M.* A New Greek Fragment from Ariston of Pella's Dialogue of Jason and Papiscus // Harvard Theological Review. – 2012. – Vol. 105. – № 4. – P. 457–465.
13. *Iustinus Martyr*. De resurrectione // Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. – Jena : Mauke, 1879. – Vol. 3. – S. 250–264.
14. *Athenagoras*. Legatio and De resurrectione / ed. by W. R. Schoedel. – Oxford : Clarendon Press, 1972. – P. 2–86.
15. *Lefèvre, M.* Hippolyte. Commentaire sur Daniel. – Paris : Éditions du Cerf, 1947. (SC; 14). – P. 70–386.
16. *Tertullianus*. De poenitentia // Patrologia Latina. T. 1. Col. 1223–1248.
17. *Origène*. Homélie sur Jérémie / ed. by P. Nautin. – Paris : Éditions du Cerf, 1976, 1977. 2 vol. (SC; 232, 238)
18. Сагарда, А. И. Место устной традиции в истории развития древне-церковной мысли : актовая речь / А. И. Сагарда // Журнал Московской Патриархии. – 1949. – № 1. – С. 32–42 ; № 2. – С. 27–33.
19. *Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique / ed. by G. Bardy. 3 vols. Paris : Éditions du Cerf, 1952. Vol. 1; 1955. Vol. 2; 1958. 3 vol. (SC; 31, 41, 55).
20. Ассман, Я. Культурная память : письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман. – Москва : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с. – ISBN 5-94457-176-4.
21. *Tertullianus*. Adversus Marcionem // Patrologia Latina. T. 1. Col. 239–524.
22. *Méthode d'Olympe*. Le banquet / ed. by V.-H. Debidour, H. Musurillo. Paris : Éditions du Cerf, 1963. (SC; 95). P. 42–332.

23. *Commodianus*. Instructiones adversus gentium deos pro christiana disciplina // *Patrologia Latina*. Т. 5. Col. 201–262.

24. *Victorinus Petavionensis*. Commentarius in Apocalypsin Ioannis adversus omnes haereses // *Patrologia Latina*. Т. 5. Col. 317–344.

25. *Lactantius*. Divinae institutiones // *Patrologia Latina*. Т. 6. Col. 110–882.

26. Сорокин А., *прот.* Христос и Церковь в Новом Завете : введение в Священное Писание Нового Завета : курс лекций / протоиерей Александр Сорокин. – Москва : Издательство Крутицкого подворья, 2006. – 646 с.

27. Скогореv, А. П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя / исслед., пер., коммент. А. П. Скогореv ; науч. ред. И. С. Свенцицкая. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 477, [3] с. – (Античное христианство : источники). – ISBN 5-89329-275-8.

28. Иларион (Алфеев), митр. Христос победитель ада: тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции / митрополит Иларион (Алфеев). – Москва : Алетейя, 2001. – 431 с. – (Византийская библиотека. Исследования). – ISBN 5-89329-349-5.

29. Amman E. Le Protoévangile de Jacques et ses remaniements latins. Paris, 1910. – 378 p.

30. *Epiphanius*. Ancoratus und Panarion. 3 Bdn. / Hrsg. von K. Holl. Leipzig: Hinrichs, 1915, 1922, 1933. (GCS; 25, 31, 37).

31. Свенцицкая, И. Апокрифические Евангелия : исследования, тексты, комментарии / И. Свенцицкая. – Москва : Присцельс, 1996. – 199 с. – ISBN 5-85324-026-9.

32. Girod R. Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. Paris: Éditions du Cerf, 1970. Vol. 1. (SC; 162). P. 140–386.

33. Borret M. Origène. Contre Celse. 4 vol. Paris: Éditions du Cerf, 1967, 1968, 1969. (SC; 132, 136, 147, 150).

34. Mara M. G. Évangile de Pierre. Paris : Éditions du Cerf, 1973. (SC; 201). P. 40–66.

35. Acta Pauli et Theclae // Acta apostolorum apocrypha / ed. by R. A. Lipsius, M. Bonnet. – Leipzig : Mendelssohn, 1898. – Vol. 1. – P. 235–272.

36. Physiologus / ed. by F. Sbordone. – Rome : Dante Alighieri-Albrighi, Segati, 1936. – 332 p.

37. Acta Xanthippae et Polyxenae // Apocrypha anecdota / ed. by M. R. James. – Cambridge : Cambridge University Press, 1893. – P. 58–85.

38. Martyrium Pauli // Acta apostolorum apocrypha // ed. by R. A. Lipsius, M. Bonnet. – Leipzig: Mendelssohn, 1898. – Vol. 1. – P. 104–117.

39. Мученичество святого апостола Павла / пер., вступ. ст., коммент. П. Герасимова // Альфа и Омега. – 2007. – № 50. – С. 297–311.

40. *Tertullianus*. De baptismo // *Patrologia Latina*. Т. 2. Col. 1135–1206.

41. Acta Iohannis // Acta apostolorum apocrypha / ed. by R. A. Lipsius, M. Bonnet. – Leipzig: Mendelssohn, 1898. – Vol. 2.1. – P. 151–215.

42. *Vincentius Lirinensis*. *Commonitorium* // *Patrologia Latina*. Т. 50. Col. 637–686.

Статья поступила в редакцию 09.04.2023.

Статья поступила после рецензирования 15.06.2023.

Статья принята к публикации 27.06.2023.

UDC 276

THE PROBLEM OF THE RECEPTION OF THE ORAL APOSTOLIC TRADITION IN THE DONIKEA CHURCH WRITING

Dmitry Artemkin, Priest

Lecturer

Department of Theology

Moscow Theological Academy (Sergiev Posad)

Cleric of the Church of St. Nicholas of Myra

in Sary Vagankovo (Moscow)

Moscow Theological Academy

Trinity Sergius Lavra

Sergiev Posad, Moscow region, 141300

E-mail: artemkindm@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9546-4120

For citation: Artemkin D. N., priest The problem of the reception of the oral apostolic tradition in the Donikea Church writing DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_208. EDN: ZDZAEA // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 208–230 pp. (in Russian)

Abstract

The article is devoted to the study of oral apostolic tradition, which was perceived, or could be perceived, by ancient church authors as an addition to the Holy Scriptures. Three types of sources of this kind are considered: *agrapha* (sayings of the Lord), oral “traditions of the elders” and apocrypha.

The purpose of the article is an attempt to establish the nature of the reception by church authors of the pre-Nicene period of information from these sources. To achieve this goal, a review of the most significant evidence

from the *agrapha*, “traditions of the elders” and *apocrypha* was made, an analysis was made of references and evaluations of these testimonies in the writings of the holy fathers of the Church, and an attempt was made to establish the ways in which such “traditions” entered the general Church Tradition.

An analysis of the sources shows that neither the apostolic authority, nor antiquity, nor the personal authority of the custodian of local traditions was sufficient for their entry into the general Church Tradition. The examples considered in the article demonstrate that the process of reception of the oral apostolic tradition is characterized as organic and intuitive. According to the author, it was ultimately not connected with the will of individual church leaders, but depended on the action of the Church as a whole.

Key words: *agrapha*; legends of the elders; *apocrypha*; Holy Tradition.

