



ТРУДЫ
Нижегородской
духовной семинарии

4 (29) 2025



Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р25-519-0443

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



Труды
Нижегородской
духовной
семинарии

4 (29) 2025

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

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

Зарегистрировавший орган — Управление Федеральной службы по надзору в сфере
связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

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

Редакционная коллегия

Главный редактор: **митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий** (Василий Тимофеевич Данилов), кандидат богословия.

Л. Е. Шапошников — доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *О. В. Париков* — доктор философских наук, профессор, Российский государственный университет правосудия (Москва); *Е. В. Плисов* — доктор филологических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *В. М. Строгецкий* — доктор исторических наук, профессор, Нижегородская духовная семинария; *Л. В. Софронова* — доктор исторических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *А. Л. Беглов* — доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН; *В. А. Малинин* — доктор педагогических наук, профессор, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *Н. Е. Архипова* — кандидат исторических наук, доцент, Волжский государственный университет водного транспорта (Нижний Новгород); *А. Н. Белецкий* — протоиерей, кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария; *А. А. Пешков* — кандидат богословия, кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; *Д. В. Красноперов* — иерей, кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария.

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии. 2025. – №4 (29). 256 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Научно-богословские статьи и доклады

БИБЛЕИСТИКА

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий

Какое место занимает Вознесение в евангельской истории?8

БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Василий Петрович Смагин

К юбилею Первого Вселенского Собора. Вера Никеи в современном социально-культурном контексте31

Диакон Андрей Кауров

Экзегетика русских богословов XI–XII вв.45

РЕЛИГИЯ И ПРАВО

Елизавета Алексеевна Селезнёва

Правовая защита культурного наследия в цифровую эпоху: вызовы и решения 52

Михаил Владимирович Вавилин

К вопросу об актуальности исследования соотношения категории «патриотизм» в российском законодательстве и документах Русской Православной Церкви 61

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Юрий Александрович Гуторов, священник Виктор Плаксин

Очерки древнегреческой танатологии: посмертие, суд, перевоплощение 72

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Протоиерей Андрей Юрьевич Милкин

Православие в Китае и советская дипломатия в 1917–1935 гг. 119

Монография

Алексей Адольфович Пешков

Универсальные основания православной этики 140

I

РАЗДЕЛ



**НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ
СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ**





БИБЛЕИСТИКА

УДК: 22.08

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий

Какое место занимает Вознесение в евангельской истории?



Аннотация: В статье представлено исследование вопроса о месте истории вознесения Господа Иисуса Христа в Евангелиях. Из четырех канонических Евангелий Вознесение описано только в двух, от Марка и Луки. И в обоих случаях содержащий рассказ о Вознесении фрагменты имеют серьезные текстуальные проблемы. На основании приведенных данных напрашивается вывод, что евангелисты в своих повествованиях событие Вознесения опустили, хотя приводят пророчества Спасителя о Своем восхождении на небо. Отсутствие рассказа о Вознесении



имеет отдельные причины в каждом из Евангелий. Рассказ о Вознесении в Евангелиях может считаться примером влияния Предания на Писание.

Ключевые слова: Вознесение, Воскресение, Евангелия, евангелисты, текст, текстуальная проблема.

Сведения об авторе: протоиерей Алексей Николаевич Белецкий — кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород).
Электронная почта: *belosvet-nn@yandex.ru*.

Archpriest Alexey Nikolaevich Beletsky

What is the significance of the Ascension in the Gospel story?

Abstract: The article presents a study of the place of the story of the Lord Jesus Christ's Ascension in the Gospels. Only two of the four canonical Gospels, Mark and Luke, describe the Ascension. In both cases, the passages containing the Ascension story have significant textual issues. The available data lead to the conclusion that the evangelists omitted the Ascension event in their accounts, although they include the Savior's prophecies about His ascension to heaven. The absence of the Ascension story has distinct reasons in each of the Gospels. The Ascension story in the Gospels can be considered an example of the influence of Tradition on Scripture.
Keywords: Ascension, Resurrection, Gospels, evangelists, text, textual problem.

About author: Archpriest Alexey Nikolaevich Beletsky is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Nizhny Novgorod, Russia).
E-mail: *belosvet-nn@yandex.ru*.



Вознесение Господа Иисуса Христа — важное смысловое событие евангельской истории и одно из фундаментальных истин христианского вероучения. Вознесением на небо заканчивается земная жизнь и служение Спасителя мира, и никакой иной итог Христианской Церкви даже не рассматривается. Воскресший Мессия не может оставаться в человеческом мире и продолжать Свое существование, как прежде. Онтологически преображенный в воскресении из мертвых Сын Божий стал Носителем «жизни будущего века», Личностью эсхатологического мира Божьего, грядущего в конце истории. Модус Его бытия оказался несовместим с духовным состоянием обычного мира людей, поэтому Он был вынужден его покинуть.

О Своем вознесении Он предупреждал заранее и к этому готовил Своих учеников. Достаточно вспомнить некоторые из Его предсказаний. В конце беседы о небесном хлебе, отвечая на ропот некоторых из последователей, Христос произнес: *«Это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего [туда], где был прежде?»* (Ин.6:61,62). Главные же указания на вознесение прозвучали во время Тайной вечери: *«В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И, когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я... Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам... Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу»* (Ин.14:2,3; 16:7,28). Вопреки ожиданиям апостолов Господь однозначно утверждал необходимость будущего расставания. В дальнейшем истина о вознесении Иисуса Христа прочно вошла в христианское вероучение и стала одним из догматов христологии. Христианский Символ веры (6 член) провозглашает: «Верую... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия,... восшедшего на Небеса, и сидящего одесную Отца».

Вознесение ознаменовало, во-первых, конец евангельской и начало апостольской истории. Оно явило новую славу Христа, особенно в глазах учеников, перед которыми Он прославился Своим воскресением. Подведя итог 40-дневному общению с апостолами о Царствии Божьем и об их предстоящем служении, прощание с Учителем вселило в них надежду на новое и чрезвычайное дарование от Бога, благодать Святого Духа. Взойдя на высоту Божества, превосходя ангельские



силы, Сын Божий максимально превознес и прославил Свою человеческую природу и вместе с этим «проложил путь», открыл возможность небесного прославления всем людям. Будучи Творцом и Владыкой Вселенной по Божеству, Он «заново» обрел это достоинство как Человек. Наконец, пребывание одесную Бога-Отца напоминает всем христианам о том, что у них есть небесный Ходатай о спасении и единый *«посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус»* (1Тим.2:5). Воистину во Христе верующие обрели больше, чем потеряли в Адаме¹. Вознесением завершается личная спасительная миссия Христа, но не ограничивается Его участие в судьбе мира и в жизни Его последователей.

Несмотря на видимое отсутствие, Господь остается со Своим народом, в Своей Церкви и во всем мире. Его действия невидимы, но ощутимы. Спаситель Лично и через Святого Духа руководит жизнью Церкви. Его призыв продолжает звучать среди людей, вырывая избранных из потока жизни. Его обнадеживающее и восхищающее присутствие чувствует верующее сердце. Христос одновременно вне и внутри материального бытия. И все это является результатом Его вознесения.

Вероятно, именно так, но более явственно присутствие Учителя после Его ухода переживали апостолы. Но при чтении новозаветных текстов возникает устойчивое впечатление, что Вознесение не получило должного внимания, как у христиан последующих поколений. И это вполне объяснимо, так как апостолы физически не могли описать все события, связанные с деятельностью Иисуса Христа: *«Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг»* (Ин.21:25). К тому же они не видели в этом ни смысла, ни нужды. А основное внимание уделили главному — искупительной смерти и спасительному воскресению Сына Божьего. Подробный анализ евангельского повествования на высоком богословском уровне стал уделом христианских мыслителей будущего. Но, так или иначе, с большой долей уверенности можно заявить, что история Вознесения — «не популярная» тема в Новом Завете.



КТО УМАЛЧИВАЕТ О ВОЗНЕСЕНИИ?

Что сказать, когда близкие ученики Иисуса Христа, свв. Матфей и Иоанн Богослов из двенадцати апостолов, запечатлев деяния и проповеди Учителя, заканчивают свои Евангелия не Вознесением, что было бы логично? Пытаясь донести до верующих самое главное из множества речей и высказываний, знамений и чудес Спасителя, они оставляют без внимания важную и решающую веху на Его земном пути — знамение восхождения на небо. По сути, они отказываются отвечать на вопрос, который мог возникнуть вполне естественно: если Христа нет перед нашими глазами, то где Он сейчас? Если предположить, что могло бы существовать лишь одно Евангелие, например, ап. Матфея или ап. Иоанна, или только эти два, то у Церкви не было бы достаточных аргументов в обосновании Вознесения. И целая ниша в христианской сотериологии осталась бы незаполненной. Пострадали бы представления об обожении, посредничестве, благодатном освящении, втором пришествии. Мог бы возникнуть целый ряд ошибочных мнений по поводу окончания исторической миссии Спасителя.

Говоря точнее, свв. евангелисты Матфей и Иоанн Богослов предлагают свои версии ответа на упомянутый вопрос.

ПОЧЕМУ СВ. ЕВАНГЕЛИСТ МАТФЕЙ НЕ ОПИСЫВАЕТ ВОЗНЕСЕНИЕ?

Как бы ни казался сюжет Евангелия от Матфея не завершенным, и концовка невыверенной, все-таки итог повествования соответствует его логике. Как известно, ап. Матфей адресует свое произведение иудео-христианам, пишет для иерусалимской общины учеников и описывает Господа Иисуса Христа с позиции обещанного пророками Мессии. Он приводит деятельность Господа в полное соответствие с ветхозаветными ожиданиями и требованиями. Этим объясняется подробное родословие в начале Евангелия, соответствующий подбор фактов и постоянные ссылки на пророческие слова, осуществление которых он видит в жизни Христа. Он говорит о Господе как о новом



Законодателем, подобном Моисею, но превосходящем последнего, так как Его учение более универсально и предназначено не только для иудеев, но обращено ко всем народам. Почти все описываемые события, согласно ап. Матфею, предсказаны пророками и находят отголосок в мессианских ожиданиях евреев. Кроме Вознесения. Кто из пророков говорит, что Мессия должен уйти обратно к Богу? Или где в Писании идет речь о том, что приход Мессии и наступление Царства Божьего произойдет в два этапа? Все мессианские пророчества прямо заявляют о наступлении Царства Божьего сразу и во всей полноте. И адресаты первого Евангелия об этом знают и ждут исполнения этого от Иисуса Христа, о Котором как о Мессии пишет ап. Матфей.

Если обратиться к православному богослужению и взглянуть на паремии праздника Вознесения Господа нашего Иисуса Христа, подобранные из книг пророков Исайи (2:2–3; 62:10–12, 63:1–3, 7–9) и Захарии (14:1, 4, 8–11), то можно обнаружить, что они говорят только о «горе Господней», об окончательном воцарении Бога Израилева или Мессии над Своим народом и о распространении Его власти на весь мир. Единственный стих, в котором встречается «вознесение» (Зах.14:10), имеет разночтения и в целом говорит о «возвышении» или «прославлении» Бога Израилева или места Его пребывания². Интересно, что слово «возноситься» в отношении к Богу имеется только в церковно-славянском тексте, в отличие от Септуагинты, где в принципе эта фраза отсутствует³. Вероятно, она была позаимствована из Вульгаты, где говорится о возвышении и утверждении израильских земель⁴.

Евангелист Матфей не находит для вознесения Господа на небо необходимого подтверждения в пророческих книгах, поэтому, как кажется, решает переосмыслить событие. Примечательно, что и воскресение Христа из мертвых также не сопровождается ветхозаветными комментариями. Но оно поистине стало новым и поразительным откровением, которое обусловило собой все содержание веры Христовой. И, самое главное, оно вернуло Учителя Его ученикам, а также дало надежду на устройство Царства Божьего на земле. В этой связи Вознесение эту надежду, если не рушит, то точно не поддерживает.

Ап. Матфей описывает последнюю сцену своего Евангелия (28:16–20) в тех же чертах, что и событие Вознесения, как оно известно из книги Деяний (1:4–12): Христос поднимается с учениками на гору,



заявляет о Своей полной власти в мире земном и небесном, завещает им проповедовать Его учение во всех народах и крестить. И... обещает пребывать с ними навсегда.

Этот отрывок представляет собой отличный по жанру и содержанию фрагмент, названный «Завещанием Иисуса Христа». Многие исследователи видят в нем кульминацию всего Евангелия, так как он суммирует главные идеи книги в их значении для Церкви. В нем находят окончательное подтверждение сделанные евангелистом акценты. Иисус Христос является ученикам в Галилее, откуда Он начал Свою проповедь. Апостолы встречают Его на горе, и горы часто упоминаются в тексте: место учения, место теофании, место молитвы, место казни. Он заявляет о Своей власти, и это перекликается с ранее приведенным утверждением: *«Все предано Мне Отцем Моим» (Мф.11:27)*. Заповедь учить народы отсылает к обучению самих апостолов и отменяет прежнее ограничение проповеди Израилем (10:5,6). И, наконец, уверение *«Я с вами во все дни до скончания века»* прекрасно сочетается с приведенным в начале комментарием: *«А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог» (Мф.1:22, 23)*. Если Бог со Своим народом, то это навсегда. Если Христос — «Эммануил», то Он не оставит мир. «Если последние слова Иисуса в Евангелии от Иоанна говорят о существовании общины вплоть до славной парусии Иисуса, то последние слова Иисуса в Евангелии от Матфея говорят о Его постоянном присутствии в общине»⁵.

После приведенного в конце обещания быть всегда вместе, было бы нелогичным рассказывать об уходе на небо. Возможно, любовь к Учителю и желание знать, что Он рядом, не позволяли говорить о расставании. Но, самое главное, понимание Церкви как невидимого Царства Божьего на земле, которое существует параллельно земной реальности и в ней самой, является, вероятно, главной причиной умолчания о Вознесении. Духовная природа Царства и его ненавязчивое влияние определили характер присутствия Главы Церкви в человеческом мире. Воскресший из мертвых Господь появлялся и исчезал, где и когда хотел, и таким поведением можно было бы объяснить Его видимое отсутствие.



Ап. Матфей сознательно идет на этот шаг, опуская описание Вознесения. Его намерение подчеркивается очевидным противоречием с пророчествами Христа о Своем втором пришествии. Предсказывая дальнейшую судьбу Иерусалима и всего человечества, Он говорит: *«И тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою»* (Мф.24:30). Если фразу *«так будет и пришествие Сына Человеческого»* еще можно истолковать в смысле неожиданного появления на глазах у всех людей мира, то упоминание об облаках явно свидетельствует об уходе Спасителя на небо до определенного времени. В этой связи становится понятной важность для ап. Матфея следующей по тексту фразы: *«Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет»* (Мф.24:34). То есть не имеет значения, вознесся Христос или нет. Можно считать, что Он ушел на небо, можно убеждать, что остался на земле. Все равно в скором времени Он явится, и Царство Божье утвердится в мире.

ПОЧЕМУ ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА БОГОСЛОВА НЕ ЗАКАНЧИВАЕТСЯ ВОЗНЕСЕНИЕМ?

Концовка Евангелия от Иоанна Богослова тоже кажется логически незавершенной. Явившись после Воскресения Своим ученикам на Генисаретском озере, Господь подтверждает, что Он их не бросил, и зовет следовать за Ним. По-видимому, сцена заканчивается ничем. Тогда как предыдущие события указывают на завершение. Повествование об удостоверении ап. Фомы вносит подробности и является сильнейшим аргументом в истории Воскресения. Рассказ о прощении ап. Петра предоставляет недостающий элемент в картину его отречения, описанную у всех синоптиков. Наконец, созерцание того, как Слово, Которое «стало плотью», возвращается к Богу, у Которого Оно было «в начале», гармонично сочеталось бы с прологом четвертого Евангелия. К тому же именно в этом священном тексте обнаруживается большая часть указаний на Вознесение по сравнению с другими Евангелиями.

Завершение повествования об Учителе Его любимого ученика представляется уместным и логичным, если учитывать замысел



и главный мотив автора. Они становятся очевидными в известном соборном послании ап. Иоанна. Ведущей идеей своего возвышенного обращения к христианам он сделал представление о жизни с Богом. Именно ей подчинены все темы его размышлений и созерцаний. *«О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом»* (1Ин.1:1–3). Тесно связанное с посланием Евангелие, по сути, раскрывает в подробностях историю «Слова жизни» на земле: Кто Оно на самом деле, откуда Оно пришло, и что Оно принесло людям. Жизнь с Богом — главный дар Сына Божьего человечеству. Через Себя Он передает этот дар Своим последователям. И каждый верующий человек может приобщиться к жизни с Богом в Иисусе Христе. Из такого положения следует логичный вывод — Слово принесло жизнь не для того, чтобы покинуть землю, поэтому упоминание о Вознесении излишне и противоречит главной идее Евангелия от Иоанна.

Такой вывод напрашивается при чтении эпилога Евангелия с точки зрения его пролога. Вырисовывается живописная картина. Христос зовет ап. Петра следовать за Ним и вместе с ним остальных учеников. И на фоне восходящего солнца вереница людей во главе с Учителем удаляется от берега Тивериадского моря, беседуя о чем-то оживленно. Апостолам хорошо с Учителем, они чувствуют мир и покой. И так идут они по всей земле, среди всех народов, проповедуя Евангелие и приглашая всех людей следовать с ними за «Словом жизни». Другими словами, Евангелие как бы не имеет смыслового завершения и заканчивается троеточием. Далее может быть вписана духовная судьба каждого христианина в его следовании за Христом.

Таким образом, сюжетные линии и основные идеи Евангелий от Матфея и Иоанна Богослова не предполагают повествования о Вознесении, несмотря на упоминания об этом и предполагающие его факты.



ГДЕ ПРЕДСТАВЛЕН РАССКАЗ О ВОЗНЕСЕНИИ?

Рассказ о Вознесении присутствует в Евангелиях от Марка и Луки. Этим событием оканчиваются повествования этих евангелистов. Триумфальная тональность истории воскресения Иисуса Христа получает продолжение в незамедлительно следующем восхождении Его на небо. Мессия — абсолютный Победитель, Который покидает этот мир и передает эстафету проповеди Своим последователям, наделив их духовными полномочиями и могуществом. В то же время в новозаветной текстологии с эпилогами Евангелий от Марка и Луки связаны некоторые проблемы.

ТАК КАК ЖЕ СВ. АПОСТОЛ МАРК ЗАВЕРШАЕТ СВОЕ ЕВАНГЕЛИЕ?

Общепринятый конечный отрывок Евангелия от Марка 16:9–20, в котором говорится о Вознесении, во многих греческих рукописях и в целом ряде древних переводов отсутствует или представлен в иной форме. В общей сложности в древних списках имеется четыре варианта концовки этой книги⁶.

«Краткое окончание» на стихе *«И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись»* (Мк.16:8). В такой редакции Евангелие от Марка представлено в Синайском (Ⲭ) и Ватиканском (В) кодексах IV в., в старолатинской рукописи k, Синайско-сирийском переводе, в некоторых рукописях армянского, грузинского и эфиопского переводов. В этом изложении Евангелие толковали пресвитер Климент Александрийский и Ориген. Такую концовку считали оригинальной и подлинной епископ Евсевий Кесарийский и свт. Григорий Нисский. Блж. Иероним Стридонский на вопрос о различии свидетельств апп. Матфея и Марка о времени воскресения Христа отвечает: «Вопрос этот разрешается двояко: или так, что не принимаем свидетельства Марка, которое сообщается в редких Евангелиях, тогда как почти все греческие экземпляры этого отделения в конце не имеют, в особенности, когда они повествуют по-видимому



отличное и противоречащее прочим евангелистам. Или должно отвечать так, что тот и другой евангелисты говорили истину...»⁷.

«Промежуточное окончание» — поздняя приписка, которая доводит повествование до логического завершения: «Но они вкратце пересказали Петру и бывшим с ним все, что им было сказано. После этого сам Иисус послал их проповедовать от востока до запада священную и бессмертную весть о вечном спасении». С такой концовкой Евангелие от Марка обнаружено в кодексах Бератском (Ф) VI в. и Королевском (L) VIII в., некоторых унциальных рукописях VII–IX вв., равно как и в нескольких минускульных манускриптах IX в., и некоторых древних сирийских, коптских и эфиопских переводах.

«Пространное окончание» — в настоящее время общепринятый эпилог Евангелия от Марка 16:9–20. С этой концовкой оно встречается в таких авторитетных кодексах, как Александрийский (A), Ефремовский (C) и Безы (D) V в., а также в большинстве поздних унциалов, в большом количестве минускулов, в Вульгате и большинстве старолатинских переводов, в некоторых древних сирийских и коптских переводах. Такое окончание было известно мч. Иустину Философу и его ученику Татиану, автору «Диатессарона». Сщмч. Ириней Лионский в своем главном труде отметил: «В конце Евангелия Марк говорит: „Итак, Господь, после беседования с ними, вознесся на небеса и сидит одесную Бога“ (Мк. 16, 19), подтверждая сказанное пророком: „Господь сказал Господу моему: сиди по правую сторону Меня, пока я сделаю врагов Твоих подножием ног Твоих“ (Пс. 109, 1)»⁸.

В то же время эпилог Мк.16:9–20 отличается по стилю и лексике от основного текста Евангелия. В нем имеется целый ряд слов, которые не встречаются в других главах. По содержанию отрывок являет собой первый и древнейший пример «евангельской гармонизации». В нем представлен краткий пересказ случаев явления воскресшего Христа, изложенных в других Евангелиях. Однако «в любом случае каноничность эпилога Евангелия от Марка (16:9–20) никем не ставится под сомнение. По всей видимости, эти стихи очень рано были добавлены к тексту Евангелия либо самим евангелистом Марком, либо другим членом Церкви»⁹.

«Расширенное пространное окончание» — общепринятая концовка Евангелия от Марка с добавлениями между стихами 14 и 15.



Она существовала в греческих списках IV–V вв. Однако вскоре вышла из практики переписывания. После открытия кодекса W (V в.) в начале XX века греческий текст этого расширенного отрывка оказался в распоряжении ученых.

Так как же все-таки ап. Марк закончил свое Евангелие? К сожалению, на этот вопрос ответа нет. Вероятно, ни одна из перечисленных концовок не представляет собой того, что ап. Марк изначально записал или намеревался написать в конце своего повествования. Возможно оригинальный эпилог был утерян, или что-то помешало автору довести рассказ до логического конца, например, мученическая смерть.

Хотя трудно представить, что Благая весть должна заканчиваться словами о страхе и нежелании свидетельниц Воскресения кому-либо об этом рассказывать (16:8), все-таки даже такое окончание может иметь объяснение. Отсутствие эпилога соответствует началу повествования, в котором не имеется пролога. В отличие от ап. Марка, другие евангелисты обязательно делают вступление, в котором излагают предварительные сведения о главном Герое. Ап. Матфей приводит родословную Иисуса Христа, ап. Лука начинает с обращения к адресату и рождения Претечи, ап. Иоанн Богослов говорит о небесном происхождении «Слова, ставшего плотью». Поэтому все эти Евангелия являются в большей или меньшей степени произведениями автономными и самодостаточными.

Тогда как ап. Марк начинает рассказ резко, сразу с крещения Спасителя, и завершает его самым неожиданным образом. Его Евангелие представляется писанием не самостоятельным и в большой мере «контекстным». Оно требует обязательного предварительного устного знакомства с Личностью Иисуса Христа и итогового свидетельства о Его действительном Воскресении. То есть, по сути, ориентировано на совместное чтение в общине. В таком виде оно может существовать только в контексте устной проповеди или в ряду других более полных Евангелий, как в установившемся каноне Нового Завета. Именно этим объясняется тот факт, что «многие в Древней Церкви чувствовали, что это не полный текст Евангелия и пытались разными способами добавить более или менее подходящее окончание»¹⁰. И недаром в богослужебном календаре Христианской Церкви Евангелие от Марка получило последнее место и читается в конце литургического года,



когда все верующие в ходе воскресных служб и годовых праздников уже знакомы со всем евангельским материалом.

Что Евангелие от Луки говорит о Вознесении?

Эпилог Евангелия от Луки также имеет разночтения, которые ставят под сомнение оригинальность рассказа о вознесении Господа Иисуса Христа. В таких авторитетных рукописях, как кодексы Синайский (Ⲭ), Александрийский (A) и Безы (D), в 24:51 отсутствует фраза «возноситься на небо», и стих заканчивается словами «стал отдаляться от них» (διέστη ἄπ' αὐτῶν), что можно истолковать как исчезновение, становиться невидимым. Нечто подобное встречается в книге Деяний святых апостолов того же кодекса Безы, где ключевой стих о Вознесении (1:9) значительно отличен и звучит: «И когда Он это сказал, облако скрыло Его, и Он был взят от их глаз» (καὶ τα εἶποντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπεβάλεν αὐτὸν καὶ ἀπῆρθη ἀπο οφθαλμῶν αὐτῶν). То есть оба прямых повествования о Вознесении в западной редакции книг ап. Луки изменены таким образом, что их можно прочитать в совершенно ином смысле. В них опущены соответствующие глаголы «возноситься» (ἀνεφέρετο) и «поднялся» (ἐπήρθη), вследствие чего трансформируется не только историческое, но и богословское значение отрывка. «Изменения в обоих текстах могут быть проявлением одной и той же тенденции: убрать описание вознесения Иисуса на небо и заменить его рассказом об удалении из поля зрения учеников. В таком случае можно предположить, что редактор «западного» текста был движим соображениями доктринального порядка и устранил из текста, насколько это было возможно, упоминания о телесном вознесении Иисуса»¹¹.

Для такого серьезного шага можно определить несколько причин. Эллинистическая форма глагольной конструкции «был вознесен» (ἀνελημφθη) в сочетании «на небо» в древности могло означать «он умер, взят от нас, он на небе». Поэтому у античного читателя могло появиться представление, что в конце Евангелия и в начале Деяний речь идет не о вознесении, а о смерти Христа. Такое впечатление коренным образом противоречит главному итогу жизни Иисуса Христа и центральной идее Благой Вести и веры — Христос воскрес навсегда,



смерть больше не имеет над Ним власти. К тому же описание самого события в книге Деяний, приведенные на ее страницах проповеди апостолов и весь контекст повествования говорят именно о Вознесении.

Другая причина сокрытия факта Вознесения лежит в том, что в других Евангелиях рассказ о нем отсутствует. Некий переписчик видел это и догадывался о мотиве умолчания. И в результате последовал тому же примеру: утверждать продолжающееся пребывание Господа в спасенном Им мире. Однако при более глубоком анализе текста может быть выявлена позиция, которая проливает свет на разницу повествования о Вознесении. Такое понимание суммирует профессор Фрибургского университета Томас Шумахер в своей статье «Рассказы Луки о Вознесении (Лк.24:50–53, Деян.1:9–11): их повествовательная функция и богословская роль в корпусе Луки»¹².

Как известно, обе священные книги ап. Луки связаны между собой не только адресатом, «достопочтенным Феофилом», но и рассказом о вознесении Господа Иисуса Христа, как переходом от одной книги к другой. Вознесением он заканчивает свое Евангелие («И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо (ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν)» Лк.24:51), и им же начинает книгу Деяний святых апостолов («Сказав сие, Он поднялся (ἐπήρθη) в глазах их, и облако взяло Его из вида их» Деян.1:9). Связующее значение этой «перемычки» подтверждается самим автором: «Первую книгу написал я [к тебе], Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся (ἀνελήμφθη), дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал, которым и явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божиим» (Деян.1:1–3). То есть Евангелие повествует «от начала» до Вознесения, и Христос дал «Святым Духом повеления Апостолам» в течение сорока дней после Своего воскресения. Таков традиционный смысл этого отрывка.

Расхождения в описании Вознесения в том и другом случае вполне объяснимы сюжетной линией и намерениями священного автора. Ап. Лука, кратко упомянув о вознесении Иисуса Христа, хотел, вероятно, подвести итог Его земной истории, и планировал более подробно рассказать об этом в своей второй книге. Всеми исследователями отмечается довольно высокий литературный уровень работ ап. Луки,



который не просто занимался хронологией событий, а осмыслял подход к изложению, выстраивал сюжетную линию и подбирал соответствующий материал¹³.

В данных отрывках для обозначения Вознесения ап. Лука использует глаголы «ἀναφέρω» («поднимать», «возносить», «относить вверх»), «ἀναπείρθω» («поднимать», «двигать вверх») и «ἀναλαμβάνω» («брать», «поднимать», «принимать», «воспринимать», «захватывать»). Интерес вызывает именно третий глагол и его форма существительного имени «ἀνάληψις» («взятие», «подъем», «принятие»), от которых зависит текстуальная проблема первых двух. Глагол «ἀναλαμβάνω» ап. Лука использует только в книге Деяний. Как в античной классической литературе и в Септуагинте, он, в первую очередь, вкладывает в него значение «брать что-либо в руки или куда-либо» (7:43; 20:13, 14; 23:31). В сочетании с фразой «εἰς τὸν οὐρανόν» («на небо»), «ἀπὸ τῆς γῆς» («от земли») он описывает процесс «вознесения на небо» (1:11, 10:16). И лишь в 1:2 и 1:22 этот глагол традиционно играет роль «технического термина» Вознесения.

Однако производное существительное «ἀνάληψις», употребленное в Евангелии («Когда же приближались дни взятия (ἀνάληψεως) Его [от мира], Он восхотел идти в Иерусалим» Лк.9:51), открывает новый смысл глагола «ἀναλαμβάνω». Свт. Кирилл Александрийский толкует этот стих: «Он пришел в Иерусалим как раз в то время, когда Его страдания были уже близко. Наступало время Его поражения книжниками и фарисеями и страдания от их насильственных и злых намерений»¹⁴. Блж. Иероним Стридонский по этому поводу говорит: «Спеша в Иерусалим, чтобы наступило наконец время взятия его (от мира), чтобы праздновать пасху, о которой сказал: *очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания* (Лк. 22:15), чтобы пить чашу, о которой говорит: *неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец* (Ин. 18:11), и все учение свое подтвердит крестом, сообразно написанному: *когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе* (Ин. 12:32)»¹⁵. Блж. Феофилакт Болгарский добавляет: «Настало время, в которое нужно было уже Ему претерпеть за нас спасительное страдание и потом вознестись на небо и совоссесть с Богом и Отцом»¹⁶. Евфимий Зигабен соглашается: «Днями взятия Его он называет время, определенное для Его вознесения от земли на небо. Ибо приближалось уже и убийство Его,



и воскресение, и вознесение»¹⁷. Еп. Михаил (Лузин) уточняет: «Этим выражением евангелист обозначает начало последнего пришествия Господа из Галилеи в Иерусалим, на последнюю во время Его общественного служения Пасху, когда Он пострадал и умер»¹⁸. В Толковой Библии отмечается: «Слово „взятие“ (ἀνάληψις) употреблено только в этом одном месте, но в последующей письменности оно ясно означает вознесение Иисуса Христа на небо. Таким образом, евангелист Лука начинает здесь историю путешествия Христа из Галилеи в Иерусалим на Пасху страданий»¹⁹. Как видно, общее мнение таково, что «ἀνάληψις» предполагает, в первую очередь, грядущие страдания Спасителя. То есть «взятие от мира» обозначает смерть. И лишь поздние толкователи дополняют его смысл идеей Вознесения.

Такое понимание соответствует словам Христа о Своей будущности: «Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Лк.13:33). В полной мере смысл Своего шествия в Иерусалим Он выразил накануне вступления в столицу: «Отозвав же двенадцать учеников Своих, сказал им: вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится все, написанное через пророков о Сыне Человеческом, ибо предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его, и будут бить, и убьют Его: и в третий день воскреснет» (Лк.18:31–33). В этом отрывке Господь в подробностях предсказывает то, что с Ним произойдет. И среди всего перечисленного отсутствует Вознесение.

Восхождение на небо произошло вне Иерусалима. Около Вифании, как отмечает Евангелие от Луки (24:50), и на горе Елеон, как уточняет книга Деяний (1:12). К тому же, как показано выше, ап. Лука, когда говорит о Вознесении, всегда использует связку «на небо». Это еще раз доказывает, что «ἀνάληψις» («взятие») служит аналогом «смерти», а «ἀναλαμβάνω» может значить «взять от мира» или «умереть», «погибнуть».

Экспериментальным путем вкладывая новый смысл в производный от «ἀναλαμβάνω» глагол «ἀνελήμφθη», можно получить новое прочтение в соответствующих стихах книги Деяний. Деян.1:1–3: «Первую книгу написал я [к тебе], Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он был взят (страдал и умер), дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал, которым и явил



Себя живым, по страданию Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божиим». Другими словами, Евангелие передает рассказ «от начала» до момента искупительной смерти, когда Христос в течение трех с половиной лет учил «Святым Духом» апостолов, которым также являлся Воскресшим из мертвых в течение 40 дней. В противном случае, в традиционном прочтении временные указания «до Вознесения», а затем «после Воскресения» накладываются один на другой и являются избыточными. Подобным образом дублируют друг друга «повеления апостолам» и «беседы о Царстве Божьем».

И Деян.1:21, 22: *«Итак надобно, чтобы один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он был взят (страдал и умер) от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его». То есть кандидат на место 12-го апостола должен соответствовать требованиям: 1) пребывание с Христом от момента Крещения на Иордане до Его искупительной смерти; 2) быть свидетелем Его воскресения из мертвых. В противном случае пребывание с Христом от Крещения до Вознесения уже предполагает второе условие — свидетельство Воскресения.*

В обоих случаях становится очевидным то, что в новом прочтении фрагменты приобретают логическую последовательность, а отдельные выражения — более подходящий смысл. И в таком контексте напрашивается вывод, что «перемычка» обеих книг ап. Луки (Деян.1:1–3) может таковой и не являться. Допустимо, что апостол планировал описать Вознесение только в книге Деяний, поэтому Евангелие окончил на явлениях воскресшего Христа. Следовательно, краткая концовка Евангелия, без упоминания Вознесения, вполне приемлема и с ней необходимо считаться.

Более того, появляется возможность объяснить, как возник пространственный вариант концовки первой книги ап. Луки. Со временем прежние значения слов заменяются новыми. Пока слова «ἀναλαβῆς» и «ἀνάληψις» не заняли определенного места в христианской религиозной терминологии, они в контексте Вознесения требовали семантического уточнения дополнениями «εἰς τὸν οὐρανόν», «ἀπὸ τῆς γῆς». Но как только они приобрели статус технического термина,



так сразу стали соотноситься не со смертью Христа, а Его вознесением. «Это привело и к возникновению нового текстуального варианта в конце самого Евангелия от Луки. В Лк.24:51 было вставлено упоминание Вознесения, чтобы лучше состыковать Евангелие с Деяниями. Так возникла пространная версия, а с ней и два рассказа о Вознесении»²⁰.

Наряду с проблемой эпилога Евангелия от Марка такой взгляд на окончание Евангелия от Луки приемлем и довольно логичен. Но одновременно с принятием этого заключения дальнейшие рассуждения подходят к неминуемому итогу — признанию того, что никто из евангелистов не говорит о Вознесении. Сам собой напрашивается вывод: история Вознесения «навязана» или «внесена» в Евангелие Церковью для оправдания её веры в то, что миссия Христа не ограничилась лишь искуплением, но завершилась полным обожением, введением Человека во внутритроичную жизнь со всеми благими последствиями для верующих. Данная тема показывает пример того, как Предание «корректирует» Писание.

Даже если признать, что евангелисты сознательно уклонились от описания Вознесения, все равно новозаветное писание признает его факт. Главным образом, о вознесении Иисуса Христа на небо свидетельствует книга Деяний святых апостолов. В ней описывается сцена прощания Спасителя с апостолами и Его восхождение ввысь (1:9–11). Пусть кодекс Безы и ему подобные и опускают прямое указание на подъем в небеса, все-таки даже в этой рукописи присутствуют слова явившихся ангелов, описывающие процесс: «*Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо*» (ουτος ο ιησους ο αναλημφθεις αφ υμων ουτως ελευσεται ου τροπον εθεασθε αυτον πορευομενον εις τον ουρανου).

Ап. Петр, по свидетельству книги Деяний, дважды упоминает о Вознесении. В день Пятидесятницы он завершает свою речь, приведшую к образованию первой христианской общины, словами: «*Итак Он, быв вознесен десницею Божиєю и приняв от Отца обетование Святаго Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите*» (2:33). Проповедуя в притворе Соломона Иерусалимского храма, он подчеркивает провиденциальность Вознесения: «*Да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было*



принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (3:20,21).

В дальнейшем истина вознесения Иисуса Христа на небо получила подтверждение и развитие в апостольских посланиях (см. 1Пт.3:22, Еф.1:20–23). А праздник Вознесения Господня стал одним из величайших в богослужебной традиции Христианской Церкви.

Список использованной литературы

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М.: РБО, 2009–2030 с.
2. Nestle — Aland. Novum Testamentum Graece. The scholarly edition of the Greek New Testament. 28th Revised Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. Münster/ Westphalia.
3. Иероним Стридонский, блж. Творения. Том 3. — Киев, 1880. — 413 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Одиннадцать бесед св. Иоанна Златоуста // Творения. Т.12. Книга 1. — Спб., 1906. — С. 282–357.
5. Иринеи Лионский, смчч. Против ересей. — Спб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. — 672 с.
6. Кирилл Александрийский, свт. Комментарии на Евангелие от Луки, 56 [Электронный ресурс] // «Экзегетъ. Библия и толкования» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-luki/glava-9/stih-51/>
7. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 3-х томах. — Киев: Изд. Киево-Печерской Лавры, 2006. — 602 с.
8. Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие от Луки [Электронный ресурс] // «Экзегетъ. Библия и толкования» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-luki/glava-9/stih-51/>
9. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией проф. А. П. Лопухина. В 7 томах. — М.: Даръ, 2009. — 1221 с.
10. Михаил (Лузин), еп. Толковое Евангелие (в 3-х томах). Книга вторая. Евангелие от Марка и Луки. — М., 1871. — 622 с.
11. Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009–366 с.
12. Левинская И. А. Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. — М.: Библиско-богословский институт имени св. апостола Андрея, 1999. — 308 с.



13. *Мецгер Брюс*. Толкование на группу стихов Мк.16:9 [Электронный ресурс] // «Экзегетъ. Библия и толкования» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-marka/glava-16/stih-9/brus-mecger/>
14. «История и теология в евангельских повествованиях». Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. — М.: Издательский дом «Познание», 2018. — 628 с.
15. *Маречек Петр, проф.* Функция и значение Мф.28:16–20 // «История и теология в евангельских повествованиях». Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. — М.: Издательский дом «Познание», 2018. — С. 154–170.
16. *Шумахер Томас, проф.* «Рассказы Луки о Вознесении (Лк.24:50–53, Деян.1:9–11): их повествовательная функция и богословская роль в корпусе Луки» // «История и теология в евангельских повествованиях». Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. — М.: Издательский дом «Познание», 2018. — С. 266–283.

Sources and literature

1. Bibliya. Svyashchennoe Pisanie Vetkhogo i Novogo Zaveta. — М.: RBO, 2009–2030 s.
2. *Nestle — Aland*. Novum Testamentum Graece. The scholarly edition of the Greek New Testament. 28th Revised Edition. Deutshe Bibelgesellschaft. Munster/ Westphalia.
3. *Ieronim Stridonġkij, blzh.* Tvoreniya. Tom 3. — Kiev, 1880. — 413 s.
4. *Ioann Zlatouġt, svt.* Odinnadzat` besed sv. Ioanna Zlatouġta // Tvoreniya. T.12. Kniga 1. — Spb., 1906. — S. 282–357.
5. *Irinej Lionġkij, sġhmġh.* Protiv eresej. — Spb.: «Izdatel`stvo Olega Aby`shko», 2008. — 672 s.
6. *Kirill Aleksandriġskij, svt.* Kommentarii na Evangelie ot Luki, 56 [E`lektronny`j resurs] // «E`kzeget`. Bibliya i tolkovaniya» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-luki/glava-9/stih-51/>
7. *Feofilakt Bolgarġkij, blzh.* Blagoveġnik. V 3-x tomax. — Kiev: Izd. Kievo-Pecherskoj Lavry`, 2006. — 602 s.
8. *Evfimij Zigaben.* Tolkovanie na Evangelie ot Luki [Ehlektronnyj resurs] // «Ehkzeget". Bibliya i tolkovaniYA» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-luki/glava-9/stih-51/>
9. Tolkovaya Bibliya, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniya Vetxogo i Novogo Zaveta pod redakciej prof. A. P. Lopuxina. V 7 tomax. — М.: Dar`, 2009. — 1221 s.



10. *Mixail (Luzin), ep.* Tolkovoe Evangelie (v 3-x tomah). Kniga vtoraya. Evangelie ot Marka i Luki. — M., 1871. — 622 s.
11. *Karavidopulos I.* Vvedenie v Novy`j Zavet. — M.: Izd-vo PSTGU, 2009—366 s.
12. *Levin'skaya I. A.* Deyaniya apostofov. Istoriko-filologicheskij kommentarij. Glavy I—VIII. — M.: Biblejsko-bogoslovskij inštitut imeni sv. apoštola Andrey, 1999. — 308 s.
13. *Meczger Bryus.* Tolkovanie na gruppu stixov Mk.16:9 [E`lektronny`j resurs] // «E`kzeget`. Bibliya i tolkovaniya» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-marka/glava-16/stih-9/brus-meczger/>
14. «Istoriya i teologiya v evangel`skix poveštvovaniyax». Materialy` sed`mogo sovmešt'nogo simpoziuma vošt'chnoevropejskix i zapadny`x issledovatelej Novogo Zaveta. — M.: Izdatel`skij dom «Poznanie», 2018. — 628 s.
15. *Marešbek Petr, prof.* Funkciya i znachenie Mf.28:16–20 // «Istoriya i teologiya v evangel`skix poveštvovaniyax». Materialy` sed`mogo sovmešt'nogo simpoziuma vošt'chnoevropejskix i zapadny`x issledovatelej Novogo Zaveta. — M.: Izdatel`skij dom «Poznanie», 2018. — S. 154–170.
16. *Shumaxer Tomas, prof.* «Rasskazy` Luki o Voznesenii (Lk.24:50–53, Deyan.1:9–11): ix poveštvovatel`naya funkciya i bogoslovskaya rol` v korpuse Luki» // «Istoriya i teologiya v evangel`skix poveštvovaniyax». Materialy` sed`mogo sovmešt'nogo simpoziuma vošt'chnoevropejskix i zapadny`x issledovatelej Novogo Zaveta. — M.: Izdatel`skij dom «Poznanie», 2018. — S. 266–283.

Примечания и библиографические ссылки

1. «Ведь обычай у Бога таков, что когда теряем что-либо через нерадение, Он, всё делая и предпринимая, не прежде перестаёт, как приведёт нас к ещё большему, чем то, что мы потеряли; это именно тогда и случилось. Мы потеряли Рай, и получили Небо...» — Иоанн Златоуст, свт. Одиннадцать бесед св. Иоанна Златоуста. Беседа 3 // Творения. Т.12. Книга 1. — Спб., 1906. — С. 297.
2. «И будет Господь в Царя по всей земли: в день он будет Господь один, и имя Его едино, обходя всю землю и пустыню, от Гаваи и до Реммона, на юг Иерусалиму: и вознесется на месте и пребудет от врат Вениаминых до места врат первых, даже до врат угловых и до столпа Анамеиля и до подточилия царева» (Зах.14:9,10).
3. «καὶ ἔσται κύριος εἰς βασιλέα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν· ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται κύριος εἰς καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἕν. κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν καὶ τὴν ἔρημον ἀπὸ Γαβὲ ἕως Ρεμμῶν κατὰ νότον Ἱερουσαλὴμ· Ραμα δὲ ἐπὶ τόπου μενεὶ ἀπὸ τῆς πύλης Βενιαμὴν ἕως τοῦ τόπου τῆς πύλης τῆς



πρώτης, ἕως τῆς πύλης τῶν γωνιῶν καὶ ἕως τοῦ πύργου Ἀνανεηλ, ἕως τῶν ὑποληνίων τοῦ βασιλέως» (Зах.14:9,10).

4. «Et erit Dominus rex super omnem terram: in die illa erit Dominus unus, et erit nomen eius unum. Et revertetur omnis terra in desertum, a Gabaa usque ad Remmon ad austrum Ierusalem, quae exaltabitur et habitabitur in loco suo, a porta Benjamin usque ad locum portae Prioris, et usque ad portam Angulorum, et a turre Hananeel usque ad Torcularia regis» (Зах.14:9,10).
5. *Маречек Петр, проф.* Функция и значение Мф.28:16–20 // «История и теология в евангельских повествованиях». Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. — М.: Издательский дом «Познание», 2018. — С. 170.
6. *Мецгер Брюс.* Толкование на группу стихов Мк.16:9 [Электронный ресурс] // «Экзегетъ. Библия и толкования» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-marka/glava-16/stih-9/brus-mecger/>
7. *Иероним Стридонский, блж.* Письмо 96, к Гебидии // Творения. В 17 томах. Том 3. — Киев, 1880. — С. 139.
8. *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Книга III, 10, 6. — Спб.: издательство Олега Абышко, 2008. — С. 245.
9. *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009 — С. 118.
10. *Мецгер Брюс.* Толкование на группу стихов Мк.16:9 [Электронный ресурс] // «Экзегетъ. Библия и толкования» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-marka/glava-16/stih-9/brus-mecger/>
11. *Левинская И. А.* Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. — М.: Библейско-богословский институт имени св. апостола Андрея, 1999. — С.73, 74.
12. «История и теология в евангельских повествованиях». Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. — М.: Издательский дом «Познание», 2018. — С. 266–283.
13. Яркое выражение ап. Луки в концепциях «Рассказ про путь» в Евангелии и «Деятельность Петра и Павла: от Иерусалима в Рим» в книге Деяний святых апостолов.
14. *Кирилл Александрийский, свт.* Комментарии на Евангелие от Луки, 56 [Электронный ресурс] // «Экзегетъ. Библия и толкования» / <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-luki/glava-9/stih-51/>



15. *Иероним Стридонский, блж.* Письмо 97, к Алгазии // Творения. В 17 томах. Том 3. — Киев, 1880. — С. 184.
16. *Феофилакт, блж.* Толкование на Евангелие от Луки // Благовестник. В 3-х томах. Т. 1. — Киев: Изд. Киево-Печерской Лавры, 2006. — С. 436.
17. *Евфимий Зигабен.* Толкование на Евангелие от Луки [Электронный ресурс] // «Экзегетъ. Библия и толкования» /<https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-luki/glava-9/stih-51/>
18. *Михаил (Лузин), еп.* Евангелие от Луки // Толковое Евангелие (в 3-х томах). Книга вторая. Евангелие от Марка и Луки. — М., 1871. — С. 373.
19. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией проф. А. П. Лопухина. В 7 томах. Том VI. Новый Завет. — М.: Даръ, 2009. — С. 841.
20. *Шумахер Томас.* «Рассказы Луки о Вознесении (Лк.24:50–53, Деян.1:9–11): их повествовательная функция и богословская роль в корпусе Луки» // «История и теология в евангельских повествованиях». Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. — С. 282.





Богословие

УДК 232.22

Протоиерей Василий Петрович Смагин

К юбилею Первого Вселенского Собора. Вера Никеи в современном социально-культурном контексте



Аннотация: Поводом для написания настоящей статьи стал юбилей Первого Вселенского Собора (1700-летие). Главная идея сосредоточена вокруг вопроса Иисуса Христа: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» (Мф. 16, 13–16). Говорится о Божестве Иисуса Христа. Утверждается, что в центре полемики против ариан была христологическая составляющая. Выявляются арианские корни современного неверия в Иисуса Христа. Основное содержание составили следующие темы и вопросы: арианство, христология, вера



и неверие, синергия свободы и Благодати, христианство и современная культура.

Ключевые слова: Иисус Христос, христология, Крест, христианство, арианство, вера, неверие, культура, статистика религиозная.

Сведения об авторе: Смагин Василий Петрович, протоиерей, кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород).

E-mail: vasmugl@gmail.com.

Archpriest Vasily Petrovich Smagin

To the Anniversary of the First Ecumenical Council. Faith of Nicea in Modern Socio-Cultural Context

Abstract: The reason for writing this article was the anniversary of the First Ecumenical Council (the 1700th anniversary). The main idea is centered around the question of Jesus Christ: “Who do people worship as the Son of Man?” (Matthew 16:13–16). The article discusses the divinity of Jesus Christ. It argues that the Christological component was at the center of the controversy against the Arians. The article identifies the Arian roots of modern disbelief in Jesus Christ. The main topics and issues included Arianism, Christology, faith and disbelief, the synergy of freedom and grace, and Christianity and modern culture.

Keywords: Jesus Christ, Christology, Cross, Christianity, Arianism, faith, disbelief, culture, religious statistics.

About the author: Smagin Vasily Petrovich, archpriest, candidate of theology, teacher at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Russia, Nizhny Novgorod).

E-mail: vasmugl@gmail.com.

В 2025-м году юбилейным событием стало 1700-летие Первого Вселенского Собора. Хороший повод, чтобы вновь осмыслить догматическое содержание его послания. Первый Никейский в 325-м осудил



арианскую ересь. Но она не исчезла окончательно, её яд сохранил свою силу даже до наших дней.

В связи с юбилеем Первого Вселенского Собора Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл обратился ко всем верным чадам Русской Православной Церкви со специальным Посланием, в котором об арианстве говорится так: «Умами многих людей завладело заблуждение александрийского пресвитера Ария о том, что Сын Божий не есть Бог истинный, а лишь Его высшее творение. Утверждая это, Арий пытался рационализировать веру и превратить велию благочестия тайну боговоплощения (1 Тим. 3:16) в абстрактное философское учение»¹.

Проблема истоков и идейного генезиса в арианстве остается нерешенной². Но несомненно, что эта ересь впитала в себя элементы предшествующих заблуждений. В частности, она находилось под влиянием лжеучения Павла Самосатского³. Этот еретик считал, что Иисус Христос был простым человеком, в Котором только временно обитала и действовала Божественная Сила.

Суть арианства, таким образом, состояла в учении о тварности Сына Божиего. Арий утверждал следующее: было время, когда Сына не было. Поэтому в богословской науке эту ересь справедливо относят к тринитарным заблуждениям. Троичный догмат является главной истиной христианской веры. Как пишет митрополит Макарий в своем «Православно-догматическом Богословии», христианское учение о Пресвятой Троице «составляет самый коренный догмат собственно Христианский», на котором основываются учение об Искупителе «и все другие догматы, относящиеся ко спасению»⁴.

Но наша триадология неразрывно связана с христологией. В. Н. Лосский, например, в своем «Догматическом богословии» подчеркивает следующую мысль: «Воплощение, эта отправная точка богословия — сразу ставит в самом его средоточии тайну Троицы. Действительно, Воплотившийся не Кто иной, как Слово, то есть второе Лицо Пресвятой Троицы. Поэтому воплощение и Троица друг от друга неотделимы»⁵. Если в определении митрополита Макария поменять порядок слов, то причина и следствие изменятся. Тогда получится, что христологический догмат является основанием для тринитарного, а на догмате о Божественности Иисуса Христа держатся все другие основные постулаты христианства, «относящиеся ко спасению». Такое



определение тоже будет правильным. На Первом Вселенском Соборе тринитарный вопрос также был неотделим от христологического.

В это время церковную истину защищали такие святые отцы, как Афанасий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Василий Великий и другие. В своих творениях они раскрывали учение о всецелом Божестве и всецелом человечестве Христа Спасителя. Учение о богочеловечестве ставилось ими в прямую связь с делом спасения. При этом они опирались на уже существовавшее церковное учение. Ещё св. Ириней Лионский, например, говорил, что Спаситель, как Посредник, должен быть в родстве и с Богом, и с людьми⁶.

На Первом Вселенском Соборе был составлен Символ веры, дополненный затем на Втором Вселенском Соборе (381 г., Константинополь). Это наш Никео-Константинопольский Символ веры. Орос (догматическое определение) Никейского Собора показывает, что в центре богословских споров тогда был вопрос не столько абстрактный («ὁμοούσιος» или «ὁμοιούσιος»), сколько вполне конкретный. Суть всей сложной полемики с арианством можно упростить до такого вопроса: Кто есть Иисус Христос и как к Нему относиться? Ариане отрицали во Христе подлинное Божественное естество, то есть они не признавали Его истинным Богом. Второй член Никейского Символа веры звучит так: «И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век; Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша». То есть, Первый Вселенский Собор, противостоя арианству, догматически закрепил веру в то, что Иисус Христос есть истинный Бог. Перечисление христологических имен в Никейском Символе начинается со слова «Господь» (Иисус — это личное имя, Христос — имя, указывающее на миссию)⁷. Следует отметить, что такая вера в христианстве была изначальной, то есть она существовала и до Никейского собора, на котором была только отлита в четкую богословскую форму.

Таким образом, в центре догматического послания Первого Вселенского собора находится учение о Божественности Иисуса Христа — учение о том, что Он является истинным Богом. Это вера в то, что во Христе совершилось Боговоплощение. Поэтому юбилей



Никейского Собора сегодня является поводом для нового осмысления этого главного факта человеческой истории.

Человек существует во времени, перемещается в пространстве. Но человеческую жизнь нельзя описать координатами только материального мира, есть еще измерение духовное. Перед человеком открыта вечность, в которой его ожидает Бог. Путь к этой вечности лежит через временную земную жизнь, которую человек должен пройти правильно. Правильным является только тот путь, который приводит к Богу. Это духовный путь. Человек свободен, разумен и нравственен, поэтому он ответственен за все свои поступки и выборы. Каждый сам определяет вектор своей жизни. А Бог всегда действует в рамках свободной природы человека, Им же сотворенной. Многие люди просто не видят, насколько близко Бог всегда находится рядом с каждым из них.

Бог говорит с человеком в Священных Писаниях, которые в череде времен всегда доносят до людей никогда не устаревающие «глаголы вечной жизни» (Ин. 6, 68). Голос Божий звучит в словах Иисуса Христа, записанных в святом Евангелии. Четыре Евангелия постоянно обновляют (актуализируют) для людей явление в мире Бога в лице Господа Иисуса Христа. Он есть Тот, Кто является Современником и Спутником человека в любом историческом периоде, в любую эпоху. Сегодня Христос обращается к людям настоящего времени⁸.

В частности, в Священном Писании говорится о двух вопросах, с которыми Иисус Христос однажды обратился к Своим ученикам в Кесарии Филипповой. Первый вопрос касался всех: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» (Мф. 16, 13–16). Ответ учеников отразил разные мнения людей того времени об Иисусе Христе: Иоанн Креститель, Илья, один из пророков... Это показывало уважение, с которым народ (в большинстве своем) относился к Иисусу из Назарета. Но одновременно и непонимание тайны Боговоплощения. Второй вопрос был обращен уже к самим ученикам: «А вы за кого почитаете Меня?» Петр, отвечая от имени остальных апостолов, сказал: «Ты — Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16). В ответе простого рыбака прозвучало уже не просто уважение, а торжественное исповедание веры в Божественность Иисуса Христа. Своими естественными глазами апостол Петр видел перед собой Человека, также утомленного длинным переходом в жаркий день, но духовными очами он прозрел



в Нем Бога. Конечно, такое прозрение было результатом воздействия на апостола благодати Божией, о чем и сказал ему Христос: «Не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф. 16, 17). Однако нельзя забывать и о субъективной стороне события. Петр сам уверовал в главный библейский факт, что Иисус Христос есть Сын Божий. Поэтому Христос и говорит ему: «Блажен ты, Симон...» (Мф. 16, 17).

Таким образом, человек должен лично встретиться с Богом еще во время земной своей жизни. Но к Отцу можно прийти только через Сына (Ин. 14, 6). Два решающих вопроса Иисуса Христа всегда актуальны, они и сегодня обращены к людям. Первый обращен ко всем: признают ли они Божественность Иисуса Христа? Второй — к христианам: следуют ли они за Спасителем на своем жизненном пути. Вера во Христа является даром свыше (1 Кор. 12, 3). Но для нее каждый человек должен сам открыть двери своего сердца (Ап. 3, 20). Каждый должен сам поверить в Божественность Иисуса Христа.

И в наши дни у людей могут складываться разные мнения об Иисусе Христе. Кто-то просто отвергает Его, сомневается в том, что Он вообще существовал. Но каждый день простой календарь наглядно напоминает всем о том факте, что человечество живет в эпоху от Рождества Христова. Иисус Христос является главной личностью в истории европейской культуры, независимо от того, что и как думают о Нем отдельные люди. Протоиерей Сергей Булгаков писал, что отрицание исторического существования Иисуса Христа имеет причины не рациональные, а моральные. В одной из своих статей про современное арианство о попытках такого отрицания он говорит следующее: «Они коренятся не в теоретическом сознании, но в воле, в нежелании, в нелюбви, переходящей во вражду. Отрицание исторического существования Христа есть просто форма хулы на Него или выражение неверия в Него»⁹.

Другие люди признают в Иисусе Христе духовное и нравственное величие, влияние на историю человечества. Они с уважением относятся ко Христу, однако тоже не считают Его Богом, а рассматривают лишь как одного из великих основателей религии. Но образ Иисуса Христа уникален и неповторим, в мировой истории ему нет никаких аналогий. Сербский богослов преподобный Иустин (Попович) по этому поводу



высказывался следующим образом: «Кому не известно вульгарное арианство нашей интеллигенции; кому только многие наши интеллигенты не заявляли со всей серьезностью: Христос — это великий человек, мудрый человек, величайший философ, но ни в коем случае не Бог...»¹⁰.