References

1. Metzger B. M. *Kanon Novogo Zaveta: vzniknovenie, razvitie, znachenie* [Canon of the New Testament: origin, development, meaning]. Moscow, St. Apostle Andrew Biblical and Theological Institute Publ., 2001, 342 p. (In Russian).
2. Henaut B. W. Oral tradition and the Gospels: The problem of Mark 4. Sheffield, JSOT Publ., 1993, 335 p. (In English)
3. Resch A. *Agrapha : Aussercanonische Schriftfragmente*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung Publ., 1906, 425 p. (In German).
4. Hofius O. *Agrapha. New Testament Apocrypha* Cambridge, James Clarke Publ., 1992, vol. 1, pp. 88-91. (In English).
5. The Apocryphal New Testament : A collection of apocryphal Christian literature in an English translation. Oxford, England, New York, Clarendon Press Publ.; Oxford University Press Publ., 1993, 747 p. (In English).
6. Clément de Rome. *Épître aux Corinthiens*. Paris, 1971, pp. 98-204. (SC; 167). (In French).
7. Epistle of Barnabas. *The Apostolic Fathers* London, Cambridge, Harvard University Press Publ., 2003, vol. 2, pp. 12–83. (In English).
8. Justin Martyr Dialogue avec Tryphon : Édition critique. Fribourg, Université de Fribourg Publ., 2003. (Paradosis; 47). (In French).
9. Clément d’Alexandrie Le protreptique. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1949, pp. 52-193. (SC; 2). (In French).
10. Clemens Alexandrinus *Stromata Clemens Alexandrinus: [Werke]* Berlin, 1970-1985. 3 Bd. (In German).

11. Irene de Lyon Contre les heresies. Paris, 1965-1982, (SC; 34, 263-264, 293-294, 210-211, 100, 152-153). (In French).

12. Bovon F., Duffy J. M. A New Greek Fragment from Ariston of Pella's Dialogue of Jason and Papiscus. *Harvard Theological Review*. 2012, vol. 105, no. 4, pp. 457-465. (In English).

13. Justinus Martyr De resurrection. *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*. Jena, Mauke, 1879, vol. 3, pp. 250-264.

14. Athenagoras Legatio and De resurrection. Oxford, Clarendon Press Publ., 1972, pp. 2-86. (In French).

15. Lefevre M. Hippolyte. Commentaire sur Daniel. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1947, (SC; 14), pp. 70-386. (In French).

16. Tertullianus De poenitentia. *Patrologia Latina*. vol. 1, pp. 1223-1248. (In Latin).

17. Origène. Homélies sur Jérémie. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1976, 1977, 2 vol. (SC; 232, 238). (In French).

18. Sagarda A. I. Mesto ustnoi traditsii v istorii razvitiya drevnetserkovnoi vysli : aktovaya rech' [The place of oral tradition in the history of the development of ancient church thought: act speech]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1949, no. 1, pp. 32-42, no. 2, pp. 27-33. (In Russian).

19. Eusebe de Caesaree Histoire ecclesiastique. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1952, vol. 1, 1955, vol. 2, 1958, 3 vol. (SC; 31, 41, 55). (In French).

20. Assman J. *Kul'turnaya pamyat' : pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow, Languages of Slavic Culture Publ., 2004, 368 p. (In Russian).

21. Tertullianus Adversus Marcionem. *Patrologia Latina*, vol. 1. pp. 239-524. (In Latin).

22. Méthode d'Olympe. Le banquet. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1963, (SC; 95), pp. 42-332. (In French).

23. Commodianus. Instructiones adversus gentium deos pro christiana disciplina. *Patrologia Latina*, vol. 5, pp. 201-262. (In Latin).

24. Victorinus Petavionensis. Commentarius in Apocalypsin Ioannis adversus omnes haereses. *Patrologia Latina*, vol. 5, pp. 317-344. (In Latin).

25. Lactantius. Divinae institutiones. *Patrologia Latina*, vol. 6, pp. 110-882. (In Latin).

26. Sorokin A., Archpriest *Khristos i Tserkov' v Novom Zavete : vvedenie v Svyashchennoe Pisanie Novogo Zaveta* [Christ and the Church in the New Testament: an introduction to the Holy Scriptures of the New Testament]. Moscow, Krutitsy Metochion, 2006, 646 p. (In Russian).

27. Skogorev A. P. *Apokrificheskie deyaniya apostolov. Arabskoe Evangelie detstva Spasitelya* [Apocryphal deeds of the apostles. Arabic Gospel of the

childhood of the Savior]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2000, 477, [3] p. (In Russian).

28. Hilarion (Alfeev), Metropolitan *Khristos pobeditel' ada: tema soshestviya vo ad v vostochno-khristianskoi traditsii* [Christ the conqueror of hell: the theme of descent into hell in the Eastern Christian tradition]. Moscow, Aleteyya Publ., 2001, 431 p. (In Russian).

29. Amman E. *Le Protoevangile de Jacques et ses remaniements latins*. Paris, 1910, 378 p. (In French).

30. Epiphanius Ancoratus und Panarion. Leipzig, Hinrichs, 1915, 1922, 1933. (GCS; 25, 31, 37). (In German).

31. Svetsitskaya, I. *Apokrificheskie Evangeliiya : issledovaniya, teksty, kommentarii* [Apocryphal Gospels: studies, texts, comments]. Moscow, Pritsels Publ., 1996, 199 p. (In Russian).

32. Girod R. Origène. *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1970, vol. 1, (SC; 162), pp. 140–386. (In French).

33. Borret M. Origène. *Contre Celse*. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1967, 1968, 1969, (SC; 132, 136, 147, 150). (In French).

34. Mara M. G. *Evangile de Pierre*. Paris, Éditions du Cerf Publ., 1973, (SC; 201), pp. 40–66. (In French).

35. *Acta Pauli et Theclae. Acta apostolorum apocrypha* Leipzig, Mendelssohn, 1898, vol. 1, pp. 235–272. (In Latin).

36. *Physiologus*. Rome, Dante Alighieri-Albrighi, Segati Publ., 1936, 332 p. (In Latin).

37. *Acta Xanthippae et Polyxenae. Apocrypha anecdota* Cambridge, Cambridge University Press Publ., 1893, pp. 58–85. (In Latin).

38. *Martyrium Pauli. Acta apostolorum apocrypha* Leipzig, Mendelssohn, 1898, vol. 1, pp. 104–117. (In Latin).

39. *Muchenichestvo svyatogo apostola Pavla* [Martyrdom of the Holy Apostle Paul]. Alpha and Omega, 2007, vol. 50, pp. 297–311. (In Russian).

40. Tertullianus. *De baptism. Patrologia Latina*, vol. 2, pp. 1135–1206. (In Latin).

41. *Acta Iohannis. Acta apostolorum apocrypha*. Leipzig, Mendelssohn, 1898, vol. 2.1, pp. 151–215. (In Latin).

42. Vincentius Lirinensis. *Commonitorium. Patrologia Latina*, vol. 50, pp. 637–686. (In Latin).

Received 09 April 2023.

Reviewed 15 June 2023.

Accepted for press 27 June 2023.

УДК 243



<https://elibrary.ru/zgyvrd>

PRAEFATIO АНАФОРЫ СЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО (ГЕРМЕНЕВТИКА РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ XX–XXI ВВ.)

Цырельчук Константин Андреевич
аспирант кафедры древних и новых языков
Сретенской духовной академии, старший
преподаватель Псково-Печерской духовной
семинарии
107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, д. 19,
строение 3
181500, г. Печоры, ул. Юрьевская, д. 82А
E-mail: tsyrelchukk@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7664-6666

Для цитирования: Цырельчук К. А. Praefatio анафоры святителя Василия Великого (герменевтика русских переводов XX–XXI вв.). DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_231. EDN: ZGYVRD // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 231–249.

Аннотация

Дискуссии о непонятности церковнославянского языка, используемого на богослужении, и необходимости перевода литургических текстов на русский язык зародились в Русской Церкви во второй половине XIX века и продолжают до сих пор. Помимо самих обсуждений, предпринимаются попытки перевода языка православного богослужения на русский. Особенно активными они были в первой трети XX века и на рубеже XX–XXI столетий.

Имеющийся на данном этапе корпус переводов литургических текстов на русский язык требует тщательного многоаспектного анализа, который, в свою очередь, является междисциплинарным. В рамках настоящей статьи проводится герменевтический анализ части анафоры святителя Василия Великого – от слов *Сый Владыко* до *Отче Господа нашего Иисуса Христа*. Методы герменевтики в подобных исследованиях заимствуются из разных областей гуманитарного знания. В связи с тем, что анализируются русские переводы литургического, то есть религиозно-конфессионального текста, применяются и методы богословских дисциплин: истории Церкви, литургики, церковного искусства.

В результате проведенного исследования показано, что переводы литургических текстов на русский язык имеют ряд проблем морфологического, грамматического, синтаксического характера. При этом сохраняется верность догматическим смыслам, которые есть в евхаристической молитве великого отца-каппадокийца.

Ключевые слова: православное богослужение; литургические переводы на русский язык; герменевтический анализ; святитель Василий Великий; анафора; Евхаристия.

Введение

Проблема литургического языка Русской Православной Церкви, начиная со второй половины XIX столетия, является остро дискуссионной. Помимо обсуждений этой проблемы на различных площадках, возникают и практические попытки перевода православного богослужения на русский язык. С конца XIX века появляются авторские переводы.

В первую очередь следует сказать о переводах, выполненных А. Н. Ушаковым [1], протоиереем Владимиром Успенским [2], М. Н. Скабаллановичем [3; 4; 5; 6], Н. Нахимовым [7], Н. Кедровым [8; 9], протоиереем Сергием Петровским [10], священником Петром Поляковым [11]. Их версии, созданные до революции 1917 года, чаще всего предназначены для домашнего (келейного) использования.

В 1920-е годы тема перевода православного богослужения в основном была связана с обновленческим движением. При этом важно отметить, что, например, в программе Второго Поместного Собора обновленцев нет прямого решения о переходе на русский язык в богослужении [12, с. 222–223]. Официальное издание материалов также свидетельствует, что на этом обновленческом Соборе 1923 года вопросы литургической реформы не поднимались и не обсуждались [13, с. 860–863].

Получается, что идея перевода богослужения на русский язык принадлежит ограниченному кругу церковных активистов, которые стремились приблизить богослужение к прихожанам. К таковым относятся митрополит Антонин (Грановский), священник Василий (впоследствии иеромонах Феофан) Адаменко, священник Константин Смирнов и священник Федор Жуков.

В советский период речь о переводе богослужения велась крайне редко. Известен лишь перевод Великого покаянного канона прп. Андрея Критского, выполненный митрополитом Никодимом (Ротовым) [14].

Основные переводы литургических текстов приходятся на новейший период церковной истории. Здесь явно фиксируется всплеск переводческой деятельности как отдельных лиц, так и коллективов авторов. За последние 30 лет переводы сделаны митрополитами Иларионом (Алфеевым) [15] и Ионафаном (Елецких) [16], игуменом Силуаном (Тумановым) [17], иеромонахами Амвросием (Тимротом) [18] и Андреем (Бартовым) [19], авторским коллективом Свято-Филаретовского православно-христианского института (далее – СФИ) [20], Е. Николаевым [21; 22], О. А. Седаковой [23], Б. Херсонским [24], В. Шолохом [25] и др. При этом активно распространяются в Интернете и иные версии¹.

Таким образом, в настоящее время имеется целый корпус переводов литургических текстов, который нуждается в качественной богословско-филологической оценке и герменевтическом анализе.

Состав переводов крайне неоднороден. Имеются переводы общественных богослужений (всенощного бдения [7; 26], Божественной литургии [7; 10; 11; 15; 16; 17; 18; 20; 25; 26]), Таинств [2] и отдельных богослужений [8; 9; 24], конкретных литургических текстов, например, канонов двенадцатых праздников [3; 4; 5; 6]. Наиболее обширны переводы иеромонаха Амвросия (Тимрота) и коллектива Свято-Филаретовского православно-христианского института.

В настоящей статье предлагается опыт герменевтического анализа части *praefatio* анафоры святителя Василия Великого – от слов *Сый Владыко* до *Отче Господа нашего Иисуса Христа* – в переводах на русский язык, выполненных священником Петром Поляковым [11, с. 90], иеромонахом Феофаном (Адаменко) [26, с. 79], иеромонахом Амвросием (Тимротом) [18], митрополитом Ионафаном (Елецких) [16], В. Шолохом [25], А. Волохонским [27, с. 64–65], игуменом Силуаном (Тумановым) [17, с. 193–194], а также перевод Свято-Филаретовского православно-христианского института [20, с. 50].

¹ Телеграм-канал архимандрита Феогноста (Пушкова). URL: https://t.me/o_thg (дата обращения: 04.04.2023).

Греческий вариант цитируется по сайту ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ², а церковнославянский – по Служебнику [28, с. 201–202].

Под герменевтическим анализом в данном случае понимается истолкование литургического (богослужебного) текста с точки зрения его богословского, исторического, филологического и иных контекстов и литургического употребления с целью установления его подлинного смысла и точного понимания его содержания. Методы герменевтического анализа находятся в междисциплинарном контексте. Они касаются филологии, лингвистики, богословия, литургики, истории, культуры и пр. Герменевтический анализ именно русских переводов особо ярко, как это будет показано далее, доказывает необходимость обозначенного междисциплинарного подхода.

Восхваление Бога

Вначале стоит рассмотреть те аспекты, которые выделяет святитель Василий. Все предваряет перечисление шести имен Божиих: *Сый, Владыка, Господь, Бог, Отец, Вседержитель*. В контексте антиевномиянской полемики IV века учение об именах Божиих имеет важный апологетический смысл [29, с. 651]. По словам В. Н. Лосского, «для святого Василия Великого не только сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями» [30, с. 46].

Все имена, кроме одного, на русский передаются одинаково. Вариативность заметна в переложении греческого *Ὁ Ὡν* и церковнославянского *Сый* соответственно. Если все авторы следуют традиционному эквиваленту *Суций*, то священник Петр Поляков предлагает *Вечный*.

«Словарь современного русского литературного языка» (БАС) фиксирует такие значения прилагательного *вечный*, соотнося его со словом *век*, – «бесконечный во времени, не имеющий ни начала, ни конца»³. Данный эквивалент можно считать допустимым при переводе.

² ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΜΕΓ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ // Греческие литургические тексты Православной Церкви : сайт. URL: https://glt.goarch.org/texts/Oro/Basil_Liturgy.html (дата обращения: 04.04.2023).