Маркеры отношения современного общества к Иисусу Христу хорошо наблюдаются в зрелищном и медийном пространстве, как глобальном, так и российском. Здесь уже давно спекулируют на христианских символах, превращая их в модные элементы (в лучшем случае). Например, американская поп-певица и танцовщица, называющая себя Мадонной, на одном из своих шоу нацепила себе на голову терновый венец и взобралась на большой зеркальный крест, изображая себя «якобы распятой». В России, конечно, танцы на кресте повторили, только уже в меньшем масштабе: один из наших популярных исполнителей во время своей песни ходил по опрокинутому на сцене кресту.

Крест — это символ страданий и победы Богочеловека, знак нашего спасения и надежды. Он напоминает о жертвенной Любви Божией к людям. Без Креста Христова (как и без Его Воскресения) не может быть христианства. Иисус Христос потому и есть Господь, что «умер за грехи наши... и воскрес для оправдания нашего» (1 Кор. 15, 3–4; Рим. 4, 25). Любовь Божия избрала Крест, чтобы спасти человека от смерти. А люди попирают этот Крест ногами. Терновый венец — это ещё и эмблема насмешки римских воинов над Христом.

Этим исполнителям, конечно, хорошо было известно, что означает этот главный символ христианской религии¹¹. Потом им обоим пришлось оправдываться. Американская певица, называющая себя Мадонной (кстати, родившаяся и воспитанная в католичестве), в своих интервью объясняла выступление на кресте каждый раз по-новому. В одном из объяснений она сказала, что это был ее такой гуманитарный призыв привлечь внимание к *больным и голодающим детям Африки*¹². Однако более важным маркером здесь является другой факт: люди на концертах смотрели на это, оставаясь на своих местах.

Таким образом, и сегодня в нашем обществе есть значительная часть людей, которые не признают Иисуса Христа Господом и Богом. Обобщая мотивы современного неверия, предельно упрощая их до некоторых моделей, можно и в этих моделях увидеть главный принцип арианской ереси: отрицание Божественности Иисуса Христа.



В июне этого года были опубликованы результаты исследований на тему религии, как на глобальном, так и на российском уровнях. Их представили американский исследовательский центр Pew Research Center¹³, а также Всероссийский центр исследования общественного мнения (ВЦИОМ)¹⁴.

Закон чисел: чем больше фактов, тем точнее интерпретация. Американский Pew Research Center сделал более 2700 переписей и опросов, представив изменения религиозного ландшафта во всемирном масштабе с 2010 по 2020 год. Российский ВЦИОМ опросил 1600 респондентов методом телефонного интервью по случайной выборке и показал религиозные изменения на отечественном уровне с 2008 по 2025 год (в целом). Обычно при таких опросах социологи, как западные, так и российские, почему-то дружно стремятся выявить следующий факт — *угасает практикуемая вера, но растет поиск духовности*. А затем эту песню подхватывают журналисты. Нынешние опросы различаются по результатам.

Глобальные показатели от центра Pew таковы: на первом месте — христиане (2,3 миллиарда человек), на втором — мусульмане (2 миллиарда), на третьем — люди, не исповедующие никакую религию (1,9 миллиарда). Исследовательский центр Pew обнаружил, что доля христиан (всех конфессий) в населении мира уменьшилась на 1,8 процентных пункта (теперь она составила 28,8%). Спад наблюдался в основном в странах Северной Америки и Европы. В США, например, 30% всех американцев идентифицируют себя как атеисты, агностики или «ничего конкретного». Христиан уже меньше 50% населения в Великобритании (49%) и во Франции (46%). Согласно исследованию американских социологов, христианство в мире сокращается также из-за того, что из него уходят — либо в другие религии (3,1 ушедших на каждого 1,0 присоединившегося), либо «в никуда». Большинство из тех, кто ушел из христианства, больше не идентифицируют себя ни с какой другой религией.

В России в 2025-м году только православными назвали себя 67% населения. Неверующих у нас оказалось 11% населения (но: в 2017 году их было 7%). Верующих, которые связали свое понимание религиозности с молитвой и личным спасением, в 2025 году в России стало 28% (против 17% в 2008 г.). Если люди молятся Богу, то это означает, что



они видят в Нем Личность, Творца и Промыслителя. Следовательно, их религия не деистическая.

Таким образом, религиозная статистика показывает, что на глобальном уровне будущее христианства выглядит достаточно тревожным: оно сдает свои позиции двум другим основным группам. На Западе этому способствует то, что там уже давно культивируются секуляризм, индивидуализм, плюрализм взглядов, агностицизм, отказ от христианских норм морали. Причиной этого, среди прочего, являются и арианские корни европейской культуры. Преподобный Иустин (Попович) писал: «Арианство еще не обрело своей могилы... Словно душа, разлито оно по телу сегодняшней Европы. Разгребите ее культуру — на дне ее таится арианство... На закваске арианства поднялась и пропиталась ею и философия Европы, и наука, и цивилизация, и отчасти религия»¹⁵.

Российская статистика значительно лучше. Но и наш религиозный горизонт не выглядит радужным. Мы все живём в одном мире, в одну эпоху. На социально-культурный контекст России оказали влияние такие факторы, как атеистическое прошлое страны, социально-экономические реформы девяностых годов, заимствования из западной системы ценностей¹⁶. Многие россияне сегодня выбирают *материальное, а не духовное*. Выбирают такой жизненный принцип — *жить для себя*. Все большее распространение получает практика так называемых *гражданских браков*, когда люди пытаются уйти от ответственности и от рождения детей, обманывают друг друга. Но живущий во грехе далек от Бога, а религия, в которой не появляются дети, перестаёт быть молодой и динамичной. Некоторые люди вообще равнодушны к самой идее Бога. Неверующие пытаются жить так, как будто бы нет ни Бога, ни Иисуса Христа. Есть и такие, которые заявляют о своей вере, но на поверку их вера может оказаться формальной, поскольку знания о Боге практически никак не влияют на их жизнь. Сохраняется и языческий подход к религии, когда от Бога просто хотят *что-то получить*.

Церковное учение об Иисусе Христе таково: Он есть Бог, явившийся во плоти (1Тим.3,16), Единородный Сын вечного Отца, Единый Посредник между Богом и людьми (1Тим.2,5). В Боговоплощении было положено начало не просто новому летоисчислению, но принципиально



новому веку, новому Царству, войти в которое можно только Духом Святым. Апостол Павел пишет: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр.13,8). Люди всегда нуждались в Иисусе Христе, в Его любви и милосердии, в том спасении, которое Он принес. Сегодня они нуждаются в этом не меньше, чем вчера. Только во Христе люди могут найти истинный мир и исполнение своих подлинных человеческих устремлений.

Тогда почему сегодня не все люди признают Иисуса Христа своим Господом? Потому, вероятно, что для этого требуется вера, которую не все имеют. Для такой веры у человека должны быть открыты двери его сердца, а они у некоторых закрыты изнутри. Еще одна причина: Иисус Христос просвещает человеческие сердца и пробуждает совесть, а свет Божий, как оказывается, любят не все. Поэтому и сегодня Распятый и Воскресший Христос становится соблазном для многих (1 Кор. 1, 23).

Христиане, конечно, верят в Божественность Иисуса Христа. Но оказывается, что для спасения и одной такой веры недостаточно. В той же главе Евангелия, в которой рассказывается об исповедании веры апостолом Петром, мы видим его пререкающимся со Спасителем, когда он пытается отговорить Его от крестных страданий и смерти. Иисус Христос сказал тогда: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16, 24). Путь Христов — это путь Креста, путь христианина — личное крестоношение. Но не все готовы идти в рай через личную Голгофу.

Для христианской жизни принципиально важное значение имеет качество веры. Об этом много сказано в святоотеческих творениях. В частности, в книге святителя Тихона Задонского «Об истинном христианстве». Он пишет: «Не одним только исповеданием, именем и обрядами христианин отличается от язычника, но верою сердечною и житием христианским... Как благочестивое житие есть доказательство живущей в человеке веры, так неисправное житие — знамение несомненное есть неверия, хотя бы человек Бога исповедовал, крещен был и христианином назывался»¹⁷.

Христианам оказана честь быть друзьями Божиими. Друг Божий — это тот, кто исполняет Его заповеди (Ин. 15, 14). Жизнь по вере предполагает исполнение христианских обязанностей, а этого



также хотят не все. Но христианство — это не свод предписаний, а любовь. «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди», — эти слова Иисуса Христа также можно прочитать с обратной стороны: заповеди Христа сможет соблюдать только тот, кто любит Его (Ин. 14, 15).

Таким образом, приходится признать, что и сегодня для значительной части современного общества Иисус Христос как Бог по-прежнему остается неизвестным. А у христиан порой бывает и разрыв между внешним исповеданием и внутренним почитанием. Святые отцы предупреждают о подобном состоянии как о лицемерии¹⁸. Такое положение вещей является вызовом для современной Церкви. А также призывом ко всем православным христианам сверить свою собственную жизнь с церковной верой. Апостол Павел убеждает христиан: «Испытайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследуйте» (2 Кор. 13, 5). Среди причин всех нестроений можно назвать и тот факт, что многие люди недостаточно хорошо знают церковный Символ веры.

Итак, Никейская вера, догматически сформулированная на Первом Вселенском Соборе, — это вера в то, что Иисус Христос есть Господь, Единородный Сын Божий, истинный Бог, Который стал еще и истинным Человеком. Он воплотился «нас ради и нашего ради спасения». Во Христе Бог встретился с человеком, а человек встречается с Богом. Поэтому тот, кто хочет быть другом Божиим, должен верить в Божественность Иисуса Христа. В Священном Писании говорится: «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12). Сегодня люди также предстанут перед Господом Иисусом Христом. И к ним также обращен Его вопрос: «А вы за кого почитаете Меня?» (Мф. 16, 15). Иисус Христос насильно никого к Себе не привлекает, веры в Себя никому не навязывает. Но Он принес на землю не только спасение и любовь, а также суд и выбор. Суд над грехом и выбор для человека. Каждый должен сам сделать свой выбор: верить или не верить ему в Божественность Спасителя.

Православный Символ веры напоминает также о том, что будет и Второе Пришествие Иисуса Христа, когда Он явится уже как эсхатологический Судия: «И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым». Этой изначальной вере Церкви соответствует очень древний арамейский возглас «Маранафа», что означает: «Гряди, Господи наш!»¹⁹



Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Издание Московской Патриархии, 1968. — 1371 с.
2. Булгаков С. Н. Тихие думы / Сост., подготовка текста и коммент. В. В. Сапова; Послесл. К. М. Долгова. — М.: Республика, 1996. — 509 с.
3. Иринеи Лионский, *сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. — 672 с.
4. Иустин (Попович), *прп.* Собрание творений. В 4-х т. — Т. 1. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания / Перевод с серб. С. Фонова. — М.: Паломник, 2004. — 428 с.
5. Лосский В. Н. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: АСТ, 2006. — 759 с / Догматическое богословие. 455–552 с.
6. Макарий (Булгаков), *митр.* Православно-догматическом Богословие. В 2-х т. — Т. 1. — М.: Паломник, 1999. — 598 с.
7. Словарь библейского богословия: перевод со 2-го французского издания / под ред. Ксавье Леон-Дюфура [и др.]. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. — XXIV, 1288, X, с.
8. Сидоров А. И. Арианство в свете современных исследований // Вестник древней истории. — М., 1988. — № 2 (185). — С. 86–97.
9. Тихон Задонский, *свт.* Собрание сочинений. В 5 т. — Т. 4. Об истинном христианстве. Книга 2. — М.: Изд. Сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2003. — 992 с.
10. Как изменился мировой религиозный ландшафт с 2010 по 2020 год. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2025/06/09/how-the-global-religious-landscape-changed-from-2010-to-2020/> (дата обращения 10.07.2025).
11. МОСКВА, 9 июня 2025 г. Аналитический центр ВЦИОМ представляет результаты мониторингового исследования на тему религии. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religiya-i-obshchestvo-monitoring> (дата обращения 10.07.2025).
12. Патриаршее послание по случаю празднования 1700-летия I Вселенского Собора. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/115966> (дата обращения: 09.09.2025).



Примечания и библиографические ссылки

1. Патриаршее послание по случаю празднования 1700-летия I Вселенского Собора. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/115966> (дата обращения: 09.09.2025).
2. *Сидоров А. И.* Арианство в свете современных исследований // Вестник древней истории. — М., 1988. — № 2 (185). С. 90.
3. *Сидоров А. И.* Арианство в свете современных исследований. С. 93.
4. *Макарий, митр. Московский и Коломенский.* Православно-догматическое Богословие. В 2-х т. — Т. 1. — М.: Паломник, 1999. С. 156.
5. *Лоский В. Н.* Боговидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: АСТ, 2006. С. 464.
6. *Ириней Лионский, свмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 294.
7. Словарь библейского богословия: перевод со 2-го французского издания / под ред. Ксавье Леон-Дюфура [и др.]. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 434.
8. Словарь библейского богословия. С. 443.
9. *Булгаков С. Н.* Тихие думы / Сост., подготовка текста и коммент. В. В. Сапова; Послесл. К. М. Долгова. — М.: Республика, 1996. С. 131.
10. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. В 4-х т. Т. 1. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. / [пер. с серб. С. Фонова]. — М.: Паломник, 2004. С. 383.
11. О почитании Креста Христова говорится в 73-м правиле VI Вселенского Собора.
12. «Поможем детям» — эта фраза, ставшая крылатым выражением, у российского читателя и зрителя вызывает определенные ассоциации. Как известно, ее произнес «великий комбинатор» в романе Ильфа и Петрова, когда выдавал себя за председателя общества по спасению детей.
13. Как изменился мировой религиозный ландшафт с 2010 по 2020 год. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2025/06/09/how-the-global-religious-landscape-changed-from-2010-to-2020/> (дата обращения 10.07.2025).
14. МОСКВА, 9 июня 2025 г. Аналитический центр ВЦИОМ представляет результаты мониторингового исследования на тему



религии. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring> (дата обращения 10.07.2025).

15. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. С. 383.
16. Западная культура является прямой наследницей эпохи Просвещения.
17. *Тихон Задонский, свт.* Собрание сочинений. В 5 т. — Том 4. Об истинном христианстве. Книга 2. — М.: Изд. Сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2003. С. 407.
18. *Тихон Задонский, свт.* Собрание сочинений. С. 414.
19. Словарь библейского богословия. С. 439.





БОГОСЛОВИЕ

УДК 22.06

Диакон Андрей Кауров

Экзегетика русских богословов XI–XII вв.



Аннотация: В статье рассматривается процесс развития экзегетики в Киевской Руси XI–XII вв. В среде русских богословов автор статьи выделяет четыре имени: митр Иларион Киевский, преп. Феодосий Печерский, Клим Смолятич и свт. Кирилл Туровский. Метод исследования и толкования священных текстов на протяжении указанного периода претерпевал изменения. Никто из упомянутых богословов не брался толковать Священные тексты целиком. В основном в ходу была цитация отдельных эпизодов или отрывков из Священного Писания. Целью такой цитации был поиск в Библии отдельных мест, необходимых для подтверждения тех или иных богословских соображений.



Однако экзегетические попытки вся-таки предпринимались и это был символично-аллегорический метод толкования.

Ключевые слова: Библия, экзегетика, аллегория, цитация, Священное Писание.

Сведения об авторе: Диакон Андрей Кауров, соискатель степени кандидата богословия в СПбДА, Санкт-Петербург, e-mail: sivkiburka77@mail.ru

Deacon Andrey Kaurov

The Exegetics of Russian Theologians of the 11th–12th Centuries

Abstract: The article examines the development of exegesis in Kyivan Rus during the 11th–12th centuries. Among Russian theologians, the author highlights four key figures: Metropolitan Ilarion of Kyiv, St. Theodosius of the Caves, Klim Smolyatich, and St. Cyril of Turov. The method of researching and interpreting sacred texts underwent changes during this period. None of the mentioned theologians attempted to interpret the Scriptures in their entirety. Instead, they primarily relied on quoting individual episodes or passages from the Bible. The purpose of such quotations was to find specific biblical references to support particular theological arguments. Nevertheless, exegetical attempts were made, predominantly using the symbolic-allegorical method of interpretation.

Keywords: Bible, exegesis, allegory, quotation, method

About the author: Deacon Andrei Kaurov, candidate for the degree of candidate of theology at the St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, e-mail: sivkiburka77@mail.ru

В домонгольский период на славянский язык было переведено большое количество сочинений христианских авторов. Новопросвещенная страна интенсивно вбирала в себя многовековую премудрость, и уже в середине XI в. митр. Иларион Киевский называет свою паству «довольно



насытившейся сладости книжной» [1]. Возможно поэтому с середины этого века и начинают проявлять себя собственно русские богословы. И первым из них выступил сам митрополит Иларион.

«Слово о законе и благодати» состоит из четырех частей. Собственно экзегетика присутствует только в первых двух.

а) *Слово о законе и благодати*;

б) собрание речений (в основном ветхозаветных) о том, что Бог равно возлюбил все народы;

Митр. Иларион рисует перед читающим картину священной истории, выхватывая из Священного Писания Ветхого и Нового Завета нужные ему места и совмещая их в едином полотне дабы подвести читающего к теме Закон и Благодать.

Затем он берется для изъяснение этих понятий и находит для них прообразы в ветхозаветной истории. Это Агарь и Сарра. Сразу понятно, его метод — аллегория, отход от буквального смысла и поиск других уровней смысла священного текста:

«Прообраз же закона и благодати — Агарь и Сарра, рабыня Агарь и свободная Сарра: прежде — рабыня, а потом — свободная, — да разумеет читающий! [1]»

Здесь для автора важны все подробности — свобода Сарры и рабство Агари, хронологическая последовательность рождения детей обеими женщинами, рождение сына юной рабыней и неплодство до старости первой супруги. Даже неравенство социальных статусов сына рабыни и сына свободной тоже имеет значение.

Во второй части автор использует более сотни цитат Священного Писания, но ни одно из них не имеет сколько-нибудь подробного комментария. Цель, которой следует автор — набрать как можно больше свидетельств в пользу утверждения о равенности всех народов перед светом благовестия.

Итак, аллегория и иллюстративная цитация — вот методы экзегетики митр. Илариона.

Следующий автор из одиннадцатого века — преподобный Феодосий Печерский. Метод его работы с текстами Священного Писания точно такой же, как и у его заочного учителя преп. Феодора Студита — библейская цитация. Для греческого отца характерно цитирование священных текстов для подтверждения собственных



мыслей в Поучениях к монашествующим. Толкованием же выбранных мест отец студийского монашества не занимается. Однако кругозор цитации очень широк — это и Псалтирь, и апостольские послания, и Евангелия, и даже Пророк Иоиль.

В свою очередь сам прп. Феодосий Печерский применяет цитацию двух видов. Первый вид — это короткие реплики из псалмов, речей Самого Иисуса Христа, Посланий апостола Павла, или в качестве назидания упоминание долготерпения во время страданий Иисуса Христа или плачевного конца Иуды Искарота.

Другой вид более развернутый: это вольный пересказ больших отрывков из Священного Писания: евангельская притча о мудрых и немудрых девах, эпизод с апостолом Петром о чистой и нечистой пище, эпизод перехода евреев из Египта в землю обетованную.

Прп. Феодосий нигде не делает попыток к экзегетическим размышлениям по поводу приведенных им текстов. Всякий раз его цитация имеет иллюстративный характер — в подтверждение тех или иных тем, которые он поднимает в Поучении к братии обители. Очевидно отношение прп. Феодосия к Священному Писанию как сакральному документу, в котором наличествуют свидетельства для разрешения всяческих недоуменных ситуаций и положений в жизни обители. К примеру, возроптала братия монастыря против игумена — преподобный указывает братии на эпизоды непослушания евреев Моисею [2, 178]. Выказались братия против раздачи монастырского хлеба нищим — снова цитата о манне небесной и напоминание о непрестанной заботе Бога о народе своем. Нужно ли поучить келаря беречь монастырское добро — напоминание о случае с Ананией и Сапфирой [3, 184].

Сами же отрывки Священного Писания у русского автора не требуют к себе никаких изъяснений.

В XII в. русская монашеская учительная литература перерастет этот начальный несмелый стиль экзегетики и вернется к аллегорическому толкованию отдельных мест Священного Писания, которым в свое время пользовался митр. Иларион.

Следующий русский автор — Клим Смолятич — «Послание к пресвитеру Фоме». Вдумчивый экзегет восклицает: «Не подобает ли до тонкости испытать смысл Божественных Писаний?» [4] и тут же



приводит краткие аллегорические толкования на отдельные отрывки Священного Писания Ветхого Завета: Притчи, Псалтырь.

Из Книги Бытие он рассматривает эпизод грехопадения Адама и Евы, затем переходит к Иакову и двум его женам — Лию и Рахиль. Здесь он восклицает собеседнику: «Что мне, брат, если о них просто читать, а не доискиваться духовного смысла? [4]».

Подслеповатость Лии видится ему прообразом недальновидности народа израильского, а Рахиль прообраз языческих народов, которые уверовали в Спасителя. Хромота же Иакова толкуется автором прообразом воплощения Божьего Слова.

Далее автор переходит к развернутому толкованию рождения Зары и Фареса, а также всех событий, предвещающих их рождение.

«Стремлюсь я понять о них иносказательно» [4]. Если прежние русские экзегеты на ставили перед собой задачи определения своего метода экзегетики, то для Климента — это первостепенная задача: отстоять свой метод толкования Священного Писания.

«Главный вопрос, поставленный Климентом в «Послании «— можно ли допускать расширенное толкование Священного Писания? Отвечая на него, Климент отстаивает свое право тщательно исследовать «божественные письма» и, хотя он не отрицает буквального понимания Библии, тем не менее, библейские тексты имеют для него, прежде всего символическое значение, а сам Климент выступает как сторонник символически-аллегорического метода прочтения библейских сюжетов» [5].

Содержащиеся в «Послании к пресвитеру Фоме» обоснование образно-символического метода толкования религиозных текстов, что характеризует Климента Смолятича, по сути, как родоначальника древнерусской притчевой аллегорической экзегезы. Родоначальника — в том смысле, что он не только использовал этот метод, но и первым сделал теоретические обоснования ему.

И наконец, свт. Кирилл Туровский — еще один экзегет XII в., оставивший труды о монашестве, в которых он, во многом вторит митр. Илариону. Перед читающим открываются широкие полотна, в которых располагаются воедино библейские персонажи и библейские сюжеты, далеко отстоящие по времени друг от друга.

Вот герои одного такого полотна Адам, Аарон и Иисус Христос.



Или другой сюжет, где он собирает воедино *Адама, Аарона, Иисуса Христа и современного автору монаха*.

Вообще все сюжеты подобных полотен туровского святителя строятся лишь с одной целью, чтобы убедить монаха в важной для свт. Кирилла аксиоме: каждый монах является совершенным продолжателем указанных прежде персонажей священной истории.

Монах не является героем второго плана. Все то, что происходило с первыми, делалось для последнего. К каждому из монахов, тянутся нити всех предыдущих событий. Монах у свт. Кирилла является полноценным участником священных событий, начавшихся некогда и описанных на страницах Священного Писания и продолжающихся в настоящем времени.

Облачение левитов в священнические одежды — есть прообраз монашеского служения.

Восхождение Моисея на гору Синайскую и получение им скрижалей завета есть прообраз монашеского пострига. А скрижали завета есть прообраз скрижали слов монашеского обета, записанных на скрижалях сердца.

Еврейский народ под водительством прор. Моисея, есть ветхозаветный прообраз монашеской общины во главе с игуменом (как и у преп. Феодосия Печерского, и еще раньше, у преп. Феодора Студита). Новозаветным же прообразом монашеской общины является Иисус Христос с учениками, входящие в Иерусалим.

Прообразом монашеского послушания является Халев, добровольно подчинивший себя Иисусу Навину. И, в свою очередь, прообразом монашеского непослушания — является Авирон и бывшие с ним.

Аллегорический метод толкования Священного Писания настолько естественен для туровского богослова, что одно из своих сочинений он так и называет: «Сказание о черноризском чине от Ветхого Завета и Нового: того носит образ, а этого наполняет делами».

Вот краткий обзор развития экзегетических тенденций русского богословия XI–XII вв. Видно, что в основном это символично-аллегорический способ толкования отдельных выбранных мест Священного Писания как Ветхого, так и Нового Заветов для иллюстрации или подтверждения тех или иных богословских воззрений.



Список литературы

1. *Иларион Киевский, митр.* Слово о Законе и благодати <http://krotov.info/acts/11/2/ilarion.htm> — 23.03.14
2. *Феодосий Печерский, прп.* Поучение о терпении и о смирении // Еремин И. П., Литературное наследие Феодосия Печерского, М.-Л.: ГОДРЛ, 1947. с. 178–180
3. *Феодосий Печерский, прп.* Поучение Слово к келарю // Еремин И. П., Литературное наследие Феодосия Печерского, М.-Л.: ГОДРЛ, 1947. с. 183–184
4. *Клим Смолятич.* Послание к Фоме пресвитеру // <http://drevne-rus-lit.niv.ru/text/poslanie-klimenta-smolyaticha.htm> — 20.03.25
5. *Перевезенцев С.* Преподобный Кирилл Туровский // <http://www.portal-slovo.ru/history/35557.php> — 20.04.14
6. *Кирилл Туровский, свт.* Сказание о черноризском чине от Ветхого Завета и Нового: того носит образ, а этого наполняет делами // Колесов В., Творения бл. Кирилла Туровского, Притчи, слова молитвы, М.: Палея, 2009, 208 с. — с. 53–64.





РЕЛИГИЯ И ПРАВО

УДК 347.787:004

Елизавета Алексеевна Селезнёва

Правовая защита культурного наследия в цифровую эпоху: вызовы и решения



Аннотация: Статья посвящена актуальным проблемам правовой защиты культурного наследия в условиях цифровой трансформации общества. Обосновывается необходимость модернизации законодательства, которое ориентировано преимущественно на охрану материальных объектов и не содержит достаточных механизмов регулирования отношений в цифровой среде. Цель исследования — выявление правовых пробелов и разработка рекомендаций по совершенствованию законодательства о цифровом культурном наследии. Методологическую основу составляют



формально-юридический, сравнительно-правовой методы, анализ нормативных актов и правоприменительной практики. Выявлены ключевые проблемы: отсутствие определения цифрового культурного наследия, недостаточность института сиротских произведений, угрозы со стороны цифровых платформ и технологий искусственного интеллекта. Предложены меры по законодательному закреплению понятия цифрового наследия, расширению норм свободного использования, установлению ответственности платформ за алгоритмическую дискриминацию культурного контента, защите от искажений с использованием технологий глубокой подделки.

Ключевые слова: цифровое культурное наследие, интеллектуальная собственность, цифровые платформы, сиротские произведения, правовое регулирование, искусственный интеллект.

Сведения об авторе: Селезнёва Елизавета Алексеевна, адвокат адвокатской палаты г. Москвы, PhD in Law, кандидат юридических наук, доцент кафедры адвокатуры и уголовно-правовых дисциплин имени А. В. Клигмана РУАН имени Мирзоева; доцент кафедры государственных и муниципальных финансов ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г. В. Плеханова»; управляющий партнёр ООО «Менси Групп».

Elizabeth Alekseevna Selezneva

Legal Protection of Cultural Heritage in the Digital Age: Challenges and Solutions

Abstract: The article addresses current issues of legal protection of cultural heritage in the context of society's digital transformation. It argues for the necessity to modernize legislation, which is primarily aimed at protecting tangible objects and lacks adequate mechanisms for regulating relations in the digital environment. The aim of the study is to identify legal gaps and develop



recommendations for improving legislation on digital cultural heritage. The methodological basis includes formal–legal and comparative-legal methods, and analysis of regulatory acts and law enforcement practice. Key problems identified are: the absence of a definition of digital cultural heritage, the insufficiency of the orphan works regime, and threats posed by digital platforms and artificial intelligence technologies. Measures proposed include legally defining the concept of digital heritage, expanding norms on permitted uses, establishing platform liability for algorithmic discrimination of cultural content, and protection against distortions using deepfake technologies.

Keywords: digital cultural heritage, intellectual property, digital platforms, orphan works, legal regulation, artificial intelligence.

About the author: Selezneva Elizabeth Alekseevna, attorney of the Moscow Bar Association, PhD in Law, candidate of legal sciences, associate professor at the department of advocacy and criminal law disciplines named after A. V. Kligman of RUAN named after G. B. Mirzoyev; associate professor at the department of state and municipal finance of FSBEI HE “REU named after G. V. Plekhanov”; Managing Partner of LLC “Mensi Group”.

Основу правового регулирования охраны культурного наследия в Российской Федерации составляет Федеральный закон от 25.06.2002 № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) [4] народов Российской Федерации». Однако данный нормативный акт ориентирован преимущественно на физическую охрану материальных объектов и не содержит достаточных механизмов регулирования отношений в цифровой среде. Международно-правовая основа охраны наследия представлена Конвенцией ЮНЕСКО об охране всемирного культурного и природного наследия 1972 года, однако она также требует адаптации к современным цифровым реалиям.