³ Словарь современного русского литературного языка : в 17 т. Москва–Ленинград : Издательство АН СССР, 1950–1965. Т. 2. Стб. 129.

Восхваление Бога – центральная тема этой части анафоры. Она отражается и в перечислении шести глаголов: *хвалити* (αἰνεῖν), *пети* (ὑμνεῖν), *благословити* (εὐλογεῖν), *кланяться* (προσκυνεῖν), *благодарити* (εὐχαριστεῖν), *славити* (δοξάζειν). Митрополит Иларион (Алфеев) утверждает: глаголы соотносятся с шестью именами Бога, которые приводит святитель Василий несколько выше [29, с. 652].

Стоит рассмотреть данные глаголы в их переводе на русский язык. Они в основном следуют за церковнославянской традицией, но есть некоторые варианты:

- *восхвалять* – в переводе СФИ, игумена Силуана (Туманова) и А. Волохонского;

- *величать* – у митрополита Ионафана (Елецких);

- *воспевать* – у священника Петра Полякова, иеромонаха Феофана (Адаменко), иеромонаха Амвросия (Тимрота), митрополита Ионафана (Елецких), В. Шолоха, СФИ, игумена Силуана (Туманова), А. Волохонского;

- *поклоняться* – в варианте А. Волохонского и игумена Силуана (Туманова);

- *прославлять* – у священника Петра Полякова и СФИ.

В приведенных глаголах (кроме глагола *величать*) фиксируется префиксальное словообразование.

Префикс *воз-* имеют глаголы со значением «поднять(ся) вверх, наверх с помощью действия, названного мотивирующим глаголом» [31, т. 1, с. 356].

По мнению П. А. Семенова, префикс *воз-* имеет исходное пространственное значение движения вверх, в современном русском литературном языке слова обладают высокой стилистической коннотацией [35]. Это утверждается в «Русской грамматике», известной как Грамматика-80 [31, т. 1, с. 357].

Префикс *по-* отражает значение «совершить (довести до результата) действие, названное мотивирующим глаголом» [31, т. 1, с. 365].

Префикс *про-*, согласно Грамматике-80, встречается в восьми типах глаголов. К одному из них относятся глаголы со значением «интенсивно, тщательно совершить действие, названное мотивирующим глаголом» [31, т. 1, с. 367].

Глагол *величать* в значении «хвалить» возможен. Согласно БАС, *величать* означает «почтительно называть кого- или что-ли-

бо важным, значительным именем; устар.: прославлять, превозносить похвалами» [31, т. 2, с. 150].

Иными словами, указанные варианты возможны, но имеют либо устаревшее значение, либо возвышенную коннотацию. Использование последних наиболее удачно, так как указывает на особый характер Таинства Евхаристии.

Сокрушенное сердце и дух смирения

От описания возможности восхвалять Бога святитель Василий Великий переходит к описанию принесения словесной службы Богу. Здесь сконцентрируем внимание на фразе *сердцем сокрушенным и духом смирения* (греч. ἐν καρδίᾳ συντετριμένῃ, καὶ πνεύματι ταπεινώσεως), рассмотрев каждую часть отдельно.

Сокрушенное сердце – библейский образ, который встречается в Псалтири (Пс. 33, 19; 50, 19; 68, 21; 108, 16; 146, 3). Святитель Василий Великий в беседе на 33-й псалом говорит: «Сокрушение же сердца есть истребление человеческих помыслов... Кто чужд всякого надмения, ничем человеческим не гордится, тот и сердцем сокрушен, и духом смирен» [33, с. 86].

О духе смирения также говорится в Пс. 33, 19. Это особая черта верующих, которые благодаря смирению «делают себя последними из всех, чтобы стать первыми из всех в Царстве Небесном» [7, с. 87].

Переводчики на русский язык передают этот образ так:

- священник Петр Поляков: *в сокрушении сердечном и духовном смирении*;
- иеромонах Феофан (Адаменко): *сердцем сокрушенным и духом смирения*;
- иеромонах Амвросий (Тимрот): *с сердцем сокрушенным и духом смирения*;
- митрополит Ионафан (Елецких): *в сокрушении сердца смиренно*;
- В. Шолох: *с сердцем сокрушенным и сознанием своей ничтожности*;
- игумен Силуан (Туманов): *с сердцем сокрушенным и духом смиренным*;
- А. Волохонский: *сокрушенным сердцем и духом смиренным*;
- СФИ: *с сокрушенным сердцем и смиренным духом*.

С одной стороны, здесь заметно единство передачи греческого оригинала и церковнославянского перевода, а с другой – стоит отдельно отметить разницу в выборе падежа. Священник Петр Поляков и митрополит Ионафан (Елецких) используют предложный падеж, иеромонах Феофан (Адаменко), иеромонах Амвросий (Тимрот), В. Шолох и СФИ – творительный с предлогом и без него.

В этой связи необходимо указать на семантическое единство указанных падежей. Творительный падеж без предлога имеет наряду с другими объектно-обстоятельственное и обстоятельственно-квалифицирующее значения [31, т. 2, с. 344], творительный с предлогом *с* – объектное и определительное [31, т. 2, с. 450], предложный с предлогом *в* – объектное и определительное [31, т. 2, с. 452].

Таким образом, несмотря на разницу в выборе падежа, переводчики сохраняют семантическую общность.

При этом греческое *ταπεινῶσις* и церковнославянское *смирение* не всегда передаются именно существительным. Митрополит Ионафан использует наречие *смиренно*, опуская слово *дух*. В. Шолох употребляет синонимический эквивалент *ничтожность*, словосочетание *духом смирения* (*πνεύματι ταπεινώσεως*) передается при этом как «*сознанием своей ничтожности*». В таких случаях речь идет об особой переводческой технике, которая не всегда поддается конкретному объяснению.

Словесная служба и познание истины

Далее святитель Василий Великий говорит, что именно с сокрушенным сердцем и смиренным духом должно приносить *словесную сию службу нашу, яко Ты еси даровавый нам познание Твоя истины* (τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν, ὅτι σὺ εἶ ὁ χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς σῆς ἀληθείας).

Конечно, основную проблему вызывает греческое *λογικός*, имеющее широкую семантику, – «относящийся к речи; разумный, интеллектуальный» [34, р. 1058]. В церковнославянском тексте оно передается как *словесный* и имеет схожий семантический круг, однако сюда добавляется значение «духовный»⁴.

В основном анализируемые авторы следуют за славянской традицией, но переводчики из СФИ используют вариант *духовный*.

⁴ Словарь русского языка XI–XVII вв. Москва : Наука, 2000. Вып. 25. С. 96–98.

Семантика этого прилагательного также связана с интеллектуальной деятельностью человека⁵. При этом «Большой академический словарь русского языка», издаваемый с 2004 года, фиксирует и иные значения: «...относящийся к духу, связанный с внутренним миром человека, его мироощущением, с проявлением его нравственных качеств; не имеющий физического, материального выражения, нематериальный, нетелесный; связанный с религией, церковью»⁶. Подобный вариант предлагает в качестве дополнительного и митрополит Ионафан (Елецких). По сути, *духовное служение* может быть допустимым вариантом, при условии подобного понимания.