Хартия ЮНЕСКО о сохранении цифрового наследия акцентирует внимание на обеспечении преемственности цифрового наследия, однако, как справедливо отмечается в научной литературе, существующие документы говорят преимущественно о создании доступа к знаниям, но не о том, чтобы они воспринимались



в востребованных форматах [1]. Правовое регулирование в России страдает от отсутствия четкого определения понятия «цифровое культурное наследие», что затрудняет правоприменительную практику. В статьях 1244.2, 1280.1 и 1306.1 Гражданского кодекса РФ предпринята попытка урегулировать использование так называемых сиротских произведений, правообладателей которых невозможно установить, однако принятых норм недостаточно для полноценной реализации института свободного использования в целях сохранения наследия [3].

Проблематика интеллектуальной собственности остается одной из ключевых в данной сфере. Действующее законодательство нередко препятствует сохранению наследия, несмотря на наличие норм о свободном использовании произведений [5]. Примат исключительного права над целью обеспечения доступа к знаниям приводит к ситуациям, когда ценные культурные объекты остаются недоступными для общественности из-за невозможности получить согласие правообладателей. Опыт проекта «Сохраненная культура» демонстрирует, что правообладатели нередко требуют исключения охраняемых произведений из комплексных объектов, что лишает пользователей полноты знания о культурном феномене [7].

Развитие цифровых технологий породило специфические угрозы для культурного наследия, которые не находят адекватного отражения в действующем законодательстве. Незаконное сканирование и распространение оцифрованных объектов наследия приобрело массовый характер, поскольку цифровые копии легко тиражируются и распространяются через интернет. Пиратское использование оцифрованных произведений искусства, литературы, архивных документов наносит ущерб не только правообладателям, но и подрывает экономическую основу легальных проектов по цифровизации культуры.

Особую опасность представляют технологии глубокой подделки, позволяющие создавать реалистичные фальсификации исторических документов, произведений искусства, аудиовизуальных материалов. Использование искусственного интеллекта для генерации контента «в стиле» классических произведений создает проблему атрибуции и подлинности. В условиях, когда главные бенефициары цифрового развития — глобальные цифровые платформы — заинтересованы



прежде всего в увеличении времени использования их решений, возникает существенная зависимость от технологических посредников [10]. Цифровые платформы, обладая мощными рекомендательными технологиями, фактически контролируют доступ к культурному наследию, определяя, какие объекты будут популярны, а какие останутся незамеченными.

Эксперимент по «рилзации» фильма «Архитектура блокады» показал, что алгоритмы платформ способны искусственно ограничивать внимание к контенту, причем без какой-либо смысловой корреляции с содержанием материала [9]. Регулярные «всплески» и «падения» посещаемости, не связанные с качеством контента, свидетельствуют о манипулятивном характере алгоритмов. Геополитические факторы усиливают эти риски: система санкций и технические ограничения использования популярных цифровых платформ становятся значимыми факторами доступа к информации. Блокировка доступа к культурному наследию отдельных государств или этносов по политическим мотивам представляет собой форму культурной дискриминации.

Правовая защита от этих угроз затруднена отсутствием в законодательстве норм, регулирующих ответственность платформ за алгоритмическую дискриминацию культурного контента. Перегруженность индивида информационными потоками и ориентация на восприятие информации в формате коротких видеороликов и текстовых сообщений создают риск деградации критического мышления и снижения ценности накопленного культурного достояния [6]. То, что важно для одних поколений, может стать несущественным для последующих, если не будут выработаны эффективные правовые механизмы популяризации наследия.

Правовая защита культурного наследия в цифровой среде требует применения комплекса инструментов, включающих как традиционные механизмы гражданско-правовой защиты, так и специфические средства, адаптированные к особенностям цифровых отношений. Досудебное урегулирование споров играет важную роль в данной сфере, поскольку позволяет оперативно реагировать на нарушения без длительных судебных процедур. Направление претензий правонарушителям с требованием прекратить



незаконное использование оцифрованных объектов наследия, удалить контрафактный контент, выплатить компенсацию за причиненный ущерб часто приводит к урегулированию конфликта на ранней стадии.

Практика проекта «Сохраненная культура» демонстрирует сложности, связанные с необходимостью исключения из комплексных объектов охраняемых произведений в ущерб содержанию [8]. В таких ситуациях адвокатское сопровождение должно включать переговоры с правообладателями о получении согласия на использование произведений, поиск альтернативных объектов, не обремененных исключительными правами, применение норм о свободном использовании там, где это допустимо. Особую категорию составляют споры, связанные с защитой от искажения культурного наследия. Использование технологий глубокой подделки для создания фальсифицированных версий исторических событий, произведений искусства может быть квалифицировано как нарушение права на защиту репутации, диффамация, в некоторых случаях — как мошенничество.

Взаимодействие с государственными органами, ответственными за охрану культурного наследия, также входит в арсенал адвокатских инструментов. Обращения в Министерство культуры РФ, региональные органы охраны памятников, Роскомнадзор с заявлениями о выявленных нарушениях могут инициировать административное расследование и применение мер государственного принуждения к правонарушителям. Отсутствие системной государственной политики в данной сфере усложняет понимание целей и логики действий государства, что требует от практикующих юристов активной позиции в формировании правоприменительной практики и участия в общественных дискуссиях по совершенствованию законодательства.

Таким образом, проведенное исследование позволяет сформулировать рекомендации по совершенствованию законодательства в сфере правовой защиты цифрового культурного наследия. Необходимо введение в законодательство четкого определения понятия «цифровое культурное наследие», охватывающего как оцифрованные копии материальных объектов, так и изначально созданные в цифровой форме культурные ценности. Создаваемые веб-ресурсы — библиотеки, реестры, каталоги — сами представляют



собой культурную ценность и нуждаются в охране. Расширение норм о свободном использовании произведений в целях сохранения культурного наследия должно сопровождаться детальной регламентацией условий такого использования, исключающей злоупотребления.

Полноценная реализация института сиротских произведений требует упрощения процедуры признания произведения сиротским, создания централизованного реестра таких произведений, установления разумных сроков поиска правообладателей. Законодательное закрепление ответственности цифровых платформ за алгоритмическую дискриминацию культурного контента позволит противодействовать искусственному ограничению доступа к объектам наследия. Введение требования об открытости и прозрачности алгоритмов ранжирования для культурно значимого контента, обязанности платформ обеспечивать равный доступ к аудитории для образовательных и просветительских материалов будет способствовать реализации культурных прав граждан.

Создание специализированных механизмов защиты от искажения культурного наследия с использованием технологий искусственного интеллекта должно включать обязательную маркировку сгенерированного контента, ответственность за создание и распространение фальсифицированных версий исторических событий и произведений искусства. Формирование единого российского электронного пространства знаний, о котором говорится в программных документах последних лет, требует не только технической инфраструктуры, но и правовых гарантий сохранности и доступности размещаемых в нем объектов наследия.

Теоретическая значимость исследования состоит в обосновании необходимости расширения понятия «сохранение наследия» за пределы простого обеспечения физической сохранности и доступа к объектам. Сохранение должно включать меры по популяризации наследия, адаптации к форматам восприятия современной аудиторией, защите от искажений и манипуляций. Практическая значимость работы определяется возможностью использования сформулированных рекомендаций в адвокатской практике и законотворческой деятельности. Дальнейшие исследования должны быть направлены



на детализацию механизмов реализации предложенных мер, анализ зарубежного опыта правового регулирования в данной сфере, разработку модельных договоров и регламентов для участников проектов по цифровизации культурного наследия.

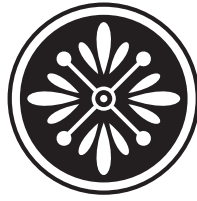
Список литературы

1. Хартия о сохранении цифрового наследия: принята 15 октября 2003 года. [Электронный ресурс] // Доступ: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/digital_heritage_charter.shtml (дата обращения: 08.11.2025).
2. Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия (Заключена в г. Париже 16.11.1972) [Электронный ресурс] // Доступ: СПС «Консультант Плюс Проф» (Дата обращения: 07.11.2025).
3. Гражданский кодекс Российской Федерации (часть четвертая): от 18.12.2006 N 230-ФЗ (ред. от 23.07.2025) [Электронный ресурс] // Доступ: СПС «Консультант Плюс Проф» (Дата обращения: 07.11.2025).
4. Федеральный закон от 25.06.2002 N 73-ФЗ (ред. от 26.12.2024) «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 13.01.2025) [Электронный ресурс] // Доступ: СПС «Консультант Плюс Проф» (Дата обращения: 07.11.2025).
5. *Изутина, С. В.* Актуальные проблемы нормативно-правового регулирования защиты интеллектуальной собственности в Российской Федерации / С. В. Изутина, Д. А. Грачева // Современное право. — 2023. — № 1. — С. 56–59. — DOI 10.25799/NI.2023.55.47.009.
6. *Исаченко, Н. Н.* Угрозы культурной безопасности в условиях популяризации сетевой культуры / Н. Н. Исаченко // Сфера культуры. — 2024. — № 2 (16). — С. 13–22. — DOI 10.48164/2713-301X_2024_16_13.
7. *Матевосова, Е. К.* Право на доступ к культурным ценностям / Е. К. Матевосова // Общенациональный интерактивный энциклопедический портал «Знания». — 2022. — № 8. — DOI 10.54972/0000033_2022_8_33.
8. *Наумов, В. Б.* Методология сохранения культурного наследия на примере проекта «Сохраненная культура» / В. Б. Наумов // Ценности и смыслы. — 2023. — № 2 (84). — С. 6–23. — DOI 10.24412/2071-6427-2023-2-6-23.
9. *Наумов, В. Б.* Проблемы цифрового сохранения культурного наследия: в поисках социально-правовых решений / В. Б. Наумов // Информация.

Государство. Права человека. — 2024. — Т. 51, № 4. — С. 37–50. — DOI 10.17323/tis.2024.23970.

10. Скворцова, Т.А. К вопросу о субъектах авторского права на произведения, созданные с использованием технологий искусственного интеллекта / Т.А. Скворцова // Право интеллектуальной собственности. — 2023. — № 3. — С. 7–11. — DOI 10.18572/2072-4322-2023-3-7-11.





Религия и право

УДК 261.7

Михаил Владимирович Вавилин

К вопросу об актуальности исследования
соотношения категории «патриотизм»
в российском законодательстве и документах
Русской Православной Церкви



Аннотация: Исследуя вопросов соотношения категории «патриотизм» в российском законодательстве и документах Русской Православной Церкви следует констатировать, что на сегодняшний день Русская Православная Церковь и Российская Федерация как государство имеют единую сонаправленную позицию в понимании «патриотизма» как наиболее важной для обеспечения национальной и духовной безопасности правовой и богословской категории. Современное понимание патриотизма в концептуальных



нормативных правовых актах Российской Федерации фактически полностью основано на идеях, содержащихся в обращении Поместного Собора 1988 года.

Исторически появившаяся первым в текстах богослужбных категория «патриотизм» институционализируется в период правления российского императора Петра I. Феофан Прокопович, Петр Шафиров и другие исследователи этого явления основываясь на изучении практики римских юристов обосновывают важность появления такой категории для национальной безопасности страны. Развитие патриотической мысли оказало влияние, например, и на экономическую политику Российской Империи, анализ которой содержится в трудах известного мыслителя того времени И. Т. Посошкова.

Российская история наполнена доблестными подвигами русских воинов, которые нашли отражение в богослужбных текстах. Практика установления вечного поминовения воинов, погибших при защите Отечества, установилась при Иване IV. Пронесенная через века на сегодняшний день практика сохранения памяти о Героях Отечества установлена в Конституции России, а также специальном федеральном законодательстве.

Ключевые слова: российское законодательство, каноническое право, Русская Православная Церковь, патриотизм, патриотическое воспитание

Сведения об авторе: Вавилин Михаил Владимирович, кандидат юридических наук, младший советник юстиции, член экспертно-консультативного совета Комитет Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации по конституционному законодательству и государственному строительству, выпускник Казанской православной духовной семинарии, магистрант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, член Императорского православного палестинского общества, г. Москва.

E-mail: vavilinprok@mail.ru



Mikhail Vladimirovich Vavilin

On the relevance of the study of the correlation of the category “patriotism” in Russian legislation and documents of the Russian Orthodox Church

Annotation: Russian Orthodox Church and the Russian Federation as a state share a common, co-directional position in understanding “patriotism” as the most important legal and theological category for ensuring national and spiritual security. Examining the relationship between the category of “patriotism” in Russian legislation and documents of the Russian Orthodox Church, it should be noted that today the Russian Orthodox Church and the Russian Federation as a state have a common, co-directional position in understanding “patriotism” as the most important legal and theological category for ensuring national and spiritual security. The modern understanding of patriotism in the conceptual normative legal acts of the Russian Federation is actually based entirely on the ideas contained in the appeal of the 1988 Local Council.

Historically, the category of “patriotism”, which appeared first in liturgical texts, was institutionalized during the reign of the Russian Emperor Peter I. Feofan Prokopovich, Pyotr Shafirov and other researchers of this phenomenon, based on the study of the practice of Roman lawyers, substantiate the importance of the emergence of such a category for the national security of the country. The development of patriotic thought had an impact, for example, on the economic policy of the Russian Empire, the analysis of which is contained in the works of the famous thinker of that time I. T. Pososhkov.

Russian history is filled with the valiant deeds of Russian soldiers, which are reflected in liturgical texts. The practice of establishing eternal commemoration of the soldiers who died defending the Fatherland was established under Ivan IV. Carried through the centuries to date, the practice of preserving the memory of the



Heroes of the Fatherland is established in the Constitution of Russia, as well as special federal legislation.

Keywords: Russian legislation, canon law, Russian Orthodox Church, patriotism, patriotic education

About the author: Vavilin Mikhail Vladimirovich, PhD in Law, Associate Professor of the Department of Legal Disciplines of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the Government of the Russian Federation (Moscow), member of the Expert Advisory Council of the Federation Council Committee of the Federal Assembly of the Russian Federation on Constitutional Legislation and State Building, graduate of the Kazan Orthodox Theological Seminary, Master's student at the Ecclesiastical Postgraduate and Doctoral Studies named after Saints Cyril and Methodius, Equal-to-the-Apostles, member of the Imperial Orthodox Palestine Society, Moscow.

E-mail: vavilinprok@mail.ru

Начиная рассмотрение категории «патриотизм» в контексте позиций христианства и конституционно-правового регулирования, следует отметить, что, несмотря на имеющиеся точки зрения, противопоставляющие патриотизм и веру, этот подход противоречит такому важнейшему принципу канонического права как симфония властей.

Каноническое право, ориентированное на внутреннее устройство церкви, вопросам отношений мирян и государства уделяет лишь эпизодическое внимание. Однако, необходимо привести веские доводы в обоснование актуальности разработки светского и богословского понятий «патриотизма», которые должны быть сведены к одному научному знаменателю.

Во-первых, согласно проведенному ВЦИОМ в 2024 году исследованию патриотами считают себя 94% россиян [1]. В том же году проведенное исследование среди верующих показало, что 66% россиян называют себя православными [2]. Таким образом, по проведенным расчетам количество православных патриотов в стране по состоянию на март 2024 года составляет большое число. Как показали опросы, такие характеристики как «православный» и «патриот» присущи одним и тем же людям. Противопоставление этих понятий ведет проблеме



кризиса национального самосознания. Сложившаяся национальная идентификация россиян «православный патриот» на сегодняшний день прошла процедуру институционализации. Появившиеся проекты «Царьград», движение «Сорок Сороков», интенсификация деятельности казачьих обществ (например, проведение Всероссийских слетов казачьей молодежи [3] на федеральном государственном уровне и т. д.), свидетельствуют об создании в России общественных институтов, выступающих за укрепление национальной идеи «православной России».

Во-вторых, действующая в российской государственности концепция симфонии властей опирается на священные тексты Писания [4], согласно которым православным христианам, надлежит чтить власть государственную. Внесение в федеральное законодательство [5] в качестве памятной даты дня, в который произошло Крещение Руси, является проявлением православной сути России как государства. Принятый демократическим республиканским органом народного представительства — парламентом России, эта правовая норма консолидирует гражданское общество вокруг единой истории Руси [6].

В-третьих, статья 1 федерального закона о днях воинской славы содержит имена российских полководцев, признанных святыми воинами (то есть канонизированных в лике святых Русской Православной Церковью [7]), что означает единомыслие в подходах высших органов управления Русской Православной Церкви и руководства российского государства в выявлении и увековечивании памяти о достойных сынах Отечества и защитниках православной веры.

В-четвертых, о важности патриотизма в церковном устройстве неоднократно заявлял в своих выступлениях Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл [8]. Следует констатировать тот факт, что защитники нашего Отечества были и духовными защитниками православной веры. На сегодняшний день проявление уважения к таким понятиям как Родина, Отечество прослеживается и в церковных документах Русской Православной Церкви [9], в которых эти слова употребляются с прописной буквы русского алфавита. О том, что Русская Православная Церковь укрепляет патриотизм российского народа в своих выступлениях неоднократно заявлял и Президент Российской Федерации В. В. Путин [10]. Она сохраняет нравственные ценности и культурное наследие России. На сегодняшний день, все ценности,



относимые нравственным богословием к основам православной веры, перечислены в указе Президента Российской Федерации об их сохранении [11]. В этом еще раз можно увидеть подтверждение действия симфонии властей в российском государстве.

В-пятых, несмотря на большое количество исследований в сфере патриотизма, на сегодняшний день появилось большое количество публикаций православных священников, поддерживающих идеи о важности патриотизма в православной вере [12] и большом количестве примеров, когда патриоты России становились канонизированными святыми.

В качестве объекта исследований могут выступать правоотношения, формирующиеся в сфере проявления героизма в защите Отечества (России). При этом предметом исследования буде являться деятельность по защите Отечества (России) с учетом современного состояния богословской мысли, тенденций совершенствования российского законодательства, регулирующего вопросы реализации конституционных прав и обязанностей защитников Отечества.

Рассматриваемые направления научных исследований обладают определенной новизной. Обоснование понятия «патриотизма» как отдельной правовой и богословской категории, формирование новой отрасли законодательства о патриотическом воспитании, совершенствование понятия «патриотизм» в российском законодательстве и в документах Русской Православной Церкви.

Представленные научные изыскания могут иметь своей целью разработку теоретических положений и выработку предложений законодательного, организационного, методического характера, направленных на совершенствование правовой и богословской категории «патриотизм» в действующем законодательстве Российской Федерации и документах Русской Православной Церкви.

При этом на разрешение в рамках научных изысканий ставятся следующие научные проблемы: методологические аспекты изучения патриотизма как правовой и богословской категории, исследование становления и развития теории патриотизма в российской науке и позициях Русской Православной Церкви, анализ воплощение идей о патриотизме в документах Русской Православной Церкви, изучение становления современного законодательства о патриотизме в России,



исследование концептуальной основы российского законодательства о патриотизме, анализ принципов обеспечения патриотизма, отраженных в действующем законодательстве и трудах Святых Отцов.

В то же время проведенный анализ теоретической базы предлагаемых исследований позволил установить, что на сегодняшний день отсутствуют научные работы, посвященные вопросам формирования и соотношения богословского и юридического понятия «патриотизм».

Так, вопросам правового осмысления юридической конструкции понятия «патриотизм» посвящены работы Баранова П. П. [13], Прониной М. А. [14], Буховца А. Н. [15], Саганюка Ф. В. [16], Кочеткова А. В. [17], Ионовой Е. В. [18], Слесарского К. И. [19], Казакова Р. М. [20], Горбатовской Е. С. [21], Левиной С. В. [22], Тимофеевой Р. И. [23] и др. Однако, по результатам проведенных исследований правовая сущность патриотизма так и не была сформулирована.

Среди диссертационных исследований, затрагивающих изучение понятия «патриотизм» с теологической точки зрения отдельное внимание этому вопросу уделено в работах Чайкина Т. К. [24], Микрюкова Д. Ю. [25], Малинского А. [26], епископа Питирима [27], Паламаренко Е. В. [28] и др.

Целесообразно в рамках эмпирического базиса исследований использовать результаты социологических исследований, публикации средств массовой информации, юридическая и церковная практика, нормативные правовые акты федеральных и региональных органов государственной власти по вопросам патриотического воспитания граждан, постановления высших церковных инстанций по аналогичным вопросам, материалы экспертных опросов и др.

Исследование должно быть построено на принципах системности, объективности исследования, а также на принципе единства теории и практики. Так, применение принципа системности позволило изучить патриотизм как комплексное понятие.

Характеристика предмета исследования обуславливает широкий спектр примененных в нем всеобщих, общенаучных и частнонаучных методов научного познания. В исследовании должен быть применен диалектический метод научного познания, на основе которого было проведено философско-правовое осмысление природы патриотизма



и его роли в обеспечении национальной безопасности, с учетом диалектического развития государства и общества. Формально-юридический метод может быть использован для выработки и уточнения понятийного аппарата, а также в ходе исследования и толкования правовых норм.

Таким образом, результаты исследования позволят внести вклад в научную систему знаний в сфере патриотизма; могут быть использованы для дальнейшей разработки теории патриотического воспитания. Выводы исследования, могут быть применены в деятельности по разработке специализированных законов, а также могут быть взяты за основу при разработке научно-практических и методических рекомендаций.

Список использованной литературы

1. О современном российском патриотизме / Официальный сайт Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) [Электронный ресурс] — Доступ: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/o-sovremennom-rossiiskom-patriotizme?ysclid=mbysk6flzt587916143> (дата обращения — 15.06.2025)
2. Великий пост-2024 / Официальный сайт Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) [Электронный ресурс] — Доступ: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2024?ysclid=mbysnrmrst300446628> (дата обращения — 15.06.2025)
3. Торжественное открытие V Всероссийского форума (слета) казачьей молодежи состоялось в Пятигорске / Официальный сайт Совета при Президенте Российской Федерации по делам казачества [Электронный ресурс] — Доступ: <http://kazak.gov.ru/news/172/> (дата обращения — 15.06.2025)
4. Курс церковного права: Учеб. пособие / Протоиерей Владислав Цыпин. — Б. м.: Круглый стол по религиоз. образованию в Рус. Православ. Церкви; Клин: Христиан. жизнь, 2004. — 700, [3] с / Взаимоотношения Церкви и государства. 676–683 с. ISBN 5–93313–023–0
5. Федеральный закон от 13.03.1995 № 32-ФЗ «О днях воинской славы и памятных датах России» // Собрание законодательства Российской Федерации. — 13.03.1995. — № 11, ст. 943.
6. Карамзин Н. М. История Государства Российского [Текст] / Н. М. Карамзин. — Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2012. — 447 с.
7. Федеральный закон от 13.03.1995 № 32-ФЗ «О днях воинской славы и памятных датах России» // Собрание законодательства Российской Федерации. — 13.03.1995. — № 11, ст. 943.



8. Патриарх Кирилл рассказал о значении патриотизма в Русской церкви / Официальный сайт Информационного агентства «РИА Новости» [Электронный ресурс] — Доступ: <https://ria.ru/20250616/ukraina-2023037322.html> (дата обращения — 15.06.2025)
9. О христианском патриотизме (принято Поместным Собором Русской Православной Церкви 1988 г., «Послание», абз. 23); Церковь и нация (принято Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 г., документ «Основы социальной концепции», раздел II); «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (приняты Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 26 июня 2008 г.) Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации (принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 г., журнал № 141); Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 г.) / Информационный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс] — Доступ: <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/sobranie-dokumentov-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-tom-2-chašt-2/10> (дата обращения — 15.06.2025)
10. Путин: РПЦ показала, что она всегда со своим народом / Официальный сайт Информационного агентства ТАСС [Электронный ресурс] — Доступ: <https://tass.ru/obschestvo/24002017?ysclid=mbytavdj50411107016> (дата обращения — 15.06.2025)
11. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» / Официальный интернет-портал правовой информации [Электронный ресурс] — Доступ: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения — 15.06.2025)
12. Патриарх Кирилл рассказал о значении патриотизма в Русской церкви / Официальный сайт Информационного агентства «РИА Новости» [Электронный ресурс] — Доступ: <https://ria.ru/20250212/patriarkh-1998966932.html?ysclid=mbythq8z1a929448158> (дата обращения — 15.06.2025); «Христианское понимание патриотизма». Священник Григорий Геронимус / Официальный портал радио «Вера» [Электронный ресурс] — Доступ: <https://radiovera.ru/hristianskoe-ponimanie-patriotizma-svjashhennik-grigorij-geronimus.html> (дата обращения — 15.06.2025); Протоиерей Димитрий Смирнов: «Патриотизм — это любовь к своей стране...» / Официальный портал газеты «Известия» [Электронный ресурс]. — Доступ: <https://iz.ru/news/340647> (дата обращения — 15.06.2025); Священник Михаил Асмус. Патриотизм и Богослужение / Официальный сайт Санкт-Петербургской православной духовной академии Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. — Доступ: <https://>

spbda.ru/publications/svyaschennik-mihail-asmus-patriotizm-i-bogoslujenie/ (дата обращения — 15.06.2025)

13. *Баранов П. П.* Проблемы правового воспитания граждан СССР в духе советского патриотизма и социалистического интернационализма: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. — Саратов, 1979. — 204 с.
14. *Пронина М. А.* Правовая культура и идеи патриотизма в современной России: теоретико-правовое исследование: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01 / Пронина Марина Алексеевна; [Место защиты: Моск. гос. юрид. акад. им. О. Е. Кутафина]. — Москва, 2017. — 199 с.
15. *Буховец А. Н.* Идеологическая функция государства: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. — Москва, 2002. — 200 с.
16. *Саганюк Ф. В.* Правовые основы защиты социалистического отечества гражданами СССР: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. — Москва, 1984. — 179 с.
17. *Кочетков А. В.* Теория правового регулирования государственной молодежной политики в России: диссертация... доктора юридических наук: 12.00.01 / Кочетков Андрей Валентинович; [Место защиты: Юридик. ин-т]. — Санкт-Петербург, 2010. — 567 с.
18. *Ионова Е. В.* Расследование уклонения от прохождения военной и альтернативной гражданской службы: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.09. — Саратов, 2006. — 244 с.
19. *Слесарский К. И.* Воинская обязанность как элемент конституционно-правового статуса гражданина Российской Федерации: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.02 / Слесарский Константин Иоаннович; [Место защиты: ФГНИУ «Институт законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве Российской Федерации»]. — Москва, 2020. — 224 с.
20. *Казаков Р. М.* Конституционные основы защиты отечества в Российской Федерации: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.02 / Казаков Рустам Марбиевич; [Место защиты: Сарат. гос. акад. права]. — Саратов, 2009. — 239 с.
21. *Горбатовская Е. С.* Культурно-воспитательная функция современного российского государства: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01 / Горбатовская Елена Сергеевна; [Место защиты: Моск. гос. юрид. акад. им. О. Е. Кутафина]. — Москва, 2017. — 199 с.
22. *Лёвина С. В.* Воспитательная функция современного российского права: проблемы теории и практики: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01 / Лёвина Светлана Викторовна; [Место защиты: Юго-Зап. гос. ун-т]. — Тамбов, 2013. — 196 с.



23. Тимофеева Р. И. Конституционно-правовые основы государственной молодежной политики: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.02. — Челябинск, 2006. — 174 с.
24. Церковно-государственные отношения и церковная жизнь на Дону в годы революции и Гражданской войны (1917–1922 гг.): автореферат дис.... Кандидатская Теология: 26.00.01 / Чайкин Тимофей Константинович; [Место защиты: РО-ДОО ВО РПЦ «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»]. — Москва, 2022. — с. 189.
25. Микрюков Д. Ю. Личность учителя в христианском богословии и современной педагогической практике: диссертация... кандидата теологии: 26.00.01 / Микрюков Дмитрий Юрьевич; [Место защиты: ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена»]. — Москва, 2021. — 188 с.
26. Малинский А. Взаимоотношения церкви и государства в XVI в.: 1505–1584 гг.: автореферат дис.... кандидата богословия: 26.00.01 / иеромонах Малинский Антоний; [Место защиты: Санкт-Петербургская духовная академия]. — Санкт-Петербург, 2019. — 22 с.
27. Творогов К. В. (епископ Питирим). Гомилетическое наследие святителя Феофана, Затворника Вышенского: диссертация... кандидата теологии: 26.00.01 / Творогов Константин Викторович; [Место защиты: РО-ДОО ВО РПЦ «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»]. — Москва, 2021. — 376 с.
28. Паламаренко Е. В. Деятельность Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в 1948–1967 годы: диссертация... кандидата теологии: 26.00.01 / Паламаренко Евгений Викторович; [Место защиты: РО-ДОО ВО РПЦ «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»]. — Москва, 2019. — 422 с.





РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК: 128/ 255.2

Юрий Александрович Гуров,
священник Виктор Плаксин

Очерки древнегреческой танатологии: посмертие, суд, перевоплощение



Аннотация: Человек — единственное живое существо, которое осознает свою смертность. Смерть в человеческом сообществе имеет значение не столько как факт биологического прекращения жизни, но как социально значимое событие, включенное в сложный процесс человеческих взаимоотношений и как вопрос самоопределения человека, целеполагания и смысла жизни.