Через совершение Евхаристии подается нам познание истины. По словам святителя Василия Великого из анафоры, это дар от Бога. Греческое *χαρισάμενος* и церковнославянское *даровавый* в передаче на русский язык в анализируемых вариантах одинаково. Так, используется глагол *даровать* в разных грамматических формах: действительное причастие прошедшего времени – *даровавший*, прошедшее время совершенного вида – *даровал*.

Лексема *познание* (греч. *ἐπίγνωσις*) также передается одинаково, за исключением В. Шолоха, который предлагает вариант *знание*.

Риторический вопрос

Рассматриваемая часть *praefatio* имеет риторический вопрос о том, кто может описать величие Бога. Стоит, прежде всего, остановиться именно на этом вопросе, который, помимо лексики, отражает и синтаксические особенности русских переводов литургических текстов.

При передаче греческого *ἵκανός* и церковнославянского *доволен* на русский язык имеется в виду способность передать знание о Боге. В основном переводчики используют краткое прилагательное *способен*. Но митрополит Ионафан, например, использует слово *возможно*, а В. Шолох трансформирует фразу в выражение *И кто может рассказать о могуществе Твоем?* Подобное предпринимает и А. Волохонский: *Кто же может говорить о Твоем могуществе?*

⁵ Словарь современного русского литературного языка. Т. 3. Стб. 1179.

⁶ Большой академический словарь русского языка (продолжающееся издание). Санкт-Петербург : Наука, 2004. Т. 5. С. 449.

Игумен Силуан (Туманов) в качестве пояснения добавляет наречие *достойно*.

Фразу *слышаны сотворити вся хвалы Твоя* (греч. ἀκούσας ποιῆσαι πάσας τὰς αἰνέσεις σου) священник Петр Поляков передает как *вслух выразить все хвалы Тебе*, иеромонах Феофан – *возвестить все хвалы Твои*, иеромонах Амвросий – *сделать известными все хвалы Твои*, митрополит Ионафан – *возвестить в полноте множество славных дел Твоих*, В. Шолох – *возвестить о всех славных делах Твоих*, игумен Силуан (Туманов) – *провозгласить все хваления Тебе*, А. Волохонский – *провозглашать все хвалы Тебе*, СФИ – *возвестить все хвалы Твои*.

Данные варианты представляют довольно широкий семантический диапазон: хвала Божия выражается вслух, возвещается, делается известной. Данные лексемы, конечно, в определенной мере отражают суть текста анафоры, но подобная вариативность всегда вызывает дискуссию.

Помимо этого, церковнославянское *или поведати вся чудеса Твоя во всяко время* (греч. ἢ διηγήσασθαι πάντα τὰ θαυμάσιά σου ἐν παντὶ καιρῷ) также иллюстрирует вариативность. Акт передачи информации о Божиих чудесах объясняется глаголами *пересказать* (священник Петр Поляков), *поведать* (иеромонах Феофан, иеромонах Амвросий, митрополит Ионафан, В. Шолох, СФИ). При этом словосочетание *во всяко время* В. Шолох трансформирует в сложноподчиненное предложение *которые Ты всегда совершаешь*.

Здесь же стоит отметить вариативность в передаче риторического вопроса. Одни (иеромонах Феофан) не передают вопросительной интонации, другие (священник Петр Поляков, иеромонах Амвросий, СФИ, игумен Силуан (Туманов), А. Волохонский) используют вопросительный знак, остальные – усиленный вопросительный знак (?!). Подобные пунктуационные знаки, в свою очередь, требуют конкретной вопросительной или вопросительно-восклицательной интонации [35, с. 264].

Катафатическое учение о Боге Отце

Заканчивается анализируемая часть емким описанием православного учения о Боге Отце как Творце мира. Здесь святитель

Василий Великий использует известный богословский метод – катафатический.

Об Отце он говорит как о Владыке и Творце мира: *Владыко всех, Господи небесе и земли, и всея твари, видимыя же и невидимыя, седяй на престоле славы и призирай бездны* (греч. Δέσποτα τῶν ἀπάντων, Κύριε οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ πάσης κτίσεως, ὁρωμένης τε καὶ οὐχ ὁρωμένης, ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης, καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους).

В рассматриваемом отрывке встречаются варианты в передаче церковнославянского *тварь* (греч. κτίσις), *седяй* (греч. ὁ καθήμενος), *призирай* (греч. ἐπιβλέπων).

Первая лексема *тварь* (греч. κτίσις) отражена двумя способами: *тварь, творение*.

Вторая – *седяй* (греч. ὁ καθήμενος): *седящий, восседающий*. Последний вариант имеет возвышенную коннотацию (см. выше). Стоит отметить пояснение игумена Силуана (Туманова): *восседающий на небесном престоле славы*.

Третья – *призирай* (греч. ἐπιβλέπων) – имеет наиболее широкую вариативность: священник Петр Поляков предлагает *пронизывающий взором*, иеромонах Феофан – *призирающий*, иеромонах Амвросий – *взирающий*, митрополит Ионафан – *провидящий*, игумен Силуан (Туманов) – *пронизывающий*, В. Шолох – *видящий*, А. Волохонский – *созерцающий*, СФИ – *прозревающий*.

Эти варианты образованы от глаголов *призирать, пронизывать, взирать, провидеть, видеть, созерцать, прозревать*. Каждый из них в разной степени содержит значение «смотреть, смотреть внимательно». Наиболее отдаленным синонимом является глагол *призирать*, который в основном имеет семантику «давать кому-либо приют, пропитание»⁷.

Описанный образ является библейским и взят из Книги пророка Даниила (Дан. 3, 54): *Благословен Ты, видящий бездны, восседающий на Херувимах, и прехвальный и превозносимый во веки*. Стих входит в неканоническую часть этой книги и в песнь трех отроков. Епископ Виссарион (Нечаев) считает, что здесь прославляется всеведение Господа [36, с. 642].

Исходя из этого, наиболее подходящими переводческими решениями являются *провидящий* и *прозревающий*.

⁷ Большой академический словарь русского языка. Т. 20. С. 215.

Апофатическое учение о Боге Отце

Ранее уже говорилось, что святитель Василий Великий учит о непознаваемости Бога. Подобная апофатическая позиция заметна в анафоре и далее. Святитель Василий именует Бога безначальным, невидимым, нестижимым, неопишмым, неизменным. Этим характеристикам соответствуют греческие лексемы *ἄναρχος*, *ἀόρατος*, *ἀκατάληπτος*, *ἀπερίγραπτος*, *ἀναλλοίωτος*.

Переводчики практически единодушны в передаче на русский этих прилагательных и причастий.

Есть вариативность в страдательном причастии от глагола *(не) описать / (не) описывать*: причастие настоящего времени *неописуемый* используют иеромонах Амвросий (Тимрот) и В. Шолох, причастие прошедшего времени *неописанный* – священник Петр Поляков, иеромонах Феофан (Адаменко). При этом митрополит Ионафан (Елецких) предлагает синоним *неизобразимый*, а СФИ – *необъятный*. Данные варианты соотносятся с греческим *ἀπερίγραπτος* в его смысловой передаче на русский язык [37, р. 183].

Помимо этого, стоит указать и на синтаксические особенности, которые используют переводчики. Митрополит Ионафан и СФИ повторяют местоимение 2 л. ед.ч. перед катафатической и апофатической частями для усиления. Н. С. Валгина подобное повторение относит именно к функции усиления: «Повторение слова усиливает значение члена основного предложения – подлежащего, сказуемого, дополнения, обстоятельства, определения» [35, с. 264].

Заканчивается рассматриваемая часть утверждением отцовства Бога Отца. Далее уже идет раскрытие догматического учения о Господе Иисусе Христе.

Заключение

Представленный герменевтический анализ русских переводов XX–XXI веков части евхаристической молитвы (анафоры) святителя Василия Великого отражает те аспекты, которые возникают при переводе православного богослужения на современный русский язык.

Надо сказать, что переводчики в разной степени идут за греческим оригиналом и церковнославянской версией. Если следование

за церковнославянским текстом показывает поморфемный перевод, опора на греческий оригинал связана с передачей семантики конкретной лексемы. При этом варианты перевода чаще всего связаны с лексико-семантической широтой избранного греческого слова.

Присутствуют в переводах особенности и на уровне синтаксиса. Авторы не всегда следуют за греческим либо церковнославянским порядком слов. Имеют место и трансформации некоторых кратких фраз либо словосочетаний до отдельных предложений.

Здесь же стоит отметить и вариативность в знаках препинания. Важно, что богословский контекст переводимой анафоры святого Василия Великого сохраняется без какого-либо догматического искажения. Вариативность в основном фиксируется именно на языковом – морфологическом, синтаксическом – уровнях.

Список литературы

1. Ушаков, А. Н. Сборник служб, молитв и песнопений, употребляемых при богослужениях в Православной Церкви / А. Н. Ушаков. – Москва : Типография И. Д. Сытина, 1896. – 247 с.

2. Успенский В., прот. Сборник церковных песнопений с переводом их на русский язык / протоиерей Владимир Успенский. – Москва : Синодальная типография, 1911. – 250 с.

3. Скабалланович, М. Н. Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня / М. Н. Скабалланович. – Киев : Пролог, 2004. – 258 с. – ISBN 966-8538-04-8.

4. Скабалланович, М. Н. Пятидесятница / М. Н. Скабалланович. – Киев : [б.и.], 1915. – 173 с.

5. Скабалланович, М. Н. Рождество Пресвятой Богородицы / М. Н. Скабалланович. – Киев : [б.и.], 1915. – 102 с.

6. Скабалланович, М. Н. Рождество Христово / М. Н. Скабалланович. – Киев : Типография акционерного общества «Петр Барский в Киеве», 1916. – 195 с.

7. Молитвы и песнопения православного молитвослова (для мирян), с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями Николая Нахимова. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1912. – 355 с.

8. Канон Великий, творение святого Андрея Критского, Иерусалимского, чтимый в первую неделю поста : славянский текст с русским переводом / сост. и пер. Н. Кедров. – 2-е изд. – Москва : Типография Вильде, 1915. – 143 с.

9. Кедров, Н. И. Последование святых и спасительных страстей Христа господа нашего Иисуса, сиречь Последование утрени во Святый и Великий Пяток : славянский текст с русским переводом / Н. И. Кедров. – Москва : Русская печатня Я. М. Сарандинаки, 1907. – 282 с.

10. Петровский С., прот. Порядок совершения святой и Божественной литургии Святого Иоанна Златоуста : опыт перевода с церковнославянского языка на язык русский / протоиерей Сергей Петровский. – Одесса : Типография Е. И. Фисенко, 1908. – 134 с.

11. Поляков П., свящ. Объяснение богослужения Православной Церкви с приложением полного изложения Божественной Литургии на русском наречии и наставления о том, как должно вести себя в храме во время богослужения / священник Петр Поляков. – Петроград : Типография И. В. Леонтьева, 1915. – 102 с.

12. Левитин-Краснов, А. Э. Очерки по истории русской церковной смуты / Анатолий Левитин, Вадим Шавров. – Москва : Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. – 670 с.

13. История Русской Православной Церкви от восстановления Патриаршества до наших дней (1917–1970). Т. 1. / Шкаровский М. В., Кутузов Б. П., Данилушкин М. Б., Никольская Т. К. ; ред. Данилушкин М. Б. – Санкт-Петербург : Воскресение, 1997. – 1020 с. – ISBN 5-88335-019-4.

14. Великий Канон преподобного Андрея Критского : по-церковнославянски из Постной Триоди 1915 года и по-русски в переводе митрополита Никодима (Ротова). – Санкт-Петербург : Издательская программа Феодоровского собора, 2021. – 351 с. – ISBN 978-5-6043033-7-5.

15. Божественная Литургия святителя Иоанна Златоуста : с параллельным переводом на русский язык. – Москва : Nikea, 2016. – 192 с. – ISBN 978-5-91761-784-8.

16. Ионафан (Елецких), митр. Толковый путеводитель по Божественной Литургии святителя Василия Великого / митрополит Ионафан (Елецких) // vladika-ionafan.ru : персональный сайт. – URL: <https://clck.ru/343Jh2> (дата обращения: 04.04.2023).

17. Служебник / перевод на русский язык игумена Силуана (Туманова). – Санкт-Петербург : Печатное Агентство «Феникс», 2021. – 432 с. – (Опыт литургической реконструкции). – ISBN 978-5-6045169-1-1.

18. Божественная Литургия святого отца нашего Василия Великого / пер. иеромонаха Амвросия (Тимрота) // URL: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/bozhestvennaya-liturgiya-svyatogo-otca-nashego-vasiliya-velikogo/> (дата обращения: 04.04.2023).

19. Православный молитвенник / перелож. на рус. яз. и коммент. иеромонаха Андрея (Бартова). – 4-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург : АВ, 2020. – 240 с.

20. Православное богослужение : в переводе с греческого и церковнославянского языков. В 7 кн. Кн. 3 / пер.: священника Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. Э. Эппле ; сост. и предисл. священника Георгия Кочеткова. – 2-е изд., испр. – Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. – 272 с. – ISBN 978-5-89100-106-0.

21. *Николаев, Е.* Воскресные каноны утрени восьмигласные на русском языке / Е. Николаев. – Санкт-Петербург : [б.и.], 2010. – 290 с.

22. *Николаев, Е.* Каноны двенадцати праздников на русском языке / Е. Николаев. – Санкт-Петербург : СПб «Павел» ВОГ», 2010. – 240 с.

23. *Седакова, О. А.* Мариины слезы : комментарии к православному богослужению : поэтика литургических песнопений / О. А. Седакова. – Москва : Благодетель, 2017. – 164 с. – ISBN: 978-5-9500363-7-8.

24. *Херсонский, Б.* Великий покаянный канон Андрея Критского : поэтическое переложение / Борис Херсонский. – Киев : Дух і Літера, 2019. – 60 с. – ISBN 978-966-378-657-5.

25. Три литургии на русском в переводе В. Шолоха // Academia Premium for Researchers : сайт. – URL: <https://clck.ru/343Jp3> (дата обращения: 04.04.2023).

26. *Адаменко В., свящ.* Служебник на русском языке. Собрание Божественных Литургий, совершаемых Православной Российской Церковью / священник Василий Адаменко. – Нижний Новгород : Тип. Исправтрудома № 1, 1924. – 123 с.

27. Богослужебные тексты и псалмы на русском языке / пер. с церковнослав. древнеевр. яз. Анри Волохонского. – Москва : Прованс-2000, 2016. – 220 с. – ISBN 978-5-98604-535-1.

28. Служебник. – Москва : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 464 с. – ISBN 5-94625-063-9.