В статье исследуются религиозно — философские представления древних греков. Особенный акцент делается на представлениях о посмертном существовании души в разные периоды времени и у разных авторов.



Античная культура признается одним из высших достижений человеческой цивилизации. Первоначально она рассматривалась преимущественно как собрание мифов, преданий и легенд. Глубокое осмысление проблем жизни и смерти в древнегреческой культуре имело фундаментальное значение и не было случайным явлением. Кроме этого, можно отметить, что греческая культура оказала влияние на религиозную жизнь Византии и европейских народов. Образование догматов христианской церкви совершалось на греческой почве и в некоторых случаях под влиянием греческой мысли.

Ключевые слова: Смерть, танатология, ад, рай, душа, загробный мир, религия, вера, религиоведение, Древняя Греция, смысл жизни, ритуал, христианство.

Сведения об авторе: Гуторов Юрий Александрович — магистр богословия, магистр педагогики, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород), соискатель ОЦАД (Россия, Москва).

Электронная почта: gutorovnnov@mail.ru

Священник Виктор Плаксин — магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород, Российская Федерация.

Yuri Alexandrovich Gutorov,

Priest Vičtor Plaksin

Essays on Ancient Greek Thanatology: Postmortality, Judgment, Reincarnation

Abstract: Humans are the only living beings aware of their mortality. Death in human society is significant not so much as the biological cessation of life, but as a socially significant event embedded in the complex process of human relationships and as a question of self-determination, purpose, and the meaning of life.



This article examines the religious and philosophical beliefs of the ancient Greeks. Particular emphasis is placed on the concepts of the afterlife of the soul in different periods and by different authors. Ancient culture is recognized as one of the highest achievements of human civilization. Initially, it was viewed primarily as a collection of myths, traditions, and legends. A profound understanding of the problems of life and death in ancient Greek culture was fundamental and was not an accidental phenomenon. Furthermore, it can be noted that Greek culture influenced the religious life of Byzantium and European nations. The dogmas of the Christian church were formed on Greek soil and, in some cases, under the influence of Greek thought. *Keywords:* Death, thanatology, hell, heaven, soul, afterlife, religion, faith, religious studies, Ancient Greece, the meaning of life, ritual, Christianity.

About the authors: Gutorov Yuri Alexandrovich — Master of Theology, Master of Pedagogy, Senior Lecturer of the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Russia, Nizhny Novgorod), applicant of the OCAD (Russia, Moscow).

E-mail: gutorovnnov@mail.ru

Priest Victor Plaksin — Master of Theology, teacher at the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation.

Античная культура по праву считается одним из вершинных достижений человеческого духа. Поначалу её видели лишь как сборник мифов, преданий и легенд. Но в XIX веке восприятие древнего мира радикально преобразилось. Выяснилось, что вовсе не зря в греческой цивилизации так обострённо вставал вопрос о жизни и смерти. Освободившись от романтизированных покровов и перестав служить недостижимым эталоном, античная Греция предстала ближе, роднее — в своей тревоге, в неутолимом стремлении к вечному и идеальному.

О древнейших воззрениях греков и римлян на собственную природу, душу, тайну смерти, можно узнать из сохранившихся до наших дней литературных произведений, архитектурных сооружений гробниц и кенотафий, достижений искусства, а также из дошедших через тысячелетия целый ряд мыслей и обычаев, зародившихся в седой



древности. «Как бы глубоко мы ни погружались — пишет исследователь религий Н. Фюстель де Куланж — в историю индоевропейской расы, ветвями которой являются греческие и итальянские народы, мы не отыщем свидетельств, что представители этой расы когда-либо верили в то, что по истечении краткой земной жизни все кончено для человека. Самые древние поколения, задолго до появления каких-либо философов, веровали, что за гранью жизни начинается другое существование. Они смотрели на смерть не как на распад бытия, но как на простую перемену форм жизни¹.

В религии греков в отличие от египетского мироощущения, не найти такой всеобщей направленности ума, волевой подчиненности земной деятельности, чаяниям загробного бытия, создававшей гробницы — великаны пирамиды Гизы, храмовые комплексы — усыпальницы в Корнаке и другие монументальные творения. Греческий и римский народы не были так увлечены заботой о своем будущем состоянии после смерти. Но это не оттого, что их менее интересовали подобные вопросы, такое отношение вытекало из особенностей понятия смерти и пребывания в потустороннем мире и танатологии.

Для анализа представлений о смерти и загробной жизни в древнегреческой культурной традиции привлекают разные категории источников. К. Рэнфрю² выделил их иерархию по степени надежности: во-первых, письменные тексты; во-вторых, художественные изображения на артефактах; в-третьих, археологические находки. Первые два типа источников позволяют узнать как о верованиях в посмертное бытие, так и о ритуалах погребения, материальные артефакты в основном отражают обряды.

Человек обречен на смерть, но после мимолетного настоящего он обретает вечное существование. Короткий земной путь проходит под опекой божеств и предков, которые установили законы, хранимые не индивидом, а коллективной памятью и общим укладом жизни. Единство и преемственность поддерживались ритуалами и обрядами, охватывавшими ключевые аспекты бытия.

Эпос возникал из устной традиции. Самыми ранними эпическими шедеврами древней Греции стали гомеровские поэмы «Илиада» и «Одиссея» — первые письменные памятники той культуры. Их датировка спорна: предполагают период от IX до VI века до н.э., а также



неизвестен точный автор (или авторы) и то, возникли ли они сначала устно или письменно. В античности их приписывали Гомеру, но о его биографии ничего не знали даже тогда³.

В гомеровских поэмах образы загробного мира и посмертного состояния многообразны и нередко расходятся. Это объясняется слоями разных эпох в эпосе и его сложной компиляцией. В «Илиаде» Аид упоминается вскользь, почти случайно; в «Одиссее» же трижды дано целенаправленное описание: Елисейские поля, спуск Одиссея в подземный мир и прибытие душ женихов туда (Од., IV, 563–569; XI; XXIV, 1–204). Однако эти эпизоды часто противоречат друг другу.

В отличие от эпоса, лирика отражала личный, субъективный опыт: радость чувств, муки страсти, ужас перед концом. От лириков сохранилось мало — в основном фрагменты в одну–две строки, процитированные поздними писателями. Полные тексты редки, преимущественно это фрагменты хоровой лирики.

Среди лириков выдающимся является Пиндар (ок. 522–448 гг. до н.э.). Его наследие обширно, и большая часть уцелела. До нас дошли четыре книги эпинникиев — оды в честь триумфаторов Олимпийских, Пифийских, Истмийских и Немейских игр; другие сочинения, включая гимны и религиозные песнопения, сохранились фрагментарно.

Пиндар имел более четкие взгляды на посмертное бытие, чем Гомер. Хотя в отношении Аида и Елисейских полей были пересечения, в целом он тяготел к орфическим идеям. Для него истинный человек — не тело, а душа, происходящая от богов и проявляющаяся в пророческих снах во время сна тела. Таким образом, Пиндар верил в бессмертие души и ее странствия. Человек смертен, но должен радоваться жизни, лелеять надежды и не отказываться от доступных удовольствий.

Древнегреческая трагедия пропитана мистицизмом религии и зримо воплощала ее ключевые дилеммы: вина и очищение, бытие и небытие. Мифы в ней становились проводниками этико-религиозных истин, а персонажи — архетипами страдающих и умирающих людей.

Эсхил (525–456 гг. до н.э.) создал свыше девяноста трагедий, однако сохранилось лишь семь⁴. В своих произведениях он подчеркивает скоротечность человеческого существования, называя его мимолетной тенью, эфемерным очертанием дыма. Согласно Эсхилу, не следует



возводить жизненные планы на столь зыбком фундаменте. Смерть у Эсхила предстает неумолимой силой — она не поддается ни подкупу дарами, ни уговорам жертвоприношений, ни человеческим убеждениям. Однако поэт показывает и другую её грань: смерть может выступать как освобождающее начало, а человеку всегда остается доступно утешение в надежде.

Взгляд на человеческую жизнь у Эсхила проясняется через веру в божественную справедливость. Хотя бог порой наказывает людей сурово и жестоко, это всегда происходит не без причины — всегда есть провинность со стороны человека, оправдывающая божественное возмездие.

Софокл (496–406 гг. до н.э.) смещает центр тяжести внутрь человека — к побуждениям его поступков, жизни духа. Софоклу приписывают создание более сотни драм, но до нас дошли лишь семь трагедий и одна сатирическая пьеса. При этом он не отрицал реальности божественных сил. Постоянно звучит у Софокла мотив всевластия рока. В самых потаенных глубинах сознания человек сам возвращает свою трагическую судьбу, но там же обретает и хмелящий восторг. Так поэт вплотную приближается к христианскому мировидению.

Хотя у Софокла человеческое начало обретает больше значимости, чем у Эсхила, оно не становится самодостаточным, оставаясь связанным с высшими силами. Софокл настойчиво повторяет, что всё свершается по воле Зевса или Судьбы. Нигде это не выражено столь мощно, как в «Царе Эдипе». Нигде контраст между хрупкостью человеческого бытия и неотвратимостью божественного предопределения не обнажён так резко.

Из приблизительно девяноста произведений, созданных Еврипидом (480–406 гг. до н.э.), сохранилось семнадцать трагедий и одна сатирическая драма — то есть более чем вдвое больше, чем от наследия Эсхила и Софокла вместе. Еврипида занимали жизненные дилеммы, загадка человеческих судеб, которую он пытался разгадать. Он страстно желал, чтобы существовал божественный промысел, направляющий людские жизни, и высшая справедливость, объясняющая их перипетии; в реальности же он видел скорее обратное.

Качественно новый уровень проблема смерти и бессмертия обрела в трудах греческих философов. Тема смерти, как известно, стала



классической для философии — её обсуждает ещё Сократ, принимая на суде судьбоносное решение, повлиявшее на него самого и во многом на всю будущую европейскую мысль. Центральное место эта тема занимает в работах Платона (427–347 гг. до н.э.), основоположника античного идеализма. Философское исследование у Платона тесно переплетено с мистическим озарением: как пророк он вещает о посмертной участи душ, об истинном мире вечных и неизменных идей.

Представления о смерти отражаются одновременно в мистических практиках, мифологических нарративах и религиозных культах. Учитывая, что проблема умирания и возрождения занимала центральное место в мистериальных культах, вопросы смерти и её восприятия людьми подробно исследуются в работах, посвященных мистическим аспектам древнегреческой религии.

Историки обратились к теме смерти сравнительно недавно. Постепенно стало ясно, что смерть — это не только предмет исторической демографии или теологии. Смерть представляет собой один из фундаментальных параметров коллективного сознания. По мнению некоторых исследователей (Ф. Арьеса, П. Шоню), отношение к смерти служит индикатором, эталоном цивилизации. Восприятие смерти, загробного мира, связи между живыми и мертвыми — темы, обсуждение которых способно значительно углубить понимание историками социокультурной реальности прошлых эпох.

«Ф. Арьес приходит к выводу, что представления о смерти изменяются в истории по четырем психологическим параметрам: самосознания индивида, действий общества для защиты себя от дикой природы, веры в жизнь после смерти и веры в существование зла. Ф. Арьес делит всю историю человечества на пять периодов.

Первый период «смерть прирученная» характеризуется такими признаками как церемонии, обряды, ритуалы. Представления о смерти в этот период характеризуются состоянием сна, умерший засыпает и «живет» в мире снов и духов.

Второй период имеет название «смерть своя». Этот период выделяется осознанием человека своей индивидуальности.

Третий период Ф. Арьес называет «смерть далекая и близкая», что является началом «великого переворачивания жизни».



В восприятии смерти смешиваются два феномена: страдание и наслаждение. Происходит эротизация смерти.

Четвертый период «смерть твоя» характеризуется особым романтизмом — смерть сопрягается с эстетическим чувством. Рай воспринимается как место воссоединения с родными и любимыми, одновременно происходит отказ от веры в наличие ада. Происходит стремительная деритуализация смерти.

Последний этап — «смерть перевернутая»; главный критерий этого периода — страх перед смертью. Смерть обретает неприятные, постыдные черты: «смерть уже не только внушает страх, являясь абсолютным отрицанием, но и возмущает душу, как всякое отвратительное зрелище. Она становится неприличной, как некоторые физиологические отправления человека»⁵.

Многие идеи, рожденные темой смерти, становятся ключевыми в формировании новых научных направлений. Танатология — учение о смерти и – иммортология, «наука о бессмертии».

В античном мире смерть была главным признаком, который отделял смертных людей от бессмертных богов. Важную роль здесь играл образ героя — человека, способного на великие подвиги, но не обладающего бессмертием божеств. Однако из восточных мифов в греческое мировоззрение пришла идея бога, который страдает и умирает, но лишь на время, ведь после смерти следует его воскрешение.

Представления о смерти и загробной судьбе души были важной частью верований древних греков, отражая их религиозную картину мира. Религия включала в себя два аспекта: мировоззрение и мироощущение (мифологию), а также обряды и особые действия (культ), основанные на вере в существование богов.

В Древней Греции существовала практика почитания умерших. У афинян был специальный праздник в честь душ покойных — день кувшинов, который отмечался во время Анфестерий в феврале. В этот день люди старались умилостивить тени умерших. Считалось, что в такие дни покойные покидали подземный мир и бродили по земле. Чтобы удержать их на расстоянии, применялись различные меры: смазывали дверные косяки, жевали листья боярышника. Семьи приносили дары и совершали возлияния в память о своих усопших.



Представление о приношениях умершим можно получить у Гомера, где описано торжественное погребение Патрокла и Ахиллеса; из описания видно, что при этом не пренебрегали кровавыми и даже человеческими жертвами. Тем не менее, сомнительно, чтобы такое отношение к умершим можно назвать культом мёртвых. Здесь мы имеем дело не с призыванием умерших, но с предохранительными правилами, защитой от гнева умерших.

Возможно, культ героев возник из почитания умерших. В этом контексте герой воспринимался как дух или душа выдающегося человека. Если почти все люди после смерти отправлялись в мрачное царство Аида, то лишь немногие, добившиеся народной славы, виделись грекам особенными — они становились полубогами или героями, избегая общей участи. При этом ни богатство, ни знатность рода, ни военная доблесть, ни статус царя или олимпийского победителя не гарантировали иной участи после смерти.

Гомер пишет:

*«Меж существами земными, которые дышат и ходят,
Истинно в целой вселенной несчастнее нет человека!»⁶.*

Даже внешне жизнерадостное существование древнего грека было пронизано пессимизмом. Гедонизм, безрассудная отвага, безумная веселость — всё это было попыткой отвлечься от мрачных мыслей. Именно в такой атмосфере родилась легенда о Силене: люди хотели узнать секрет его счастья, но пойманный по приказу царя, он с глубокой печалью высказался о человеческой судьбе:

*«Было бы лучше всего тебе, смертный, совсем не родиться,
Вовсе не видеть лучей ярко светящего дня;
Если ж — родился: пройти поскорее в ворота Аида
И под землей глубоко в ней погребенным лежать»⁷.*

Чем упорнее человек боролся за жизнь, тем явственнее он осознавал её бессмысленность, пустоту и обречённость. Если египтяне и индийцы преодолевали подобные кризисы верой в бессмертие, то религия гомеровских греков, напоминающая о жутком Аиде за гробом, порождала лишь тоску и страх. Что значит человек перед лицом смерти, кем бы он ни был при жизни? Смерть никого не щадит — она просто делает свою работу. Патрокл был царём, доблестным и непобедимым воином, но смерть настигла его, оставив беззащитным и нагим. Всё,



что от него осталось — лишь жалкая тень, словно ограбленный и раздетый догола путник, уносимая в мрачную бездну подземного мира.

В эпоху создания «Илиады» и «Одиссеи» (X–IX вв. до н. э.), когда практиковалось сожжение трупов, сложился крайне пессимистичный взгляд на загробное существование: душа исчезала вместе с дымом погребального костра, превращаясь в унылую, бессильную тень в царстве Аида (Од. XI, 218).

Насколько прекрасной, несмотря на все тяготы и невзгоды, казалась грекам земная жизнь в сравнении с мраком Аида, ярко иллюстрируют слова Ахилла:

«С жизнью, по мне, не сравнится ничто; ни богатства, какими Сей Илион, как вещают обиловал — град процветавший, В прежни мирные дни, до нашествия рати Ахейской; Ни сокровища, сколько их каменный свод заключает В храме Феба пророка в Пафосе, утесами грозном; Можно все приобрести, и волов, и овец серебрярунных; Можно стяжать и прекрасных коней, и золотые треноги, Душу ж назад возвратить невозможно, души не стяжешь Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела».
(Ил. IX, 401)⁸.

Тень уже умершего героя, встретившись с Одиссеем, горько жалуется на свою участь:

*«Лучше б хотел я живой, как поденицик, работая в поле, Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный, Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать».*⁹
(Одис. XI, 489)

Человек недолговечен и его жизнь полна невзгод. Поэт Мимнер Колофонский (VII в. до н.э.), составивший длинный перечень человеческих несчастий: бедность, болезни, смерть близких, старость и т. д., говорит: «Не отыскать человека, на которого Зевс не наслал многие беды»¹⁰. Для его современника Семонида люди суть «эфмерные создания».

Даже несмотря на все трудности, для грека архаической эпохи лишь земное существование обладало истинной ценностью. Смерть воспринималась как величайшее зло — она уничтожала человека,



обрекала его на страдания и лишала радостей жизни, низвергая в мрачное и безрадостное царство Аида.

По представлениям Гомера, душа — жизненная сила — покидала тело в момент смерти через рану или уста. Погибало лишь телесное «я», тогда как душа отделялась и отправлялась в Аид («Илиада», XIV, 618; XVI, 505; I, 3). Ужасаясь перед тайной смерти, эллины верили, что после кончины человек продолжает существовать, обретая сверхъестественную силу — способность помогать живым и покровительствовать родной земле.

Эта вера отражалась в погребальных обрядах: похоронных процессиях, жертвоприношениях, заупокойных ритуалах, а также в сооружении величественных усыпальниц — как индивидуальных, так и родовых.

В праздник Анфистерий, приходящихся на месяцы февраль — март, когда по всей Греции зацветали цветы и в честь Диониса начинали пить новое вино, — в последний день этого веселого праздника приносились жертвы умершим, но при этом стремились изгнать их из храмов и жилищ, для чего храмы закрывались, а двери жилых помещений вымазывались смолой, которая вообще считалась защитным средством от враждебных сил. Отечественный антиковед Латышев В. В. пишет, что почитание героев «переходило в их обоготворение, когда на них начинали смотреть, как на настоящих героев — покровителей дома или государства, и устанавливали в их честь геройский культ. Трудно определить, где кончалось простое почитание и где начиналось их обоготворение. Во всяком случае, примеров последнего встречается немало в древнем мире»¹¹.

РОЛЬ ПОГРЕБЕНИЯ И ПАМЯТНЫХ ОБРЯДОВ ДЛЯ ДУШИ УМЕРШЕГО

В древности греки и римляне, как и многие другие народы, верили, что между телом умершего и его душой сохраняется особая связь, позволяющая душе продолжать существование. Погребённое в могиле — своего рода «доме» — тело оставалось соединённым с душой и требовало внимания живых: ему приносили еду, питьё, одежду, посуду, оружие



и другие необходимые предметы. Известно, что после взятия Трои греки спешили вернуться домой с пленницами, и даже мёртвый Ахилл потребовал свою пленницу — Поликсену, которую ему и принесли в жертву.

Греческий поэт Пиндар сохранил след этих древних представлений. Он рассказывает о Фриксе, который бежал из Греции в Колхиду и там умер, но даже после смерти жаждал вернуться на родину. Явившись во сне Пелиасу, он повелел привезти его кости обратно, поскольку душа не могла покинуть бранные останки, будучи связана с ними онтологическим единством.

Явления умерших во сне и их жалобы на загробную участь известны не только в Элладе, но и в преданиях других народов, сохраняя актуальность и сегодня. Например, Павсаний упоминает вещий сон, а эпитафии фиксируют посещения недавно умерших родственников — иногда мстительных, иногда благодарных.

Некроманты активно использовали свидетельства мёртвых: через магические ритуалы они вызывали души из ада и обращались к ним как к предсказателям, поскольку хтонические сферы хранили тайное знание, включая будущее. Наиболее известный пример — обращение Периандра к умершей жене Мелиссе в некромантейоне. Явившись, она жаловалась на холод и требовала совершения определённых обрядов перед тем, как дать ответ.

Ученый грек, философ и алхимик Демокрит, после смерти своего учителя прибег к заклинаниям, и вызывал из преисподней его тень, чтобы беседовать с ней о науке.

Еще одним образцом явлений умерших не в сонном видении, является вызывание Одиссеем из загробного мира душ усопших, описанное в II песни «Одиссеи»:

*«Я меч обнажил медноострый и, им ископавши
Яму глубокую, в локоть шириной и длиной,
Три совершил возлияния мертвым, мной призванным вместе:
Первое смесью медвяной, второе вином благовонным,
Третье водой и, мукою ячменной все пересыпал,
Дал обещание безжизненно веющим теням усопших...
Сам я барана и овцу над ямой глубокой зарезал;
Черная кровь полилась в нее, и слетелись толпою*



Души усопших, из темных бездн Эреба поднявшись...
 Все они, вылетев вместе бесчисленным роем из ямы,
 Подняли крик несказанный, был схвачен я ужасом бледным.
 Крикнув товарищам, им повелел я с овцы и с барана,
 Острой зарезанных медью, лежавших в крови перед нами,
 Кожу содрать и, огню их предавши, призвать громогласно
 Грозного бога Аида и страшную с ним Персефону
 Сам же я меч обнажил изощренный и с ним перед ямой
 Сел, чтоб мешать приближаться безжизненным теням усопших
 К крови, пока мне ответа не даст вопрошенный Тиресий.
 Прежде других предо мною явилась душа Ельпенора;
 Бледный, еще не зарытый, лежал за земле путеносной.
 Не был он нами оплакан; ему не свершив погребенья,
 В доме его мы оставили: в путь мы спешили.
 Слезы я пролил, увидав его, состраданье мне душу проникло.
 Голос возвысив я мертвому бросил крылатое слово...
 Так мы, печально беседуя, друг подле друга сидели,
 Я, отгоняющий тени от крови мечем обнаженным,
 Он, говоривший со мною, товарища прежнего призрак.
 Вдруг, подошло, я увидел, ко мне привидение умершей
 Матери милой моей Антиклей, рожденной великим
 Автоликоном, — ее меж живыми оставил я дома,
 В Трою отплыв. Я заплакал, печаль мне проникнула душу;
 Но и ее, сколь ни тяжело то было душе, не пустил я
 К крови: мне не дал ответа еще прорицатель Тиресий.
 Скоро предстал предо мною и Тиресий физского образ;
 Был он с жезлом золотым, и меня он узнал и сказал мне...
 С сими словами обратно отошедши в обитель Аида
 Скрылась душа прорицателя, мне мной сказавшая жребий.
 Я ж неподвижно остался на месте; но ждал я недолго;
 К крови приблизилась мать, напилась и сына узнала». ¹²

Согласно английскому филологу-классику Э. Р. Доддсу, пророческие сны от умерших играли небольшую роль в классический период Греции. По его мнению, их значение возросло лишь в эллинистическую эпоху — под влиянием пифагорейцев и стоиков, которые сблизили мир живых и мёртвых, переместив Аид в воздушную сферу. Александр



Полигистор, например, писал, что «весь воздух наполнен душами, почитаемыми как даймоны и герои», и именно они посылают людям сны и знание. Схожие взгляды можно найти у Посидония.

Те, кто придерживался этой идеи, не видели необходимости искать сновидения в особых местах — ведь души были повсюду. Из-за этого некромантия в античном мире постепенно утратила своё значение.

Таким образом, умершие не только требовали заботы от живых родственников, но и могли взамен предоставить полезную информацию. Именно на этом основывался компромисс между мирами — общение, выгодное как живым, так и мёртвым.

Однако мертвецы зачастую воспринимались как духи, враждебно настроенные по отношению к живым, предпринимавшим даже меры защиты от них (жевали листья боярышника, использовали смолу, закрывали двери и т. п.). По заключении праздника Амфистерий и принесения жертв душам и их предводителю Гермесу Психопомпу мертвых изгоняли со словами: «Ступайте за дверь, вы, керы, Антистерия миновала»!¹³.

Позднее враждебность стали приписывать только отдельным покойникам — тем, кого включали в свиту грозной Гекаты. Особую опасность представляли те, кто погиб насильственной смертью, умер преждевременно или остался без погребения, лишившись положенных почестей. Именно им приписывалась зловедность.

Домовыми считались души тех, чья жизнь оборвалась слишком рано. Чтобы изгнать таких духов из жилища, применялись специальные заклинания. Эти сущности, а также женщины, потерявшие возлюбленных, нередко представлялись вампирами.

Вера в то, что продолжает обитать в могиле, была столь сильна, что даже Тертуллиан во II веке н. э. упоминает о практике «кормления» кремированных мертвецов: люди приносили жертвы и возлияния, уверенные, что душа усопшего нуждается в поддержке и может причинить вред, если будет забыта. «Толпа без всякой жалости сжигает умерших, которых потом весьма лакомо кормит».¹⁴ Кормление умерших через керамические трубочки практиковалась на Балканах ещё до недавнего времени.



«ДУША» В ПРЕСТАВЛЕНИЯХ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ

С незапамятных времен людей занимали две главные тайны. Первая — о природе жизни и смерти: что отделяет живое от неживого, почему мы бодрствуем, спим, испытываем восторг, бодем и умираем? Вторая — о загадочных образах, приходящих во снах и видениях.

Размышляя об этом, люди постепенно пришли к выводу: у каждого есть жизненная энергия и призрачный двойник. Оба связаны с телом: энергия даёт возможность чувствовать, думать и действовать, а двойник — это словно второе «я», образ человека. При этом и энергия, и двойник могут существовать отдельно от тела: энергия может уйти, оставив тело бездыханным, а двойник — появляться вдали от физической оболочки.

Если оба начала принадлежат телу, возможно, они — проявления чего-то единого? Так родилась идея души-призрака, духовной сущности.

В культуре того времени душу представляли как лёгкий, бестелесный образ, похожий на пар, воздух или тень. Она — источник жизни и мысли, обладает сознанием и волей человека, может покидать тело и перемещаться с огромной скоростью. Хотя обычно её не видно и не ощутить, иногда она проявляет силу и предстаёт как призрак, отделённый от тела, но похожий на него. Душа может вселяться в других людей, животных и даже вещи, подчиняя их себе. Это представление стало общей культурной нормой, которая менялась в зависимости от времени и обстоятельств.

Одна душа для греков не была единой простой и неделимой субстанцией. Однако здесь мы сталкиваемся с существенными сложностями. Так переводчики Гомера передавали эти понятия не столько с целью точного отражения представлений, сколько стремясь сделать текст приемлемым для слуха русского читателя XIX века.

Не вдаваясь в детали греческих слов и терминов, можно отметить, что у гомеровских героев существует не одна душа: мы находим как минимум три «сердца» (κρᾶδίη, ἦτορ, κῆρ), два из которых одновременно могут быть «душами», три «духа» (θυμός, φρένες, ψυχή), определенные «силы души», а кроме этого особые обозначения для разума и рассудка.



В понятие о душе или духе зачастую вкладываются атрибуты и других жизненных проявлений.

Вместе с тем «силы» как бы отделены от жизненных составляющих более высокого порядка. Сколько бы жизненных начал не было у человека, все они являются глубоко личными: ни дух, ни душу человек не наследует ни от богов, ни от других людей.

И хотя точное местопребывание жизненных составляющих в теле остается трудноопределимым, очевидно, что все они локализованы не вне, а внутри человека: выход духа или души за пределы тела знаменует либо смерть, либо пограничные с ней состояния — сон, потерю сознания. Анатомическим центром сосредоточения жизни греки считали не сердце, а более обширную область тела, которую условно можно очертить развернутым треугольником с основанием в груди, в районе диафрагмы.

Локализация многих жизненных составляющих остается неясной: то ли они сосредоточены в диафрагмальном треугольнике, то ли распределены по всему телу, раз могут «улететь» через рану. В целом, создается впечатление, что среди перечисленных жизненных составляющих дух занимает главенствующее положение: он упоминается чаще других, и все смертоносное Гомер называет «губительным для духа», поскольку именно дух управляет чувствами, мыслями и поступками героев.

Кровь, вероятно, также является носителем души. У раненого душа выходит через рану, по всей видимости, в виде крови:

«Чрез отверстие зияющей раны вышла поспешно душа»

(Ил., XIV, 518 и сл.).

Можно провести небольшое сравнение с христианским представлением о составе человека. «Святитель Григорий Нисский наиболее широко развил православное учение о смерти. Жизнь в его учении является взаимодействием души и тела, а значит смерть — это онтологическое разъединение души с телом. Такое разъединение стало возможным только после грехопадения. Развивается учение о иерархии устройства человека: дух — душа — тело. Эта иерархия оказывается перевернутой грехопадением и таким образом приводит к разрушению внутренних связей человека. Излагается учение не только о смерти тела, но и души, смерть которой имеет иной характер: «Поскольку...



общение греховных страстей бывает в душе и теле, то есть некоторое сходство смерти телесной с душевной смертью; ибо как в плоти смертью называется удаление жизни чувственной, так и в душе отлучение жизни истинной тоже именуем смертью»¹⁵.

С VI века до нашей эры начинает распространяться антигомеровская концепция псюхе в пифагорейской и орфической традициях: псюхе понимается как «демон» — бессмертное существо божественного происхождения. Ее странствия по телам животных и растений рассматриваются как наказание за первородный грех Титанов, а тело воспринимается как могила души (игра слов: σῶμα — тело и σῆμα — могила). Цель праведной жизни видится в «очищении» (катарсисе) от скверны, искуплении вины и возвращении псюхе на небесную родину. При этом псюхе, обладающая памятью о прежних воплощениях отождествляется с психическим Я.

Учение Платона о псюхе, развившееся из орфико–пифагорейской концепции, отличается от нее теоретической глубиной и многогранностью. Истинный человек — это душа, тогда как тело представляет собой лишь темницу, случайное пристанище для души.

Тело покидает псюхе дважды: сначала, когда она вылетает из него при смерти, а затем, когда безжизненное тело сжигают на погребальном костре. Без второго освобождения не представлялось полноценное пребывание в царстве мертвых.

Современные исследователи отмечают, что в древнегреческих представлениях существовала глубокая связь между ритуальным сожжением тела и окончательным освобождением души. Погребальный костер воспринимался не просто как способ обращения с останками, но как необходимый ритуал трансформации, позволяющий душе полностью отделиться от земных оков и обрести свой истинный статус в потустороннем мире. Самым суровым наказанием считался отказ в погребении. Считалось священным долгом оказать телу надлежащие почести, дабы тени умерших не скитались со стонами у входа в Аид и не толпились на берегах Ахерона.

Такие представления свидетельствуют о сложной системе взглядов на посмертное существование, где физические ритуалы напрямую влияли на метафизическое состояние души, создавая целостную картину перехода между мирами живых и мертвых.



ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЖИЗНИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Представления о жизни после смерти рождались из сложного сплетения коллективных переживаний и ритуальных практик. Двойственность человеческих чувств перед лицом смерти породила удивительный парадокс: с одной стороны, стремление изолировать мертвое тело как источник опасности, с другой — желание сохранить духовную связь с ушедшим. Эта амбивалентность отразилась в отношении к умершим — их одновременно почитали как мудрых предков и опасались, как вредоносных духов. Решением этой дилеммы стало создание концепции загробного мира — специального места, куда отправлялась душа после надлежащих погребальных обрядов. Это путешествие в иной мир описывалось как полное опасностей испытание: крутые горы, безжизненные равнины, стражи порогов и демонические существа подстерегали душу на ее пути.

Разные культуры находили доказательства загробного существования в самых неожиданных источниках: древних преданиях, мистических откровениях и даже личном опыте тех, кто якобы возвращался из царства мертвых. Эта вера в доступность мира духов для живых придавала мифам особую убедительность и эмоциональную силу.

В различных культурах истории о встречах с умершими часто основаны на личных переживаниях и свидетельствах очевидцев. Души усопших могут являться живым людям во снах или видениях, делаясь новостями из потустороннего мира и подтверждая его существование.

Но и обратные путешествия — не редкость: иногда живые сами отправляются в царство мёртвых и, благополучно вернувшись, рассказывают о своих впечатлениях. В этих историях путешественник может оказаться там вместе со своим физическим телом, но чаще детали опускаются — отправился ли он духовно, телесно или как-то иначе, остаётся загадкой. В большинстве случаев, однако, в загробный мир уходит только душа, оставляя тело в состоянии транса, глубокого сна, неподвижности или даже клинической смерти, пока сознание бродит за пределами материального мира. Эти опыты становятся мостом



между двумя реальностями, укрепляя веру в возможность общения с потусторонним миром.

Особенно ярко и разнообразно тема загробного мира раскрыта в поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея». Изучая представления о смерти в этих произведениях, не стоит строго разделять отдельные идеи или пытаться точно определить места, которые Гомер называет обителью умерших — их локализация могла быть разной.

Прежде всего, следует упомянуть Аид, или Гадес, также называемый «домом Аида». Аид буквально означает «невидимый», «ужасный». Воображение, создавшее этот мир мёртвых, питалось впечатлениями от земной жизни, полной несправедливости, мрака и бессмысленности. Во времена Гомера вместо слова «умереть» часто говорили «уйти в дом Аида». Этот дом надёжно охранялся, чтобы ни одна душа не могла покинуть его пределов. Поэтому обитель бога Аида представлялась окружённой крепкими воротами, а самого Аида называли Пилартом («запирающим ворота») и изображали в искусстве с большим ключом. Гомер называет Аид «щедрым» и «гостеприимным», поскольку смерть неизбежна для всех.

Иное наименование подземелья Тартар; там живут Кронос и Титаны в качестве «нижних богов». Некоторые искали это царство мертвых не в теллурических глубинах, но на далеком Западе, по ту сторону Океана. Подобный мотив существует у всех народов и непосредственно связан с Солнцем как иерофантом и психопомпом. Ведь «Гелиос не только *pythios*, *chthonios* и титан; он связан с двумя главнейшими сферами «трака» — подземным царством и колдовством... вход в Гадес (Аид) именовался «воротами Солнца», а само слово «Гадес» в произношении гомеровской эпохи «Аидес» — легко вызывало представление о том, что «невидимо» или «делает невидимым»... А значит, свет и тьма, хтоническое и солярное могли восприниматься как две чередующиеся фазы одной и той же реальности»¹⁶.

В древнегреческой литературе встречаются поразительные описания контактов с потусторонним миром. Ярким примером служат произведения Лукиана, отражающие верования той эпохи.

Один из его персонажей, Евкрат, заглядывает через трещину в земле прямо в Аид и наблюдает, как умершие покоятся на цветочных ложах среди родных и знакомых. Среди них он узнает лысого Сократа



с выдающимся животом и собственного отца в погребальных одеждах. Затем Клеодем делится еще более невероятной историей: во время тяжелой болезни, на седьмой день лихорадки, когда он лежал один в запертой комнате, перед ним явился юноша ослепительной красоты в белых одеждах. Тот провел его через подземную расщелину в царство мертвых, где Клеодем собственными глазами увидел знаменитых страдальцев — Тантала, Тития и Сизифа.

Далее юноша привел его к верховному суду, где заседали Эак, Парки и Эринии, и представил царю Плутону, который в тот момент читал список обреченных на смерть. Разгневанный Плутон объявил: Нить жизни этого человека еще не оборвалась! Верните его назад и приведите вместо него Демила-медника, чье время уже истекло. Очнувшись, Клеодем обнаружил себя полностью здоровым, а его сосед умер.

Гомер описывает Елисейские поля и, хотя он прямо не называет ту страну, куда должен попасть Менелай, островом, всё же, подобно Гесиоду и более поздним поэтам, он, вероятно, имеет в виду именно остров.

В диалогах Платона описывается Атлантида, которая для греков имела то же значение, что и острова блаженных. Марцелл, писатель римской эпохи, известен своим рассказом о семи островах, посвящённых Персефоне. Само название этих островов у Марцелла указывает на место пребывания душ умерших.

В любом случае, если предположить, что души умерших продолжают существовать и иногда посещают живых, возникает важный вопрос: где же находится их обитель? Почему разные культуры выбирали для этого разные места — одни земные просторы, другие подземные глубины, третьи небесные выси? Одни культуры останавливались на одном варианте, другие — на другом, а некоторые принимали сразу несколько концепций.

Когда загробный мир размещают на поверхности земли, для этого выбирают особые места: туманные ущелья, замкнутые долины, бескрайние равнины или отдалённые острова.

Другая распространенная концепция — остров умерших, часто расположенный на западе, где ежедневно «умирает» солнце.



Третья версия — подземный Аид, населенный душами мертвых. Но несмотря на все разнообразие локализаций, загробный мир обычно вписывался в общую мифологическую картину как далекий иной мир, противостоящий миру живых. Его горизонтальное расположение часто сочеталось с вертикальной моделью космоса, разделенного на небо, землю и преисподнюю. Такое деление характерно для многих традиций.

Первоначально эти теории понимались буквально. В древнегреческой традиции первым систематически занялся этим вопросом Гомер. Его древние комментаторы подходили к теме с наивным рационализмом. Как отмечалось выше, они знали несколько «реальных» входов в подземное царство: на мысе Тенар в Лаконии, около Дилоса в Мессении, у водопада на реке Стикс в Аркадии, в Авернской пещере в Италии.

Как отмечают исследователи, гомеровские поэмы объединяют по меньшей мере три разновременные культурные картины. Одна модель эскизно намечается в Илиаде, другая подробно воспроизводится в XI песне Одиссеи, а третья — совершенно иная — предстает в XXIV песне той же поэмы. Особенно показательным, что сцена в XXIV главе дает принципиально иные представления о загробном мире, чем знаменитое нисхождение Одиссея в Аид в XI песне.

Следующий шаг в систематизации представлений о царстве мертвых сделал Платон. Философ уделил особое внимание описанию пути в Аид и топографии подземных рек. Согласно его рассуждениям, в подземное царство должно вести несколько дорог — иначе не было бы необходимости в проводнике–Гермесе.

Орфизм, возникший примерно в VI веке до н.э., предложил совершенно новую концепцию души и ее посмертной судьбы. В отличие от традиционной греческой религии, где Аид был конечным пристанищем для большинства душ (за исключением героев, попадавших в Элизиум), орфики рассматривали земную жизнь как временное наказание.

Ключевые элементы орфического учения:

1. Метемпсихоз — переселение душ после смерти в новые тела
2. Цикл перерождений — душа проходит через множество воплощений



3. Очищение — цель земного существования — очищение от титанической природы

4. Окончательное освобождение — соединение с божественным после завершения цикла перерождений

Это учение оказало огромное влияние на более поздних философов, включая Пифагора и Платона,

Римская религия в учении о смерти и подземном мире не была независима, но свои мнения о нем большею частью заимствовал у греков. Поэтому вполне допустимым будет упоминание здесь о римском Элизие. Из определения Гладкого В. Д., данного им в энциклопедии Древнего мира, заимствования Рима очень хорошо видны: «Элизиум — легендарная, простирающаяся на западном краю страна блаженных, райские поля с вечной весной или небольшая область в подземном мире, где живут герои, праведные и благочестивые люди (Диомед, Ахилл, Кадм, Менелай). В Элизиуме царствует Кранос, один или вместе с Радомантом. В понятии Элизиума сосредоточено представление об островах Блаженных, которые позднейшая география локализовала в Атлантическом океане. Со времен Империи Канарские острова именовались островами Блаженных»¹⁷.

Римский поэт Вергилий в своей VI книге «Энеиды» говорит следующее: «Здесь небо обширнее (*largior*), и оно одевает поле пурпурным светом»¹⁸ (ст. 640–641). Поэт заставляет своего героя спускаться в подземельный мир «воздушными полями». Комментатор Вергилия Сервий замечает, что Вергилий помещает Элизий в окрестностях луны. А Гораций сулит обитание на небе тем, кто заслужит бессмертия. Мавр Сервий Гонорат считает так: «Небо обширнее не нашего, но того неба, какое есть в других частях преисподней. И оно и в самом деле обширнее, если понять это так, что речь идет об орбите луны: ибо... Елисейские поля расположены либо близ преисподней, либо на островах блаженных, либо внутри лунной орбиты»¹⁹. Разделение Вергилием ада на Элизий и Тартар также восходит к греческой традиции.

В римской мифологии Аиду соответствовал бог Орк. Очевидно, что эти различные разнящиеся возникли в различные времена под всевозможными сторонними влияниями (мистерий, восточных религий и культов, и т. п.), и не могут быть скомбинированы в одно целое. Что касается гомерической концепции танатологии, то проф.



Ф. Ф. Зелинский подчеркивает отказ от мнения «будто Гомер дает древнейшие формы греческих мифов: нет, они у него прошли через горнило ионийской культуры в малоазийских колониях, первоначальные же формы сохранились в собственной Греции, приуроченные к культам, которые спасали их от забвения и извращения»²⁰.

ГРЕЧЕСКИЕ БОГИ ЦАРСТВА МЕРТВЫХ

Среди владык царства мертвых мы находим таких, чьи изначальные черты остаются для нас загадкой. Мифотворцы проявили изобретательность, стараясь вписать разнородные представления первобытных жителей Греции о загробной жизни в единую картину.

По одной версии, призраки умерших обитают в могилах, подземных пещерах или глубоких расщелинах, где могут воплощаться в змей, мышей или летучих мышей, но никогда не возвращаться в человеческий облик.

Другая говорит о душах царей и жрецов, живущих в осязаемой форме на островах мертвых.

Третий взгляд: тени могут вновь стать людьми, войдя в бобы, орехи или рыбу, которые съедят их будущие матери.

Четвертое поверье: тени уходят на далекий север, где солнце никогда не светит, и иногда возвращаются как дождь, приносящий оплодотворение.

Пятое: они отправляются на запад, где солнце тонет в океане, и там царят духи, обитающие в мире, подобном нашему.

Шестое: умершие получают воздаяние по заслугам жизни.

Орфики добавили идею метемпсихоза, переселения душ, которое можно до некоторой степени контролировать магическими заклинаниями.

Страх перед смертью, видимо, повлиял на образы богов подземного мира. Не только география и устройство царства Аида слабо проработаны в народном воображении, но и сам владыка Аид с супругой Персефоной (которая приходится ему племянницей) описаны расплывчато.



Когда Одиссей спускается в обитель мертвых, он не встречает ни Аида, ни Персефоны лицом к лицу. Персефона лишь посылает к пришельцу тени усопших, а затем велит им исчезнуть (Одиссея, XI, 228, 385).

Аид — суровый бог подземного мира в древнегреческой мифологии. Его характеризуют как неумолимого и неукротимого, что объясняет отсутствие культа или поклонения ему. Люди предпочитали не привлекать его внимание. Он был сыном титанов Кроноса и Реи, братом Зевса, Посейдона, Геры, Гестии и Деметры. Когда три брата — Зевс, Посейдон и Аид — делили между собой мир, Аиду досталось подземное царство мертвых.

Персефона воплощает собой богиню смерти в чистом виде. Греки представляли владычицу мира мёртвых в образе женщины — ужасающей и смертельной, чьё имя вызывало такой трепет, что его избегали произносить вслух. Её альтернативные имена, такие как Кора или Деспойна, подчёркивают роль правительницы царства теней. В качестве покровительницы подземного мира Персефона каждый год наделяет землю свежей зеленью и урожаем, что сделало её частью пантеона божеств растительного цикла.

Танатос — олицетворение смерти, сын Нюкты, брат-близнец Гипноса. Безжалостный, неподкупный, с железным сердцем.

Геката, эта загадочная и могущественная фигура древнегреческих мифов, по одной версии, родилась от титана Перса и титаниды Астерии, а по другим преданиям — от самого Зевса с Герой или от Деметры. В ранние времена греческой культуры она предстает как всесильная владычица земли, вод и небес, доброй защитницей для крестьян, рыболовов и охотников, щедро одаривающей их удачей. Но с V века до нашей эры её образ изменился: теперь она — повелительница тьмы, ночных видений, кошмаров и колдовства, хозяйка теней в подземном мире Аида. Её почитание слилось с культом Персефоны. Считалось, что даже Зевс не смел оспаривать её право решать, давать ли смертным то, чего они желают, или отказывать. У Гекаты, как описывает Гесиод в Теогонии (стихи 411–452), три тела и три головы — львиная, собачья и лошадиная.

Хотя поэт говорит о её власти над небесами, землёй и морем, греки акцентировали внимание на её разрушительной стороне, отодвигая



творческие аспекты, и она стала ассоциироваться с тайными ритуалами чёрной магии, особенно на перекрёстках трёх дорог.

В облике Гекаты сплетаются хтонические и демонические черты древнего божества, которое соединяет мир живых и мёртвых. Она воплощает мрак, но одновременно является лунной богиней, родственной Селене (как у Феокрита в идиллии II, 11–14) и Артемиде, что намекает на её корни в Малой Азии. Гекату можно рассматривать и как ночную манифестацию богини Артемиды: её ночная охота среди мертвецов, могил и призраков преисподней.

Особую роль в посмертии для людей играл Гермес.

ГЕРМЕС ПСИХОПОМП — ПРОВОДНИК ДУШ УМЕРШИХ

В «Илиаде» упоминается о загробном мире довольно часто, но все же только случайно. В Одиссее есть три намеренных описания: одно описание Елисейских полей, за тем путешествие Одиссея в Аид, и, наконец, прибытие душ женихов в подземный мир.

Но представления, изображаемые в этих различных отрывках, частью не соглашаются друг с другом. Так, вообще погребения играют роль необходимого условия для того, чтобы умерший мог достигнуть успокоения, переправившись через реку во вместилища Аида, потому что духи отгоняли непогребенных; но Амфимедон и женихи вмешались уже в толпу умерших и беседовали с Агамемноном, когда их тела еще лежали непогребенными во дворце Одиссея.

Кроме уже указанных выше входов в подземные жилища ада вне Греции, существовало место, расположенное на территории самой Эллады, — это суровая горная страна Аркадия с реками, исчезающими в подземных проходах катавортах. Иногда, прежде чем исчезнуть в катаворте, река образует озеро; одним из таких озер является Стимфалийское у подножия горы Киллены. Стимфалийское озеро стало в сознании людей настоящим преддверием преисподней; здесь жили некогда кровожадные птицы Стимфалиды, похитительницы душ, пока их не уничтожил герой Геракл. Еще большей знаменитостью пользовалась другая река в окрестностях той же Киллены, низвергавшаяся в бездну с отвесной черной скалы в лабиринте диких гор. Ее



поэтому и называли Стикс, т. е. «страшное», т.к. полагали, что далее она образует мрачную реку преисподней, по которой тени плывут в свою вечную безутешную обитель. Вода из этой реки считалась смертоносной, и даже греческим антропоморфным богам она доставляла ужасные беды, о чем повествуется у Гесиода:

*Кто, ложную клятву допустив, поклянется
Из бессмертных, что населяют вершину снежного Олимпа,
Целый год он лежит
И не к амброзии и не к нектару не подходит он ближе,
Чтоб питаться, но бездыханен лежит и безгласен
На разостланных ложах, и злой сон объемлет его.
Но после того, как погребенный в болезни год великий он пребывает,
Одна за другой тяжчайшие скорби объемлют его.
На девять лет отделяется он от вечно сущих богов
И не к свету, ни к трапезе присоединиться не может
Все девять лет. Но в десятый присоединяется он
К собратьям бессмертных, что населяют дома Олимпа»²¹.
(Теогон. 793–804)*

Интересно каким образом тени попадали в хтонические или уранические (псевдоуранические) сферы. Чтобы попасть в преисподнюю они должны были перейти через реки подземного мира, которых было очень много: Стикс со впадающим в него Ахеронтом, который в свою очередь имеет два притока — Пирифлегетон и Коцит, позднее появились еще Эридан, Алибас и Лета. Они исполняли оградительные функции и снабжали преисподнюю водой. В своем течении они впадали в океан. Весьма часто тут фигурировал перевозчик — Харон, которому мертвый вручал за работу два обола.

Комедиограф Аристофан в своем произведении «Мир» повествует о переселении на небо, через превращение в утреннюю звезду, некоего пифагорейца Иона:

*«Раб
Скажи, а правду говорят, что на небе
Когда умрём, становимся мы звездами?
Тригей
Все правда!
Раб*

Кто же там звездою сделался?

Тригий

Хиосец Ион. Воспевал и прежде он

«Звезду — денницу». Как скончался, на небе

Его прозвали все «Звездою утренней»²².

(Аристофан. Мир. 832–839).

В первую очередь вера в превращение в космическое светило относилась на счет героев, какими стали Геракл, Персей, Андромеда и Диоскуры; позднее подобную привилегию метаморфозы получили обычные люди. Представление о небесных телах как вместилищах умерших можно найти и у других авторов, находящихся под влиянием великого проповедника восточных идей на Западе — Посидония: в трудах иудео-эллинистического философа Филона Александрийского, в «Сне Сципиона» оратора Цицерона. О влиянии астрономической и астрологической восточной мудрости и о том, какое широкое распространение он получил, свидетельствует не только интерес и разработка этой темы некоторыми римскими философами, но и надгробные эпитафии. Так эпитафия полуторагодовой девочки Анумены, имеет следующие строки:

«Мне стали домом навек мирозданье и звезды,

Земле достался лишь прах, а камню — лишь имя пустое».²³

Проф. Карл Клеман в своей книге «Жизнь мертвых в религиях человечества» справедливо отмечает, что подобные представления, родные языческому Востоку, увлекающемуся звездным небом, культурами уранических богов (Дингир; Нанна–Син, Анну и т. п.), могут быть сродными и приемлемыми лишь языческой ментальностью, привыкшей к синтезу и различным суррогатам культур.

Однако Карл Клеман допускает явную ошибку, считая, что учение о превращении умершего в звездное тело, или его обитание на светилах «довольно скоро было подменено здесь другим представлением, упомянутым выше, согласно которому блаженные будут сиять как небесные тела. Но и эти представления со временем, как и идея о пребывании праведных на небесах, перестало пониматься буквально, перейдя в ряд метафор, описывающих соединение с Богом и Христом»²⁴.

Возможно, Клеман имеет в виду слова святого апостола Павла: «Иная слава солнца, иная слава луне, иная звезда; и звезда от звезды



рознится в славе» (1 Кор.15:21). Если соединить этот стих с контекстом, то становится очевидным, что апостол говорит о воскресении человека вместе с плотью и о будущей славе нового тела отличного от настоящего, обращаясь при этом к сомневающимся в этом чуде слушателям: «Апостол считает нужным обратить внимание читателей на бесконечное разнообразие организмов, из которых состоит и настоящий видимый мир... Есть тела небесные... Эти тела (звезды) отличаются от земных как по субстанции, так и по блеску. — слава (δοξα) — блеск, сияние. Зеленые существа имеют также свой блеск, который у цветов состоит в их разных колерах, у животных — в силе и ловкости, у человека — в благородном выражении лица. — Указывая на разнообразную силу сияния у небесных сил Апостол этим самым внушает читателям, что они не должны сомневаться в полноте могущества Божия. «Бог — хочет сказать Апостол — имеет достаточно сил для того, чтобы дать человеку новое, лучшее тело». Но косвенно Апостол здесь дает мысль о том, что тела воскресших будут различны по достоинству (святитель Иоанн Златоуст, святитель Амвросий Медиоланский)»²⁵.

Святыми отцами это место традиционно рассматривалось как состояния душ праведников, подвиги и степень приобщения ко Святому Духу которых были не одинаковыми, от этого и в Небесном Иерусалиме им назначены различающиеся друг от друга награды, но никогда традиция Церкви не видела здесь каких-либо указаний, или намеков на теории жизни души в обличии звезд.

Святитель Феофилакт Болгарский высказывается следующим образом: «Как не много прежде сказал о различии в телах грешников, начав с людей и потом, упомянув о птицах, скотах и рыбах, потому что и грешники, быв сначала людьми, ни спали потом до уподобления бессловесным (Пс.48:21), так теперь показывает разность в праведниках. Все, говорит, в славе, но иной свет у солнца, иной у луны, и у какого ни случается тела; ибо и звезды от звезд разнятся в славе, то есть в свете; ибо славу звезд составляет свет. Некоторые под телами небесными разумели ангелов, но думаю, что это неверно. А из того, что привел солнце, луну и звезды, видно, что речь идет о них»²⁶.

Отсюда видно следующее: во-первых, максимум, что предполагалось под звездами, солнцем, луной некоторыми лицами, это аллегорическое толкование светил в качестве ангелов, однако даже такое



понимание святитель Феофилакт устраняет выражением своего негативного отношения к подобному мнению. Во-вторых, блаженный Феофилакт Болгарский ясно указывает, что под небесными светилами апостол Павел имеет в виду именно космические тела, а не прошедшие превращение души умерших.

Другим способом перемещения души в космические просторы к заветной цели была скачка на колеснице. Такое представление нашло себе место так же в Риме, куда перекачивало из Эллады, только в колеснице ехал император, хотя до этого он скакал на небо на крылатом коне или на гиппогрифе, или же воспарял туда на орле, так как орел считался посланником солнца.

Однако функции психопомпа в Греции были делегированы Гелиосом Гермесу, который, таким образом оказался вмешанным не только в жизнь пребывающих на земле, но имел некоторую долю участия в их первых шагах за порогом смерти. Гермес стал сопровождать умершие души в потусторонний мир, разрывая завесу, которая для всех прочих богов и людей отделяет оба мира один от другого. Гермес почитался, поэтому как «проводник души»; он владел золотым жезлом, полученным им от Аполлона, которым он удерживал души, заставляя их следовать по мрачным путям — туда, куда скрывается Стикс, и уходят воды Стимфолийского озера.

Не удивительно, что Гермес, оказавшись в общегреческом пантеоне, занял в нем исключительное положение посредника между миром живых и миром умерших. Таким он представлен в Одиссее (последняя песнь):

*«Ермий тем временем, бог килленский, мужей умертвленных
Душ из трупов бесчувственных вызвал; имея в руках своих
Жезл золотой — по желанью его наводящий на бодрых
Сон, отверзающий сном затворенные очи у сонных.
Им он взмахнул и, столпясь, полетели за Ермием тени
С писком; как мыши летучици, в недра глубокой пещеры,
Цепко к стенам прикрепленные — если одна, оторвавшись,
Свалится с утеса, пищат, в беспорядке порхая,
Так, запищав, полетели за Ермием тени, и вел их
Ермий, в бедах покровитель, к пределам тумана и тленья»²⁷.*



Своей роли — подземного проводника — Гермес остался верен во все время греческой религии. «Гермес его взял», — говорили о человеке, которого постигла смерть. По-видимому, он представлялся ходящим по домам людей и высматривающим тех, кому предстоит переход из жизни земной в темные обители преисподней. И если среди оживленной беседы наступало молчание, то говорили, что «Гермес вошел».

Из древнегреческих памятников можно заключить о причинах сопровождения души; таковых можно насчитать три: без принуждения души бы не согласились добровольно покинуть знакомые места и отправиться в неизвестность; без сопровождения они не смогли бы найти дороги в царство теней; и, наконец, Гермес нес функцию охранника от всевозможных опасностей могущих приключиться с душами в дороге, испытаний же было не мало. Подобное представление прослеживается и в египетской религии, где роль Гермеса исполняет Тот.

Через Гермеса, как явствует из письменных источников Греции, осуществляется общение живых с умершими. Так Орест или Электра у Эсхила, принося свои молитвы на могиле отца, первым делом обращались к Гермесу, чтобы он донес их прошения до адресата. Так же персы, пытаясь вызвать душу своего царя, Дария, для получения от него совета, в тяжелое время испытаний, так же обращаются к Гермесу. Тот же бог ведет за руку на свет Эвредику, следуя за идущим впереди Орфеем. Когда последний, не выдержав теснящих душу сомнений, оборачивается, Гермес уводит ее обратно. Подземный мир и вообще Земля (по Эсхилу), хранила в своих недрах недоступные для живых знания, поэтому, души, уходя в ее глубинные вместилища, приобщались этим знанием, и могли поделиться ими с живущими.

Прослеживается даже некоторая связь позволяющая отождествить Одиссея с Гермесом. Ф. Ф. Зелинский следующим образом объясняет это: «Такие фикции в древних религиях никогда не возникают бесцельного: подобно тому, как возвращение из преисподней, похищенной Персифоны должно было служить порукой за достоверность элевсинского учения — как отправление Орфея за умершей Эвредикой было необходимым условием веры людей в орфические таинства — так же и в нашем случае, сошествие в ад Гермеса и Одиссея могла быть лишь эпическим и предисловием к книге откровений. Человеку вдумчивому,



хотя бы и расположенному к вере, свойственно спрашивать: откуда вы знаете то, что вы нам рассказываете о «стране без возврата»? — Ответ один: от нашего бога (или героя). — А он откуда знает? — Ответ опять неизбежен: Он там был и оттуда, не в пример прочим, вернулся»²⁸.