29. *Иларион (Алфеев), митр.* Литургия : исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого / митрополит Иларион (Алфеев). – Москва : Познание, 2019. – 768 с. – ISBN 978-5-906960-30-6.

30. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 586 с. – ISBN 978-5-903102-36-5.

31. Русская грамматика : в 2 т. / Институт русского языка Академии наук СССР. – Москва : Наука, 1980. – 2 т.

32. *Семенов, П. А.* Некоторые закономерности семантического развития образований с префиксом воз- (вос-) в литературном языке и народных говорах // Славянская историческая лексикология и лексикография. – Санкт-Петербург : Институт лингвистических исследований РАН, 2021. – Вып. 4. – С. 37–45. – URL: <https://shll.iling.spb.ru/ru/node/173> (дата обращения: 04.04.2023).

33. *Василий Великий, свт.* Беседы на псалмы / свт. Василий Великий. – Москва : Сибирская Благовонница, 2014. – 432 с. – ISBN 978-5-91362-770-4.

34. *Liddell H. G., Scott R.* Greek-English Lexicon. – Oxford : Clarendon Press, 1996. – 2041 p.

35. *Валгина, Н. С.* Современный русский язык. Синтаксис / Н. С. Валгина. – Москва : Высшая школа, 2003. – 416 с. – ISBN 5-06-004540-4.

36. *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование паремии из книги пророка Даниила / епископ Виссарион (Нечаев). – Санкт-Петербург : Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1894. – 740 с.

37. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. – Oxford : Clarendon Press 1961. – 1568 p.

Статья поступила в редакцию 10.04.2023.

Статья поступила после рецензирования 26.05.2023.

Статья принята к публикации 07.07.2023.

UDC 243

PRAEFATIO OF ANAPHORA OF ST. BASIL THE GREAT (HERMENEUTICS OF RUSSIAN TRANSLATIONS OF THE 20TH– 21ST CENTURIES)

Konstantin Tsyrelchuk

PhD Student Department of Ancient and
Modern Languages

Sretensky Theological Academy

Senior Lecturer

Pskov-Pechersk Theological Seminary

19/3 Bolshaya Lubyanka Street, Moscow
107031

82A Yurevskaya Street, Pechory 181500

E-mail: tsyrelchukk@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7664-6666

For citation: Tsyrelchuk K. A. Praefatio of anaphora of St. Basil the Great (hermeneutics of Russian translations of the 20th – 21st centuries DOI:

10.51216/2687-072X_2023_3_231. EDN: ZGYVRD // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 3 (24). FROM. 231–249 pp. (in Russian)

Abstract

Discussions about the incomprehensibility of Church Slavonic language used in worship and the need to translate liturgical texts into Russian originated in the Russian Church in the second half of the 19th century and continue to this day. In addition to the discussions themselves, attempts are being made to translate Orthodox services into Russian. This tradition is especially vividly represented in the first third of the 20th century and the turn of the 21st century.

The corpus of translations of liturgical texts into Russian available at this stage requires a thorough multi-aspect analysis, which, in turn, is interdisciplinary. Within the framework of this article, a hermeneutic analysis of a part of the anaphora of St. Basil the Great is carried out - from the words of *True Lord to the Father of Our Lord Jesus Christ*. The methods of hermeneutics in such studies are borrowed from different areas of the humanities. Due to the fact that Russian translations of the liturgical, that is, religious and confessional texts are analyzed, methods of theological disciplines are also applied: History of the Church, Liturgy, and Church Art.

As a result of the study, it was shown that the translations of liturgical texts into Russian have a number of problems of a morphological, grammatical, syntactic nature. At the same time, fidelity to the dogmatic meanings that are in the Eucharistic prayer of the great Cappadocian father is preserved.

Keywords: Orthodox worship; liturgical translations into Russian; hermeneutical analysis; Saint Basil the Great; anaphora; Eucharist.

References

1. Ushakov A. N. *Sbornuk sluzhb, molitv i pesnopenii, upotrebyaemykh pri bogoslužhenii v Pravoslavnoi Tserkvi* [Collection of services, prayers and chants used in worship in the Orthodox Church]. Moscow, Sytin Publ., 1896, 247 p. (In Russian).
2. Uspensky V., Archpriest *Sbornik tserkovnykh pesnopenii s perevodom ikh na russkii yazyk* [Collection of church hymns with their translation into Russian]. Moscow, Synodal Printing House Publ., 1911, 250 p. (In Russian).
3. Skaballanovich M. N. *Vozdvizhenie Chestnogo i Zhivotvoryashchego Kresta Gospodnya* [Exaltation of the Holy and Life-Giving Cross of the Lord]. Kyiv, Prologue Publ., 2004, 258 p. (In Russian).

4. Skaballanovich M. N. *Pyatidesyatnitsa* [Pentecost]. Kyiv, 1915, 173 p. (In Russian).
5. Skaballanovich M. N. *Rozhdestvo Presvyatoi Bogoroditsy* [Nativity of the Blessed Virgin]. Kyiv, 1915, 102 p. (In Russian).
6. Skaballanovich M. N. *Rozhdestvo Khristovo* [Christmas]. Kyiv, Peter Barsky in Kyiv Publ., 1916, 195 p. (In Russian).
7. *Molitvy i pesnopeniya pravoslavnogo molitvoslava (dlya miryan) s perevodom na russkii yazyk, ob'yasneniyami i primechaniyami Nikolaya Nakhimova* [Prayers and chants of the Orthodox prayer book (for the laity), with translation into Russian, explanations and notes by Nikolai Nakhimov]. St. Petersburg, Synodal Printing House Publ., 1912, 355 p. (In Russian).
8. *Kanon Velikii, tvorenie svyatogo Andrey a Kritskogo, Ierusalimskogo, chtomyi v pervuyu nedelyu posta* [The Great Canon, the creation of St. Andrew of Crete, of Jerusalem read in the first week of Lent]. Moscow, Vilde Printing House Publ., 1915, 143 p. (In Russian).
9. Kedrov N. I. *Posledovanie svyatykh i spasitel'nykh strastei Khrista gospoda nashego Iisusa, sirech' Posledovanie utreni vo Svyatyi i Velikii Pyatok* [Following the holy and saving passions of Christ our Lord Jesus, that is, Following Matins on Holy and Good Friday]. Moscow, Russian Printing House Ya. M. Sarandinaki Publ., 1907, 282 p. (In Russian).
10. Petrovsky S., Archpriest *Poryadok soversheniya svyatoi i Bozhestvennoi liturgii Svyatogo Ioanna Zlatoust a* [The order of celebration of the holy and Divine Liturgy of St. John Chrysostom]. Odessa, Printing House of E. I. Fisenko Publ., 1908, 134 p. (In Russian).
11. Polyakov P., Priest *Ob'yasnenie bogoslužheniya Pravoslavnoi Tserkvi s prilozheniem polnogo izlozheniya Bozhestvennoi Liturgii na russkom narechii i nastavleniya o tom, kak dolzhno vesti sebya v khrame vo vremya bogoslužheniya* [Explanation of the service of the Orthodox Church with the application of the full presentation of the Divine Liturgy in the Russian language and instructions on how to behave in the temple during the service]. Petrograd, Printing House of I. V. Leontiev Publ., 1915, 102 p. (In Russian).
12. Levitin-Krasnov A. E. *Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty* [Essays on the history of Russian church unrest]. Moscow, Krutitsy Patriarchal Metochion Publ., 1996, 670 p. (In Russian).
13. *Istoriya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi ot vosstanovleniya Patriarshestva do nashikh dnei (1917-1970)* [History of the Russian Orthodox Church from the restoration of the Patriarchate to the present day (1917–1970)]. St. Petersburg, Resurrection Publ., 1997, vol. 1, 1020 p. (In Russian).
14. *Velikii Kanon prepodobnogo Andrey a Kritskogo* [The Great Canon of St. Andrew of Crete]. St. Petersburg, Publishing Program of the Feodorovsky Cathedral Publ., 2021, 351 p. (In Russian).

15. *Bozhestvennaya Liturgiya svyatitelya Ioanna Zlatousty* [Divine Liturgy of St. John Chrysostom]. Moscow, Nikea Publ., 2016, 192 p. (In Russian).
16. Jonathan (Yeletskikh), Metropolitan Tolkovyi putevoditel' po Bozhestvennoi Liturgii svyatitelya Vasiliya Velikogo [Explanatory guide to the Divine Liturgy of St. Basil the Great]. (In Russian). Available at: <https://clck.ru/343Jh2> (accessed: 04.04.2023).
17. *Sluzhebnik* [Prayer-book]. St. Petersburg, Phoenix Printing Agency Publ., 2021, 432 p. (In Russian).
18. *Bozhestvennaya Liturgiya svyatogo ottsa nashego Vasiliya Velikogo* [Divine Liturgy of our holy father Basil the Great]. (In Russian). Available at: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/bozhestvennaya-liturgiya-svyatogo-otczenashego-vasiliya-velikogo/> (accessed: 04.04.2023).
19. *Pravoslavnyi molitvennik* [Orthodox prayer book]. St. Petersburg, AV Publ., 2020, 240 p. (In Russian).
20. *Pravoslavnoe bogoslužhenie* [Orthodox worship]. Moscow, St. Philaret Orthodox Christian Institute Publ., 2010, 272 p. (In Russian).
21. Nikolaev E. *Voskresnye kanony utreni vos'miglasnye na russkom yazyke* [Sunday canons of eight-voiced matins in Russian]. St. Petersburg, 2010, 290 p. (In Russian).
22. Nikolaev E. *Kanony dvenadtsati prazdnikov na russkom yazyke* [Canons of the twelve holidays in Russian]. St. Petersburg, SRP "Pavel" VOG Publ., 2010, 240 p. (In Russian).
23. Sedakova O. A. *Mariiny slezy : kommentarii k pravoslavnomu bogoslužheniyu : poetika liturgicheskikh pesnopenii* [Mary's Tears: Comments on the Orthodox Divine Liturgy: poetics of liturgical chants]. Moscow, Blagochestie Publ., 2017, 164 p. (In Russian).
24. Khersonsky B. *Velikii pokayannyi kanon Andreya Kritskogo: poeticheskoe pereložhenie* [Great penitential canon of Andrew of Crete: poetic rendition]. Kyiv, Dukh i Litera, 2019, 60 p. (In Russian).
25. *Tri liturgii na russkom v perevode V. Sholokha* [Three liturgies in Russian translated by V. Sholokh]. *Sait Academia Premium for Researchers* [Academia Premium for Researchers Site]. (In Russian). Available at: <https://clck.ru/343Jp3> (accessed: 04.04.2023).
26. Adamenko V., Priest *Sluzhebnik na russkom yazyke. Sobranie Bozhestvennykh Liturgii, sovershaemykh Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkov'yu* [Service book in Russian. Collection of Divine Liturgies celebrated by the Orthodox Russian Church]. Nizhny Novgorod, Tipografiya Ispravtruddoma No. 1 Publ., 1924, 123 p. (In Russian).
27. *Bogoslužhebnye teksty i psalmy na russkom yazyke* [Liturgical texts and psalms in Russian]. Moscow, Probel-2000 Publ., 2016, 220 p. (In Russian).
28. *Sluzhebnik* [Prayer book]. Moscow, Publishing Council of the Russian Orthodox Church Publ., 2003, 464 p. (In Russian).

29. Hilarion (Alfeev), Metropolitan *Liturgiya: istoricheskii i bogoslovskii kommentarii k Liturgiyam Ioanna Zlatousto i Vasiliya Velikogo* [Liturgy: historical and theological commentary on the Liturgies of John Chrysostom and Basil the Great]. Moscow, Znanie Publ., 2019, 768 p. (In Russian).

30. Lossky V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church]. Sergiev Posad, Holy Trinity Sergius Lavra Publ., 2012, 586 p. (In Russian).

31. *Russkaya grammatika* [Russian grammar]. Moscow, Nauka Publ., 1980, 2 vols.

32. Semenov P. A. Nekotorye zakonomernosti semanticheskogo razvitiya obrazovaniy s prefiksom voz- (vos-) v literaturnom yazyke i narodnykh govorakh [Some regularities of the semantic development of formations with the prefix voz- (vos-) in the literary language and folk dialects]. *Slavyanskaya istoricheskaya leksikologiya i leksikografiya* [Slavic Historical Lexicology and Lexicography]. St. Petersburg, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences Publ., 2021, issue. 4, pp. 37–45. (In Russian). Available at: <https://shll.iling.spb.ru/ru/node/173> (accessed: 04.04.2023).

33. St. Basil the Great *Besedy na psalmy* [Conversations on the Psalms]. Moscow, Siberian Blagozvonitsa Publ., 2014, 432 p. (In Russian).

34. Liddell H. G., Scott R. Greek-English Lexicon. Oxford, Clarendon Press Publ., 1996, 2041 p. (In English).

35. Valgina N. S. *Sovremennyyi russkii yazyk. Sintaksis* [Modern Russian language. Syntax]. Moscow, Higher School Publ., 2003, 416 p. (In Russian).

36. Vissarion (Nechaev), Bishop *Tolkovanie paremii iz knigi proroka Daniila* [Interpretation of proverbs from the book of the prophet Daniel]. St. Petersburg, Izdanie knigotorgovtsha I. L. Tuzov Publ., 1894, 740 p. (In Russian).

37. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, Clarendon Press Publ., 1961, 1568 p. (In English).

Received 10 April 2023.

Reviewed 26 May 2023.

Accepted for press 07 July 2023.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научный журнал

**БОГОСЛОВСКИЙ СБОРНИК
ТАМБОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

№ 3 (24), 2023

Адрес редакции, издателя: 392000, Тамбовская обл.,
г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3

Телефон 8 (4752) 55-92-72

E-mail: tdsnauka@yandex.ru;

www.tamds.ru

Компьютерная верстка – **Е. В. Ермохина**

Корректор – **Е. Г. Ремизова**

Подписано в печать 30.08.2023 г. Дата выхода в свет 27.09.2023 г.

Формат 70х100 (1/16). Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 20,48. Тираж 500 экз. Заказ № 1271.

Отпечатано в обществе с ограниченной ответственностью

«Тамбовский полиграфический союз»

Юридический адрес типографии:

392008, Тамбовская обл., г. Тамбов, ул. Пензенская, д. 5-1

Тел. +7 900-499-48-88.

E-mail: info@tps68.ru <http://www.tps68.ru>

ISSN 2687-072X



9 772687 072007 >