Таким образом, со смертью тело человека часто помещалось в большом кувшине, который за тем зарывали в землю, а душа его оказывалась в руках Гермеса, как при жизни бывшего близким к людям, так и после смерти подхватывающего маленькие человеческие фигурки с крылышками (так, иногда, изображались тени на различных памятниках и предметах) и, позволив им взлететь, за тем, золотым жезлом, направляющего их вниз, в жерло большого кувшина, становившегося входом в теллурический мир тьмы, в которой Гермес отлично ориентировался. Таким образом, душа оказывалась в новой для нее обстановке, где ей суждено было проводить свою безотрадную вечную жизнь.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ АИДЕ И ЕГО МЕСТОПОЛОЖЕНИИ

Первоначальная концепция ахейского времени, предшествовавшего времени вторжения дорийских племен на юг Балканского полуострова (XI–X вв. до н.э.), — была более утешительной. Возможно, что именно знакомство греков с Востоком, более тесное культурно-экономическое общение, осуществляющееся через западное побережье в Малой Азии, способствовало проникновению религиозных взглядов так же относительно ада. Жизнь за гробом начала рисоваться красками более свойственными восточному мировоззрению с его безрадостным Шеолом и Куром.

А вместе с тем, возможно, произошло обогащение этих представлений, так как известно, что и на Востоке они с течением времени прогрессировали. Даже поэмы Гомера, описывают очень разнообразные представления о загробном подземелье. В «Илиаде» о нем говорится довольно часто, но все же лишь случайно. Там нечто вроде посмертного воздаяния только намечается, представленное в уничтожении тела через пожирание его адскими чудовищами Кербером, Химерой, Гекатой (согласно орфическим верованиям).



Об Ахилле говорится:

*«Многие души могучнее славных героев низринув
В мрачный Аид и самих распростер их в корысть плотоядным
Птицам окрестным и псам». (Ил. I. 3)²⁹.*

Но в «Одиссее» можно проследить представления, согласно которым жизнь душ есть лишь бледное продолжение жизни земной или призрачное существование; заметно еще иное воззрение, согласно которому в подземном мире господствует карающее правосудие (Одис. XI, 566–633).

Этот отрывок рисует читателю Миноса творящего суд в царстве Аида. Здесь надо сделать некоторую оговорку; дело в том, что грекам гомеровского времени еще не была известна идея посмертного суда, поэтому тут Одиссей видит суд, касающийся только местных распрей, возникающих среди мертвых, Минос их стремится пресечь, как это приходилось ему делать раньше на земле. Впервые о суде, непосредственно над душами за их земные грехи, говорит Платон, называя трех судей: Эака, Миноса и Радаманта. В «Апологии Сократа» он ставит рядом с ними еще Триптолема и других праведников. Триптолем — герой, удостоившийся стать судьёй в Аиде за свою праведность.

Вообще греческая знать, в противоположность Платону, находящемуся под влиянием орфизма, по-видимому, отрицает какой-либо суд за гробом. На сколько враждебно относились к вере в загробный суд в высших кругах римской аристократии хорошо иллюстрируют цицероновские «Тускуланские беседы», где автор спрашивает юного Антония, как он относится к судьям преисподней Миносу и Радаманту, Антоний скептически отвечает: «За кого ты меня считаешь, скажи на милость? Не на столько же я спятил, чтобы во все это верить»³⁰.

Поэты Гораций и Овидий упоминают о судьях лишь подражая эллинским образцам. Многие другие авторы периода римского господства — Вергилий, Силий Италик, Валерий Флакк, Клавдион и другие так же отличаются скептическим настроением относительно Миноса и Радаманта. Однако для простого народа подобный взгляд был чужд.

Согласно тому же гомеровскому отрывку Орион занимается охотой, гоня дичь через Асфоделовое поле с бронзовой булавой в руке, которая никого уже не сокрушает; обожествленный греками герой Геракл, с его священной мощью, победивший это место отчаяния и мук,



и даже сумевший прихватить в качестве трофея адскую собаку Цербера, веселится вместе с олимпийцами, держит: «Лук напряженный с стрелой на тугой титиве»³¹.

В прочем в Аиде осталась тень Геракла:
*«Видел я там, наконец, и Гераклову силу, один лишь
Призрак воздушный, а сам он с богами на светлом Олимпе
Сладость блаженства вкушал»*³².
(Одис. XI., 601–603).

Сами описания адских наказаний, которые развернуты в «Одиссее», имеют орфическое происхождение. Так считает не только исследователь фон Вилямович–Моллендарф в «Homerische Untersuchungen» (1884 г.), но и проф. Карл Клеман, в своей книге «Жизнь мертвых в религиях человечества»³³. А вот Д. П. Шантепи де ля Соссей останавливается лишь на том, что соглашается отнести эти строки, к другому кругу идей, нежели идеи предшествующего отрывка.

Титий, Сизиф и Тантал терпят мучения за свои злодеяния, хотя муки ими претерпеваемые чисто телесные, уже одним этим дающие им ощущение реального, действительного существования, о котором так горько сокрушается Ахилл.

*«Тития так же увидел я, сына прославленной Геи;
Девять заняв десятин под огромное тело; недвижим
Там он лежал; по бокам же сидели два коршуна, рвали
Печень его и терзали когтями утробу. И руки
Тщетно, на них поднимал он. Латону, супругу Зевса,
Шедшую в Пифию, он оформил на луку Панопейском.
Видел потом я Тантала, казнимого страшную казнью
В озере светлом стоял он по горло в воде и, томимый
Жаркою жаждой, напрасно воды захлебнуть порывался,
Только что голову он к ней склонил, уповая напиться,
С шумом она убежала; внизу ж под ногами являлось
Черное дно, и его осушал во мгновение демон.
Много росло плодоносных деревьев над его головою...
Голодом мучась, лишь только к плодам он протягивал руку,
Разом все ветви деревьев к облакам подымались темным,
Видел я так же Сизифа, казнимого страшную казнью;
Тяжкий камень снизу обеими влек он руками*



*В гору напрягши мышцы, ногами в землю упершись,
Камень двигал он вверх; но, едва достигал до вершины
С тяжкою ношей, назад устремленный невидимой силой,
Вниз по горе на равнину катился обманчивый камень»³⁴.
(Одис. XI. 576–593).*

Титий, Тантал и Сизиф оказались врагами богов, и, первоначально, боги наказали их при жизни; и лишь потом они были перенесены в подземное царство. Они фигурируют на известной картине, изображающей подземный мир, и написанной Полигнотом для книдского здания в Дельфах; картина не сохранилась до наших дней, однако ее описание можно прочитать у Павсания в X книге гл.28: «Вторая половина картины, находящейся на левой стороне, изображает Одиссея, сошедшего в так называемый Аид, чтобы спросить душу Тересия о возможности благополучно вернуться домой. Вода, по-видимому, изображает реку: ясно, что это Ахеронт. Тут растут тростники, есть тут и рыбы, но очертание рыб настолько бледно, что их можно принять скорее за тени рыб, чем за самих рыб... На берегу Ахеронта, ниже лодки Харона, особенно интересно посмотреть, как человек, несправедливо поступивший с отцом, тут душится отцом...

Недалеко от человека, который обижал своего отца и за это несет свое жестокое наказание в Аиде, несет свое заслуженное наказание и тот, кто святотатственно ограбил храм. Около него стоит наказывающая его женщина; она умеет готовить яды и знает искусство готовить все другое, что служит для мучения людей... Над вышепоименованными находится Эврином. Толкователи в Дельфах утверждают, что Эврином является одним из демонов в Аиде и что он пожирает мясо умерших, оставляя им одни кости... Цвет его кожи средний между темно-синим и черными, как у тех мук, которые садятся на мясо; у него осколены зубы, и сидит он на разостланной коже коршуна... (Далее) изображен сидящий человек, и подпись над ним говорит, что этот человек — Окн (беспечность); он изображен плетущим веревку, в рядом с ним стоит ослица, и сколько он не сплетет веревку, столько она постоянно тайно съедает. Говорят, что Окн был трудолюбивым человеком, но имел расточительную жену: все, что он, трудясь, зарабатывал, она тотчас же растрачивала»³⁵.

Все эти мучения происходят в глубинах адского подземелья, где царит неумолимый, мрачный брат Зевса Аид, и куда низвергаются мутные заболоченные реки Ахеронт, ледящий Стикс, река плача Коцит; по их берегам слоняются бледные, беспомощные, потерявшие способность общения души умерших, могущие издавать лишь тяжкие стоны полные печали. Они даже не способны вспомнить так как дающие забвения воды Леты решили их памяти. Мертвые голые деревья и бледные цветы отражаются в этих реках. По мрачным Асфоделовым полям Аида бродят бесплодные легкие тени умерших.

Реки ада имеют особое значение. Так Платон описывает четыре великие реки, что протекают в подземном мире. Самой огромной и удалённой является Океан, чьи воды движутся по круговому пути. Ахерон петляет сквозь безлюдные земли, часто скрываясь под землёй, и впадает в озеро Ахерусиаду — место, куда устремляются души большинства умерших. Между этими двумя реками рождается третья — Пирифлегетон. У её истока, там, где пылает огненный жар, лежит болотистое озеро. Далее река устремляется по извилистому пути, приближаясь к краю Ахерусиады, но никогда не смешиваясь с её водами. Пройдя множество подземных витков, она вливается в глубины Тартара. Пирифлегетон извергает на поверхность раскалённые брызги, оставляя следы своей лавы. Четвёртая река, Коцит, берёт начало в противоположном направлении. Её исток лежит в мрачных, иссиня-чёрных землях, именуемых Стигийской областью. Образующееся озеро зовётся Стиксом. (в реальности Стикс — небольшой аркадский ручей, чьи воды считались ядовитыми; в царство Аида его поместили более поздние мифографы). Набрав силу в озере, Коцит уходит под землю, движется в обратную сторону от Пирифлегетона, огибает Ахерусиаду с противоположного берега и, завершив круг, впадает в Тартар напротив своей огненной сестры.

Названия Ахерон и Коцит символизируют мрак и безысходность смерти. Пирифлегетон же может отсылать к обряду кремации или вере в то, что грешники горят в лавовых потоках.

Платон раскрывает предназначение этих рек — они связаны с посмертным судом. Те, кто прожил жизнь в умеренности, отправляются к Ахерону, садятся на ладьи и прибывают к озеру. Там, очищаясь от проступков, они несут наказание и обретают искупление,



а за добрые дела получают заслуженную награду. Неисправимых же преступников — святотатцев, убийц и злодеев — ждёт вечное низвержение в Тартар, откуда нет возврата.

Если судьи признавали, что человек совершил тяжкое, но искупимое преступление — например, в порыве ярости поднял руку на отца или мать, а затем всю жизнь раскаивался, или же стал невольным убийцей — его ожидала особая участь. Хотя таких грешников первоначально низвергали в Тартар, через год волны выносили убийц в реку Коцит, а тех, кто совершил отце- или матереубийство, — в Пирифлегетон. Когда их прибывало к берегам озера Ахерусиада, они начинали взывать к своим жертвам: одни звали тех, кого лишили жизни, другие — тех, кого оскорбили. Они умоляли, заклинали дать им возможность выйти из вод и принять их. Если жертвы смягчались и соглашались простить — страдальцы обретали покой и избавление от мук. Если же нет — волны вновь уносили их в Тартар, откуда цикл повторялся. И так длилось до тех пор, пока прощение не было получено. В этом и заключалось наказание, определённое судьями — бесконечное искупление через страдание и мольбу о прощении.

В целом, подземный мир, населенный умершими, стали изображать как нечто ужасное, в полном смысле слова — ад. Его описывает Аристофан в «Лягушках». Царство теней наполняется отныне изрядным количеством мифических существ, явившихся персонификацией безотрадного страха простого народа перед неизвестностью смерти. Писатель наполняет его страшными зверями, змеями и чудовищами вроде Эмпусы, Ламии, трехглавой и трехтелой Гекаты, окруженной стигийскими собаками. Тут же находятся суровые, мстящие силы — Эринии — выполняющие функции возмездия. Относительно последних Д. П. Шантепи де ля Соссей считает, что они — хтонические духи, жившие под землей, которые подставляли, без сомнения, разгневанную душу убитого, развились в мстителей за тяжкие преступления вообще. Согласно Аристофану, там, в грязи и не просыхающей трясине, лежат те, кто причинил зло гостям и друзьям, а также обманщики, клятвопреступники и отцеубийцы. Он приводит подробный перечень страшнейших мук, грозящих преступнику, заимствуя их из мифологии и всемерно обогащая.



Согласно «Энеидам» Вергилия вход в Орк так же снабжается множеством злобных чудовищ–охранников:

*«Сцилла двувидная тут и кентавров стада обитают,
Тут Бриарей сторукий живет и дракон в Лернейской
Тони шипит, и Химера огнем врагов устрашает.
Гарпии стаей вокруг великанов трехтелых летают»*³⁶.

Мирча Элиада, в главе посвященной греческому божеству Урану, говорит, что тот порождал на свет не только богов, но и различных циклопов, тысячеруких, пятидесятиглазых, обладающих громадным ростом чудовищ, и «Возненавидев их с первого же дня» (Гесиод), Уран прятал их в теле Земли (Геи), которая стонала в страшных муках». ³⁷ Утроба Земли тут ничто иное, как Тартар, Аид.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги воззрений греков на посмертное существование, можно заметить, как эти представления постепенно развиваются, все более и более обогащаясь и усложняясь. Древнегреческая модель смерти представляет собой сложную, и во многом противоречивую картину.

Если ранее, в древности, человек мыслился лишь как звено в цепи поколений, то есть вся ответственность за личные проступки родителей полностью возлагались на детей, за тем переходила от последних к их детям, то с процессом культурного роста, все более приобретал силу взгляд, согласно которому сам человек должен был получить справедливое воздание.

Если систематизировать представления греков, то можно видеть примерно следующую картину, среди разных преставлений греков о посмертии.

Так одни считали, что тени покойников обретают вечный приют в могилах, подземных гrotах или зияющих трещинах земли, где они могут воплощаться в змей, мышей или летучих мышей — но навсегда лишаются возможности вернуться к человеческому облику.

Другая традиция утверждала, что души царей и жрецов обитают в осязаемой форме на таинственных островах мёртвых.



Третья версия гласила: тени могут возродиться людьми, если вселятся в бобы, орехи или рыбу, которую проглотят их будущие матери.

Четвёртое поверье отправляло призраков далеко на север, в края, где солнце никогда не всходит, а иногда они возвращались в облике оплодотворяющих дождей.

Пятая версия уводила умерших на далёкий запад, к месту заката, где Солнце погружается в Океан, и там раскинулся мир духов — зеркальное отражение земного бытия.

Шестая подчёркивала, что мёртвые встречают воздаяние пропорционально своей земной жизни.

Важным аспектом древнегреческих представлений о посмертии является роль погребального обряда: он выступал обязательным этапом, без которого усопший не мог обрести покой и переправиться за реку в обитель Аида. Ведь духи земли безжалостно отталкивали тех, кто остался без надлежащих похорон. Отказ в погребении считали жестоким наказанием. В то же время, по действовавшим законам, если кто-то не предавал земле тело родственника или бойца, павшего в битве, его ждала смертная кара. Это подчёркивало святость ритуала, где закон и мифология сливались в единый барьер против хаоса и забвения.

Платон вводит в своих трудах делает замечание о том, что суд над людьми будет происходить не при жизни, а после смерти. Это сделано для того, чтобы земное тело не скрывало истинных качеств души — как её пороков, так и добродетелей. Позже, во II веке н. э., Лукиан в «Разговорах в царстве мёртвых» развивает эту мысль: перевозчик душ Харон приказывает умершим сбросить с себя все грехи и земные привязанности, которые они попытались пронести с собой в Аид под складками своих роскошных одежд. Смерть обнажает душу, делая её прозрачной для высшего правосудия.

Наказание переносится в потусторонний мир. Если для гомеровского времени тела людей — это сами люди, а души лишь бледные пустые тени, бесчувственные тени, призраки, то орфическое учение объявляет их бессмертными, на тело же смотрит как на темницу души. Естественно, что человек рассматривался теперь иначе, нежели до этого; душа со смертью освобождается от своей темницы, однако к будущей жизни человек должен был подготовиться. А для этого необходимо было пройти установленные инициативные ступени в орфических

мистериях. Считалось, что не очистившийся при жизни, будет не чист и по смерти: «Он будет лежать в грязи» — ключ к новой концепции иного мира.

Что касается иных мистериальных культов, то тут не все радостно. Описание Полигнота дает символическое изображение людей под видом Данаид, которые не прошли элевсинских мистерий и в аду оказались обреченными на постоянное ношение воды в безданныю бочку. Наоборот, Софокл воспевае тех, кто достиг «пределов смерти, переступил порог Прозерпины и снова вернулся, пройдя все стихии» — следующими фразами:

*«Блаженны трижды смертные, что узрят
Тех таинств непорочных благодать
И уж затем в Адову обитель
Сойдут. Одни в ней жизнь обрящут
Всем прочив в ней лишь горе суждено»³⁸.*

Однако, это только кажущееся блаженство. На самом деле мисты обречены на постоянное повторение мистических инициаций, пройденных ими на земле. Это составляет обещанное людям блаженство, в этом состоит единственное наслаждение, получаемое людьми. Однако сам процесс посвящения включает ритуальное переживание смерти: мист проходит ряд испытаний, которые символизируют страдания, смерть и воскресение к новой жизни, то есть только пройдя мрак, сменяющийся ослепительными вспышками света с ужасающими картинками, наконец он выходит на прекрасный луг, где переводит дыхание, таким образом посвященный оказывается не в многом более приятном положении, чем египтянки Данаиды. В хтоническом вместилище душ умерший сталкивается с бесконечным повторением зеленой жизни. «Жизнь в мире ином модулируется по образцу жизни на земле, хотя оттенки могут быть чуть мрачнее и чуть светлее.

Для мрачного Аида есть только одно исключение — блаженство, ожидающее тех, кто был посвящен в элевсинские мистерии. Но и оно состоит лишь в повторении этих мистерий и единственное требование для этого — пройти посвящение»³⁹. Только одно привлекало людей к таинствам: мисты верили, что в подземном царстве они продолжат праздновать мистерии, как это изображали Аристофан и Эврипид. Поскольку мистерии были самым великим из известных им событий,



то такое представление о будущей их участи являлось полной противоположностью темному и мрачному Аиду, в который верили греки. Однако однообразное существование, в котором один и тот же мотив постоянно повторяется уже само по себе является ужасным, нездоровым положением.

Положительным моментов в учении элевсинских мистерий было признание необходимости стремления к нравственной чистоте для обретения будущей блаженной жизни. Если бы для этого было бы достаточно лишь инициативных ритуалов, то многие посвященные тут же предались бы апатии, за исключением лишь не многих сильных личностей, стремящихся к добру и правде.

Исследователь Р. И. Новосадский в книге «Элевсинские мистерии» отмечает: «Платон в рассуждении о законах говорит, что многие, слыша наставление от лиц, усваивавших в мистериях учение, касающееся загробной жизни, убеждаются, что в Аиде постегают людей наказание за грехи. В «Лягушках» Аристофана хор называет счастливыми только тех, которые приняв посвящение, вели благочестивую жизнь, не делая зла ни чужестранцам, ни своим согражданам. В одном отрывке из приписывающегося Плутарху сочинения Фемистия о душе, относительно состояния мистов за гробом говорится, что они живут в обществе блаженных и чистых людей — следовательно, порочные и злые люди представлялись по верованию древних греков, удаленными из жилищ, назначенных для посвященных в таинства Диметры и оказавшихся достойными посвящения. В Энеиде Вергилия, при описании сошествия Энея в царство теней, Полибот изображается страдающим в преисподней, хотя он был sacer Cereri, т. е. принял посвящение в мистерии Диметры»⁴⁰.

Надо отметить, что для греческой мысли, концепция всех этих таинств (Элевсинских, Самофракийских, Орфических, таинств корибантов на острове Крит) было высшим достижением за четыре века протекших от Гесиода до Персидских войн. В них выразились лучшие религиозные представления греков и лучшие чаяния всего эллинского мира.

С христианской точки зрения, можно отметить, что в греческом сознании формируется идея всеобщей греховности, отчужденности от Бога, некогда произошедшей непоправимой катастрофы,



запечатленной в каком-то тяжком грехе отступления. Это ощущение собственного бессилия и падения чувствовалось тем больше, чем возвышеннее становилось представление о Боге, поддерживающем общий миропорядок и гармонию. Необходимо было полное восстановление утерянной некогда чистоты, освобождение души от покрывающего ее зла, чего можно было достичь только посредством особого порядка религиозной и нравственной жизни, регламентацию которой представляли таинства.

Некоторого апогея греческая мысль, а также понятие о загробной жизни, наказании и блаженства, в философии Платона. У Платона неоднократно встречаются развёрнутые описания судьбы души после смерти. В «Федоне» детально изображается путь души в Аид, а также «истинное небо, истинный свет и истинная земля» иного мира, где всё прекрасно, всё исполнено света и сияния. Наряду с этим подробно очерчивается топография Тартара и подземных рек. В «Федре» представлен образ вселенской бессмертной души, ибо «вечно движущееся бессмертно». Здесь же — орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В «Государстве» некий уроженец Памфилии по имени Эр повествует о странствиях своей души по царству мёртвых, о суде над умершими и о жребии, который выбирают души для нового воплощения на земле. Там же описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена между коленями Ананки, богини Необходимости.

Архимандрит Хрисанф пишет: «Слово Платона остается последним и заключительным словом древней философии и древнего мира. На то, во что он веровал (религиозная сторона его философии), и чему учил (философский элемент его религиозного сознания), мы можем смотреть, как на последнее слово, изреченное древностью о будущей жизни человека. Душа человеческая бессмертна. Все ее надежды и стремления перенесены в другой мир. Истинный мудрец желает смерти, как начала истинной жизни. Потустороннее — предмет его созерцания, всех его помыслов. В том только мире открывается истинное сущность вещей. Здешний же мир, сам по себе, не имеет никакой цены, но имеет значение только по отношению к другому, как его отобраз, подобие. В этом заключается величие Платонова учения, возвышающего и устремляющего душу к свойственной ей свободе, к господству над всеми чувственными ограничениями»⁴¹.



Диалог Платона «Федон» — это как бы заключительный аккорд, последний гармонический звук, которым завершается стремление эллинского духа к бессмертию, лишь демонстрирует беспомощность человеческого разума, пытающегося вне Божественного Откровения объяснить и постичь проблему смерти, решить ее раз и навсегда. «Федон» не разрешает проблем танатологии. Этот вопрос оказался не по силам даже таким умам древности как Сократ и Платон, что ярко обозначилось в «Апологии Сократа», где представлена картина смерти великого учителя Платона, сказавшего: «Но вот уже и время уходить: мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить. А кто из нас идет на лучшее дело, это известно одному Богу»⁴².

Философия Платона пользовалась уважением древних христианских авторов, благодаря некоторым справедливым идеям, высказанным им. Так св. Иустин Философ говорит: «Платон прямо сказал: душа вся бессмертна... Платон ясно излагает учение о суде после смерти»⁴³. Согласно логике Платона дела человека бессмертны и сохраняются за ним по смерти, поскольку он сам является существом бессмертным; подчеркивается его моральная ответственность за собственные действия. Душа сохраняет свою личность и на земле, и в ином мире. Ощущая сугубо личную ответственность каждого человека за свои действия, Платон побуждает его следовать добродетели, бороться, питая надежду, и быть спокойным за свою душу, если он очищает себя в этой жизни.

Можно отметить, что греческая культура оказала влияние на религиозную жизнь Византии и европейских народов. Образование догматов христианской церкви совершалось на греческой почве и в некоторых случаях под влиянием греческой мысли. «Но все это — отмечает Н. Василиадис — было достигнуто, благодаря «семенному Логосу», просветившему дохристианский мир, чтобы открыть долю той истины, которая во всей полноте была явлена пришедшим в мир Сыном и Словом Божьим»⁴⁴.

Библиография

1. Библия. Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — Русская Библия. Книга Ветхого и Нового Завета. — Русское библейское общество, М. 2001 г. — с.1375.



2. *Александр Мень, прот.* Дионис, Логос, Судьба. — М., Фонд имени Александра Меня, 2002 г. — с.398.
3. *Аристофан.* Комедии. — М.: Искусство, 1983 г. — с.440.
4. *Василиадис Н.* Таинство смерти. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998 г. — с.592.
5. *Вергилий П. М.* Буколики. Георгики. Энеида. — М., АСТ, 1999 г. — с.512.
6. *Гладкий В. Д.* Древний мир. Энциклопедический словарь. — Донецк, МП «Отечество», 1997 г.
7. *Гомер.* Илиада. Перевод Гнедича В. И. — М.: Дюна, 1993 г. — с.432.
8. *Гомер.* Одиссея. Перевод Гнедича В. И. — М.: Дюна, 1993 г. — с.320.
9. *Гуторов Юрий Александрович.* Феномен смерти в православной традиции // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2023. № 21. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-smerti-v-pravoslavnoy-traditsii> (дата обращения: 03.12.2025).
10. *Гуторов, Ю. А.* Феномен смерти: научное, психологическое и богословское осмысление / Ю. А. Гуторов, С. Другов // Дамаскин. — 2022. — № 3(59). — С. 28–39.
11. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. — СПб., Алетейя, 2000 г. — с.510
12. *Зелинский Ф. Ф.* Соперники Христианства. — СПб., Алетейя, 1995 г. — с. 452.
13. *Иустин, св.мч. и философ.* Сочинения. — М., Паломник, 1995 г. — с.486.
14. *Классики мирового религиоведения.* — М., Канон, 1996 г. — с.495.
15. *Клеман К.* Жизнь мертвых в религиях человечества. — М., Интрада, 2002 г. — с.225.
16. *Латышев В.* Очерки греческих древностей. — СПб. Алетейя, 1997 г., книга 2. — с.315.
17. *Личность и общество в религии и науке античного мира.* Реф. Сб. М., 1990.
18. *Нильсон М.* Греческая народная религия. — СПб., Алетейя, 1998 г. — с.240.
19. *Новосадский Н. Н.* Элевсинские мистерии. — СПб., Типография В. С. Балашева, 1887 г. — с.185.
20. *Павсаний.* Описание Эллады. — СПб., Алетейя, 1996 г., т. II. — с.538.
21. *Платон.* Собрание сочинений. — М. «Мысль», 1994 г. — с.860.
22. *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.* — М., Русское библейское общество, 2001 г. т. III.



23. *Феофалакт Болгарский, блаж.* Толкование на Апостол. — М.: Афон, 2000 г. — с.606.
24. *Хрисанф, архим.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. — СПб., 1873 г., т. II.
25. *Цицерон М. Т.* Избранные сочинения. — М., Фолио, 2000 г. — с. 464.
26. *Элиаде М.* Аспекты мифа. — М. Академический проект, 2000 г. — с.224.
27. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Миф, религия, культура. — СПб., Изд.: «Алетейя», 2000 г. — т. I., С.400.- т. II., С.418.
28. *Эсхил.* Трагедии / Пер. С. Апта. М., 1971; *Эсхия.* Трагедии / Пер. А. Пиотровского. М., 1937. — с. 383

Bibliografiya

1. Bibliya. Kniga Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. — Russkaya Bibliya. Kniga Vetkhogo i Novogo Zaveta. — Russkoe biblejskoe obshestvo, М. 2001 г. — s.1375.
2. *Aleksandr Men, prot.* Dionis, Logos, Sudba. — М., Fond imeni Aleksandra Menya, 2002 г. — s.398.
3. *Aristofan.* Komedii. — М.: Iskusstvo, 1983 г. — s.440.
4. *Vasiliadis N.* Tainstvo smerti. — Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 1998 г. — s.592.
5. *Vergilij P.M.* Bukoliki. Georgiki. Ehneida. — М., AST, 1999 г. — s.512.
6. *Gladkij V.D.* Drevnij mir. Ehnciklopedicheskij slovar. — Doneck, МР «Otechestvo», 1997 г.
7. *Gomer.* Iliada Perevod Gnedicha V. I. — М.: Dyuna, 1993 г. — s.432.
8. *Gomer.* Odisseya. Perevod Gnedicha V. I. — М.: Dyuna, 1993 г. — s.320.
9. *Gutorov Yurij Aleksandrovich.* Fenomen smerti v pravoslavnoj tradicii // Trudy Nizhegorodskoj dukhovnoj seminarii. 2023. № 21. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-smerti-v-pravoslavnoy-traditsii> (data obrashcheniya: 03.12.2025).
10. *Gutorov, YU.A.* Fenomen smerti: nauchnoe, psikhologicheskoe i bogoslovskoe osmyslenie / YU. A. Gutorov, S. Drugov // Damaskin. — 2022. — № 3(59). — S. 28–39.
11. *Dodds EH.R.* Greki i irracionalnoe. — SPb., Aletejya, 2000 г. — s.510
12. *Zelinskij F.F.* Soperniki Khristianstva. — SPb., Aletejya, 1995 г. — s. 452.
13. *Iuštín, sv.mčh. i filosof.* Sochineniya. — М., Palomnik, 1995 г. — s.486.
14. Klassiki mirovogo religiovedeniya. — М., Kanon, 1996 г. — s.495.



15. *Kleman K.* Zhizn mertvykh v religiyakh chelovechestva. — М., Intrada, 2002 г. — с.225.
16. *Latyšhev V.* Oчерки grecheskikh drevnostej. — SPb., Aletejya, 1997 г., книга 2. — с.315.
17. Лично́ст и обshче́ство в религии и науке античного мира. Ref. Sb. М., 1990.
18. *Nilson M.* Grecheskaya narodnaya religiya. — SPb., Aletejya, 1998 г. — с.240.
19. *Novosadškiy N. N.* Ehlevsinskie misterii. — SPb., Tipografiya V. S. Balasheva, 1887 г. — с.185.
20. *Pavsanij.* Opisanie Ehllady. — SPb., Aletejya, 1996 г., т. II. — с.538.
21. *Platon.* Sobranie sochinenij. — М. «Mysl», 1994 г. — с.860.
22. Толковaya Bibliya ili kommentarij na vse knigi Svyashchennogo Pisaniya Verkhogo i Novogo Zaveta. — М., Russkoe biblejskoe obshchestvo, 2001 г. т.III.
23. *Feofalakt Bolgarškiy, blazh.* Tolkovanie na Apoštol. — М.: Afon, 2000 г. — с.606.
24. *Khrisanf, arkhim.* Religii drevnego mira v ikh otnoshenii k khrištianstvu. — SPb., 1873 г., т. II.
25. *Ciceron M. T.* Izbrannye sochineniya. — М., Folio, 2000 г. — с. 464.
26. *Ebliade M.* Aspekty mifa. — М. Akademicheskij proekt, 2000 г. — с.224.
27. *Ebliade M.* Traktat po istorii religij. Mif, religiya, kultura. — SPb., Izd.: «AletejYA», 2000 г. — т. I., S.400.- т. II., S.418.
28. *Ehškhil.* Tragedii / Per. S. Apta. М., 1971; Ehskhuya. Tragedii / Per. A. Piotrovskogo. М., 1937. — с. 383

Примечания и библиографические ссылки

1. Классики мирового религиоведения. — М., Канон, 1996 г. — С. 331
2. Личность и общество в религии и науке античного мира. Реф. Сб. М., 1990.
3. *Гомер.* Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. М., 1987; *Гомер.* Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. М, 1985 и др. издания.
4. *Эсхил.* Трагедии / Пер. С. Апта. М., 1971; *Эсхия.* Трагедии / Пер. А. Пиотровского. М., 1937.
5. *Гуторов, Ю. А.* Феномен смерти: научное, психологическое и богословское осмысление / Ю. А. Гуторов, С. Другов // Дамаскин. — 2022. — № 3(59). — С. 30.

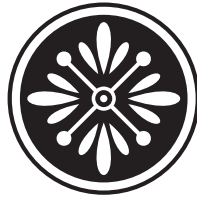


6. Цит. по: *Александр Мень, прот.* Дионис, Логос, Судьба. — М., Фонд имени Александра Меня, 2002 г. — С. 38.
7. Там же. — С. 39.
8. *Гомер.* Илиада. — М., Дюна, 1993 г. — С. 147.
9. *Гомер.* Одиссея. — М., Дюна, 1993 г. — С. 146.
10. *Элиаде М.* Аспекты мифа. — М., Академический проект, 2000 г.- С.89.
11. *Латышев В. В.* Очерк греческих древностей. — СПб., Алетея, 1997 г., кн.2. — С.233–234.
12. *Гомер.* Указ. изд. — С.138–139.
13. *Клеман К.* Жизнь мертвых в религиях человечества. — М. Интрада, 2002 — С.117.
14. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. — СПб., Алетея, 2000 г.– С.234.
15. *Гуторов Юрий Александрович.* Феномен смерти в православной традиции // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2023. № 21. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-smerti-v-pravoslavnoy-traditsii> (дата обращения: 03.12.2025).
16. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. — СПб., Алетея, 2000 г., т. I. — С. 272–273.
17. *Гладкий В. Д.* Древний мир. Энциклопедический словарь. — Донецк, МП «Отечество», 1997 г.– С.295.
18. *Клеман К.* Указ. изд.– М., Итрада, 2002 г. — С.92.
19. Там же. — С.92.
20. *Зелинский Ф. Ф.* Соперники Христианства. — СПб., Алетея, 1995 г. — С.95.
21. Цит. по: *Клеман К.* Указ. изд. — С.100.
22. *Аристофан.* Комедии. — М., Искусство, 1983 г. — С.365.
23. *Клеман К.* Указ. изд. — С.100.
24. Там же. — С.101.
25. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М., Русское библейское общество, 2001 г. т.III. — С. 121.
26. *Феофалакт Болгарский, блаж.* Толкование на Апостол. — М.: Афон, 2000 г. — С.380.
27. *Гомер.* Одиссея. — М., Дюна, 1993 г. — С.286.



28. *Зелинский Ф. Ф.* Соперники Христианства. — СПб., Алетейя, 1995 г. — С.97.
29. *Гомер.* Илиада. — М., Дюна, 1993 г. — С.15.
30. *Цицерон М. Т.* Избранные сочинения. — М., Фолио, 2000 г. — С.211.
31. *Гомер.* Одиссея. — М., Дюна, 1993 г. — С.147.
32. Там же. — С.148.
33. *Клеман Карл.* Указ. изд. — С.161.
34. *Гомер.* Одиссея. — М., Дюна, 1993 г. — С.148.
35. *Павсаний.* Описание Эллады. — СПб., Алетейя, 1996 г., т. II. — С.370–371.
36. *Вергилий П. М.* Буколики. Георгики. Энеида. — М., АСТ, 1999 г. — С.227.
37. *Элиаде Мирча.* Трактат по истории религий. — СПб., Алетейя, 2000 г., т. I. — С.158.
38. *Клеман К.* Указ. изд. — С.131.
39. *Нильсон М.* Греческая народная религия. — СПб., Алетейя, 1998 г. — С.158.
40. *Новосадский Н. И.* Указ. изд. — С.176.
41. *Хрисанф архим.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. — СПб., 1873 г., т. II. — С.112.
42. *Платон.* «Апология Сократа». — М., Мысль, 1994 г., т. I. — С.82.
43. *Иустин Философ. св.* Сочинения. — М., Паломник, 1995 г.— С.358.
44. *Василиадис Н.* Таинство смерти. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998 г.— С.32.





История Русской Православной Церкви

УДК 271(510)«1917/1935»+327.32

Протоиерей Андрей Юрьевич Милкин

Православие в Китае и советская дипломатия в 1917–1935 гг.



Аннотация: Статья посвящена комплексному исследованию взаимоотношений Российской духовной миссии в Китае с советской дипломатией в период радикальных исторических перемен 1917–1935 гг. и изменения статуса православного присутствия в Китае после революционных потрясений в России, когда Миссия перестала получать государственную поддержку и была вынуждена адаптироваться к новым условиям существования. Детально исследуется дипломатический манёвр советского правительства, стремившегося разорвать связи с дореволюционными



институтами, и предпринимавшего попытки передачи имущества Российской духовной миссии Советскому Союзу. Особое внимание уделяется сопротивлению этим действиям начальника Миссии, доказывавшего неправомочность подобных притязаний.

Статья подчёркивает влияние внутренней нестабильности в Китае, вызванной японским вторжением и междоусобицами, на сохранение самостоятельности канонических церковных учреждений в Китае. В статье рассматриваются эволюция взаимоотношений православных учреждений в Китае с советскими дипломатическими органами, особенности адаптации Православия в Китае к новым политическим реалиям и последствия дипломатических инициатив Советского Союза для судьбы православного присутствия в Китае.

Ключевые слова: Российская духовная миссия в Китае, Китайская Православная Церковь, русская эмиграция, Китай, Маньчжурия, Маньчжоу-го, дипломатия, советско-китайские отношения, Иннокентий (Фигуровский).

Сведения об авторе: Протоиерей Андрей Юрьевич Милкин, магистр богословия, старший преподаватель Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1. Электронная почта: rev2008@yandex.ru

Archpriest Andrey Yuryevich Milkin

Orthodoxy in China and Soviet Diplomacy in 1917–1935

Abstract: This article examines the intricate relationship between the Russian Ecclesiastical Mission in China and Soviet diplomacy during the turbulent period of 1917–1935, as well as the transformation of the Orthodox presence in China following



the revolutionary upheavals in Russia, when the Mission lost state support and had to adapt to new circumstances. The core focus of the analysis is the diplomatic manoeuvring of the Soviet government, which aimed to cut ties with pre-revolutionary institutions, including efforts to transfer the property of the Russian Ecclesiastical Mission to the Soviet Union. Special attention is given to the resistance led by the head of the Mission, who challenged the legitimacy of such claims.

Additionally, the article stresses the impact of internal instability in China, caused by Japanese invasion and civil unrest, on maintaining the autonomy of canonical church institutions in China. It also explores the development of the relationship between Orthodox institutions in China and Soviet diplomatic agencies, the ways in which Orthodoxy adapted to new political realities, and the repercussions of Soviet diplomatic initiatives for the future of the Orthodox presence in China.

Keywords: Russian Ecclesiastical Mission in China, Chinese Orthodox Church, Russian emigration, China, Manchuria, Manchukuo, diplomacy, Soviet-Chinese relations, Innocent (Figurovsky).

About the author: Archpriest Andrey Yuryevich Milkin, Magister of Theology, Senior Lecturer at the Higher Theological Educational Organization of the Russian Orthodox Church 'Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies'.

E-mail: rev2008@yandex.ru

До конца XIX в. Православие в Китае было представлено Российской духовной миссией¹ — первым по времени образования среди всех русских духовных миссий заграничным церковным учреждением, начавшим свою деятельность в 1715 г.² Вплоть до подписания Тяньцзинского (1858 г.) и Пекинского (1860 г.) трактатов между Российской и Цинской империями и назначения в Пекин полномочного дипломатического представителя в ранге министра-резидента (1860 г.), она находилась в совместном ведении Святейшего Правительствующего Синода и Азиатского департамента Министерства иностранных дел, не только осуществляя просветительскую и пастырскую деятельность среди

местного населения, но и исполняя политико-дипломатические функции. Вместе с тем, вопреки самому названию этого учреждения, официальный Петербург совсем не поощрял его усилий в распространении христианства в Китае, что стало возможным после подписания Тяньцзинского трактата. По словам С. А. Андреевой, «Российское правительство, считая миссионерскую деятельность православного духовенства в Китае не слишком перспективной и даже опасной, стремилось поставить её под свой контроль, а все усилия направляло на развитие политических и экономических связей с Цинской империей»³.

С 1896 по 1931 гг. главой 18-й Миссии был архимандрит (с 1902 г. — епископ, с 1921 г. — архиепископ, с 1928 г. — митрополит) Иннокентий (Фигуровский). Его взаимоотношения с внешнеполитическим ведомством Российской империи безоблачными не были никогда. Российские посланники стремились ограничить миссионерскую активность главы церковного представительства, обращая его внимание на главную, по их мнению, цель существования Миссии — попечение об албазинцах⁴ и духовное окормление уже весьма многочисленной к тому времени русской паствы в Китае, прежде всего в Маньчжурии — территории строительства и обслуживания Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД).

В предреволюционные годы взаимоотношения начальника Миссии и дипломатического ведомства Российской Империи перешли в открытую конфронтацию. Как пишет С. Г. Андреева: «конфликт между епископом Иннокентием (Фигуровским) и российскими дипломатическими представителями в Пекине принял хронический характер и нашёл отражение даже в широкой печати в России»⁵.

Временное правительство, пришедшее к власти в России в феврале 1917 г., заявило, как пишет Н. А. Самойлов, «о признании всех договоров и соглашений, заключённых в предшествующий период между царской Россией и Китаем (как во времена Цинской империи, так и в период Китайской Республики)»⁶. Для Духовной миссии это имело особое значение, так как правовые основания её деятельности были установлены целым рядом двусторонних российско-китайских договоров, соблюдение которых гарантировало её неприкосновенность и возможность осуществления обширных миссионерских задач.



Большевики, установившие своё правление в октябре 1917 г., прибегали к совсем иным методам в области дипломатии. Для Страны Советов религиозная политика не была частью геополитической стратегии, и Русская Православная Церковь вместе с её заграничными учреждениями стала рассматриваться как нежелательный элемент в новом мировом порядке. Сразу после прихода большевиков к власти советское правительство прекратило поддержку Русской духовной миссии в Китае, равно как и всех остальных зарубежных религиозных учреждений, которые оно воспринимало как инструмент имперской политики, что отражало общую тенденцию тотальной секуляризации общественной жизни в рамках реализации «Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятого Советом народных комиссаров 20 января (2 февраля) 1918 г.

Вместе с тем правительство большевиков остро нуждалось в международном признании, в том числе со стороны своего крупнейшего соседа — Китая. Одним из первых шагов к установлению отношений, разрушенных Октябрьской революцией, стало изданное 25 июля 1919 г. Советом народных комиссаров РСФСР «Обращение к китайскому народу и правительствам Южного и Северного Китая»⁷, так называемая «Первая декларация Карахана». В этом документе открыто заявлялось об отказе от всех тайных соглашений с Китаем и претензий на возмещение ущерба, нанесённого российским учреждениям в Китае во время восстания ихэтуаней в 1900 г. — выплаты «боксёрской контрибуции». Всё это было частью общей линии на ослабление позиций старой русской элиты в Азии, как светской, так и церковной. Декларация провозглашала отказ от какой-либо прямой или косвенной поддержки проживающих на территории Китая бывших российских подданных, в том числе священнослужителей: «Советское правительство уничтожает все особые привилегии, все фактории русских купцов на китайской земле. Ни один русский чиновник, поп и миссионер не смеет вмешиваться в китайские дела»⁸. Здесь просматривается желание советского руководства дистанцироваться от любых институтов, в том числе религиозных, которые могли бы ассоциироваться с «царским режимом» или конкурировать с новой властью.

Позже, в 1920 г., последовало «Обращение Правительства РСФСР к Правительству Китайской Республики»⁹ («Вторая декларация



Карахана»), которое, как и первое, несмотря на первоначальное неприятие со стороны китайских властей, воспринималось как значимый сигнал о смене вектора внешней политики.

26 ноября (9 декабря) 1917 г. народный комиссар по иностранным делам Л. Д. Троцкий своим приказом уволил с государственной службы всех дипломатов, отказавшихся сотрудничать с новой властью. В их число попал и последний посланник Российской империи в Китае князь Н. А. Кудашев, который, впрочем, послания и приказы Троцкого попросту игнорировал и продолжал исполнять свои обязанности¹⁰. Назначенный правительством большевиков в качестве полномочного представителя А. Н. Вознесенский в Пекине принят не был, и, поскольку прежний посланник, полномочия которого китайские власти продолжали признавать, представлял уже несуществующее государство, в российско-китайских отношениях наступило время дипломатической неопределённости. Однако, с 1920 г., на фоне укрепления власти большевиков, китайское правительство стало искать пути к установлению отношений между двумя странами. В качестве одного из шагов в этом направлении с 22 сентября оно отказалось впредь признавать дипломатические полномочия как самого князя Кудашева, так и остальных сотрудников дипломатической миссии и в течение трёх месяцев закрыло российские консульства на территории Китая.

Советская сторона также предпринимала усилия по установлению дипломатических отношений с Китаем, для чего в октябре 1921 г. в Пекин был отправлен А. К. Пайкес, который до этой командировки дипломатической работой не занимался, а в июне 1922 г. его сменил назначенный полпредом А. А. Иоффе, ближайший соратник и последователь Л. Д. Троцкого, разделявший его концепцию «перманентной революции». Как пишет Д. И. Герасимов, он «на протяжении всего своего пребывания в Китае отстаивал „революционный подход“ к решению проблем отношений с Китаем»¹¹, вследствие чего также не преуспел на дипломатическом поприще, слишком глубоко погружившись в интриги в китайских правительственных и военных кругах. О его прибытии в Российской духовной миссии знали и весьма опасались, что приезд такого лица в Китай может помочь активно действовавшим в России обновленцам распространить своё влияние на православные приходы в этой стране. Архиепископ Иннокентий



(Фигуровский) сетовал в это время в письме председателю Высшего Русского Церковного Управления за границей митрополиту Антонию (Храповицкому): «Сюда ожидают посланника Иоффе и тогда начнутся для нас скорбные дни. Антонин [Грановский]¹² вероятно протянет свои руки и на нашу Миссию, а может быть даже назначит и нового Начальника Миссии, но это пока в области предположений и догадок; тем не менее думаем принять некоторые оборонительные меры»¹³. Одной из таких мер стало обращение владыки Иннокентия в посольство Франции с просьбой о принятии Миссии под покровительство этого государства. В письме митрополиту Антонию (Храповицкому) от 20 ноября 1921 г. он писал: «Протекторат Франции нам крайне необходим, так как большевики не выносят внесемельности нашей Миссии»¹⁴. Скорее всего, до Пекина доходили сведения о том, что большевики покровительствуют обновленцам в их противодействии Патриаршей Церкви, и начальник Миссии был вправе ожидать возможной кооперации советских дипломатов и обновленцев по её захвату.

Однако, именно с 1922 г. во внешней политике советского правительства стали проявляться прагматические мотивы. С А. А. Иоффе полемизировал Л. М. Карахан: «мы сейчас вступили в такой период нашего внешнего положения, когда каждая пядь советской земли и каждый советский рубль должны быть предметом нашего особого внимания, и мы без серьёзной борьбы не можем уступить другим державам ни одного реального блага»¹⁵. Исправлять дипломатические неудачи в Китае пришлось самому Л. М. Карахану, который был направлен в Пекин в сентябре 1923 г. на замену своему предшественнику.

Результатом деятельности Карахана стало подписанное 31 мая 1924 г. им и китайским министром иностранных дел Веллингтоном Ку (Гу Вейцзюнем) «Соглашение об общих принципах для урегулирования вопросов между Союзом ССР и Китайской Республикой»¹⁶. Это Соглашение имело глубокие последствия для статуса, имущественных прав и дальнейшего существования Российской духовной миссии в Китае и сыграло ключевую роль в её судьбе.

Одно из центральных положений Соглашения заключалось в признании СССР владельцем всех недвижимых объектов и земельных участков, ранее принадлежавших Российской империи, включая имущество Российской духовной миссии: «Правительство



Китайской Республики соглашается принять нужные меры для передачи Правительству Союза Советских Социалистических Республик помещения миссии и консульских зданий, ранее принадлежавших царскому правительству» (Статья 1)¹⁷. Это означало, что Миссия могла потерять всё своё имущество, которое переходило под прямой контроль Советского государства. Она выводилась за рамки правового поля и лишалась самой возможности существования: правительству СССР она была совершенно не нужна.

Однако, уже через несколько дней Л. М. Карахан в письме от 3 июня наркому иностранных дел Г. В. Чичерину был вынужден констатировать, что в вопросе имущества Миссии им была сделана серьёзная уступка китайцам. Действительно, Л. М. Карахан сам себя загнал в ловушку: Советский Союз вряд ли мог «считать себя законным наследником духовной миссии, которая была самостоятельным юридическим лицом на территории Китая и... в качестве такого самостоятельного юридического лица получила некоторые права на существование и на деятельность здесь, в Китае»¹⁸, кроме того, Карахан чётко сознавал, что «иностранное правительство и иностранные граждане не имеют права частной собственности на землю в Китае на основании внутреннего китайского законодательства»¹⁹. Разумеется, в Китае существовали иностранные концессии, однако СССР, подписав Соглашение, сам отказался от всяких прав экстерриториальности (Статья 12)²⁰, что являлось условием организации концессий на территории Китая²¹. Нужно отметить, что пункт об имуществе Миссии появился в Соглашении благодаря настойчивости советского полпреда. Одним из важных положений, которые при обсуждении договора отстаивал предшественник Веллингтона Ку министр иностранных дел Китайской Республики Ван Чжэнтин, было то, что передача имущества Русской Церкви в Китае советскому правительству недопустима²².

Детали изъятия собственности Миссии в пользу Советского правительства, как следовало из Соглашения, должны были обсуждаться на совместной советско-китайской конференции. Эта конференция была созвана лишь через год и работала с 25 мая 1925 г., по 26 июня 1926 г., но, будучи прерванной, вопрос об имуществе Духовной миссии рассмотреть не успела. Сам Л. М. Карахан считал упомянутую в Соглашении конференцию лишь формальным мероприятием



и всячески затягивал её созыв, на котором настаивала китайская сторона. Однако, как писал архиепископ Иннокентий в письме митрополиту Антонию от 29 марта 1925 г., хотя Карахан «несколько раз побуждал своими нотами министерство иностранных дел к скорейшей передаче наших владений в его распоряжение, но министерство твердо повторило один и тот же ответ, что этот вопрос должен быть рассмотрен на конференции»²³. Несмотря на то, что точка в этом вопросе, казалось бы, не была поставлена, положения об имуществе Российской духовной миссии в Китае, зафиксированные в Соглашении 1924 г., заложили мину под правовые основания самого её существования. Последствия этого шага неоднократно будут становиться предметом споров как внутри Миссии, так и на межгосударственном уровне вплоть до ликвидации самого этого учреждения Русской Православной Церкви в Китае в 1954 г. Нужно отметить, что подписанное Караханом и Веллингтоном Ку Соглашение получило негативную оценку со стороны русских эмигрантов, в основном сосредоточенных в Маньчжурии, которых оно впрямую касалось. Как пишет М. В. Кротова, «„уступки“ Карахана, которыми он, по мнению эмигрантов, „купил признание Китая“, ущемляли русские интересы и ставили русское дело в Северной Маньчжурии в положение „безнадежности“»²⁴.

Начальник Миссии архиепископ Иннокентий отдавал себе отчёт в том, что дальнейшая её деятельность полностью зависела от разрешения китайских властей, для которых она становилась своего рода камнем преткновения в отношениях между странами. Перед ним стояла сложная задача доказать, что Российская духовная миссия в Китае к тому времени представляла собой не правительственную, а религиозную структуру, а, значит, и её многочисленная разнообразная собственность имеет негосударственное происхождение. Критически относясь к личности последнего Всероссийского императора, архиепископ Иннокентий не признавал и Советской власти как таковой, и СССР как государства, что позволяло ему заявлять об отсутствии у Москвы права вмешиваться в интересы Духовной миссии. Как пишет В. Г. Дацышен, он «доказал китайским властям, что правопреемником Церкви на владение имуществом не может являться атеистическое государство»²⁵. Он настаивал, что право Миссии владеть своим имуществом основано на двусторонних русско-китайских договорах



XVIII–XX вв. и не может быть отменено соглашением, заключённым Китаем с субъектом, не обладающим континуитетом по отношению к Русскому царству и Российской империи.

Именно тогда, в 1924 г. архиепископ Иннокентий впервые заявил, что «Р[усская] Д[уховная] М[иссия] именуется теперь Китайская православная церковь (Чжунго дунчжэн-цзяо ху[э]й [中国东正教会])»²⁶, т. е. предложил рассматривать это каноническое подразделение Русской Православной Церкви уже как внутреннее китайское религиозное учреждение.

В результате острота вопроса на довольно длительное время была снята, кроме того, вследствие обострения политической обстановки в Китае в 1926–1927 гг. в результате начавшегося конфликта на КВЖД, военного переворота, организованного Чан Кайши и разрыва 14 декабря 1927 г. недавно и с таким трудом установленных дипломатических отношений между Китайской Республикой и СССР, Советскому правительству было совсем не до миссийского имущества.

Лишившись всякой поддержки из России, как церковной, так и государственной, архиереи Китая обратили свой взор к формировавшейся в те же самые годы Русской Православной Церкви за границей. Ещё при жизни Святейшего Патриарха Тихона Высшее Церковное Управление за границей в 1922 г. создало Харбинскую епархию на территории Маньчжурии²⁷ и принимало решения о хиротонии архиереев на Дальний Восток²⁸, а сменивший его Временный Заграничный Архиерейский Синод учредил Дальневосточное областное церковное управление²⁹ и объединил русские епархии в Китае, до того самостоятельные³⁰.

В рассматриваемый период китайское правительство не предпринимало активных действий по изъятию собственности Российской духовной миссии и передачи её советским представителям, в том числе по соображениям безопасности. Как писал архиепископ Иннокентий митрополиту Антонию 29 марта 1925 г., «в течение года многое разъяснилось, и китайцы поняли, что для них не улыбается перспектива иметь в недрах своей страны советских агентов»³¹. Вместе с тем, такого рода попытки со стороны советских дипломатов всё же предпринимались. Очевидцы свидетельствовали: «Епископ не пропустил в ворота миссии секретаря посольства Иванова, и возникла борьба относительно



имущества миссии...»³². Специалист по истории Китая Г. В. Мелихов, родившийся в Харбине в 1930 г., так описывал твёрдость владыки в отстаивании церковных интересов: «Мало кто знает, каких усилий стоило начальнику Миссии, архиепископу Иннокентию, отстоять свое родное детище. Мне рассказывали, что архиепископ категорически отказывался покинуть Миссию и поставил в известность важнейших иностранных посланников в Китае, что он не признает советско-китайского соглашения о Миссии, что сам он не уйдет из ее стен...»³³. Как писал сам владыка в уже цитированном нами письме митрополиту Антонию, «[китайцы] едва-ли с легким сердцем передадут наше имение Карахану. Мы решили твердо отстаивать свое имение и уступить только грубому насилию, и ни в каком случае не давать добровольного согласия на передачу имущества, а драгоценности и документы мы своевременно передали на сохранение в надежные руки»³⁴. Помимо поддержки китайских властей, сохранению *status quo* Миссии способствовал и протекторат, который в ответ на просьбу её начальника предоставила Франция, о чём пишет С. Н. Баконина³⁵.

Иной была ситуация с храмами Маньчжурии. В одном из отчётов Харбинской епархии, направленном в 1928 г. в Сремские Карловцы, было сказано следующее: «Китайские Власти в О. Р. В. П.³⁶ по отношению к русской эмиграции руководствуются вообще прежде всего законоположениями Китайской Республики и отчасти Сводом Законов Российской Империи. Исходя из этих законоположений, они допускают деятельность Правящего Архиепископа и настоятелей церквей, признавая их за юридические лица и считаются только с ними в церковных делах»³⁷. Церковное имущество, находившееся здесь, к Российской духовной миссии отношения не имело (за исключением двух её подворий — в городе Харбине и посёлке Маньчжурии), и под действие Соглашения 1924 г. не попадало, к тому же с 1926–1927 г. советское влияние в зоне КВЖД сокращалось, а позиции Православной Церкви, представленной здесь учреждённой в 1922 г. Харбинской епархией, наоборот, усиливались, несмотря на то, что в 1924 г. был упразднён церковный отдел Управления КВЖД, из штатов железной дороги были исключены все лица духовного звания, местные церкви были лишены пособий, а Закон Божий был признан необязательным предметом преподавания в школах КВЖД³⁸. Епископ Нестор (Анисимов)



свидетельствовал: «Среди молящихся детей в Харбине вы увидите многих советских детей. Церковь в Харбине имеет огромное влияние на молодежь, даже на советскую»³⁹.

В сентябре 1931 г. Япония начала захват Маньчжурии. В 1932 г. организованное японцами «Всеманьчжурское совещание» провозгласило создание нового государства Маньчжоу-го, которое формально возглавил последний цинский император Пу И. Советский Союз в условиях создавшегося японо-китайского конфликта предпочёл объявить о своём нейтралитете, Маньчжоу-го не признал *de jure*, согласившись, однако, с открытием на территории СССР консульских учреждений этого государственного образования. В сложившихся условиях Китайская Республика столкнулась с необходимостью срочного урегулирования отношений со своим соседом: уже 12 декабря 1932 г. Советский Союз и Китайская Республика возобновили дипломатические отношения после их разрыва в 1927 г. В Нанкине, ставшем столицей Китая, было открыто полномочное представительство (основной штат его работал в Шанхае), в других городах — консульские учреждения, общим числом 15, в том числе в Шанхае, Тяньцзине, пять в Синьцзяне (они не закрывались), семь в Маньчжурии и одно во Внутренней Монголии. Консульства в Маньчжурии в своё время были закрыты позднее прочих, в 1929 г., а возобновили работу ранее — в 1930 г., после подписания Хабаровского протокола об урегулировании конфликта на КВЖД⁴⁰. Генеральное консульство СССР в Бейпине⁴¹, законсервированное в 1927 г., вновь открылось ещё позже, только в 1937 г.

Необходимо признать, что многие советские дипломаты того времени не обладали глубокими познаниями в сфере культурных, религиозных, а зачастую и правовых особенностей стран, с которыми устанавливались дипломатические отношения. Особенно ярко это проявилось в отношении Китая, где практически полностью отсутствовали специалисты, хорошо знакомые с местной культурой и историей. На это досадное обстоятельство обращает внимание М. В. Крюков, комментируя кадровые изменения в НКВД РСФСР, связанные, в частности, с увольнением ещё в 1920 г. с поста заведующего Отделом Востока наркомата китаеведа А. Н. Вознесенского. Анализируя упомянутую нами «Первую декларацию Карахана», он отмечает недостаточно высокий уровень тогдашней советской дипломатии: «На его (А. Н. Вознесенского — прот.



А. М.) место пришли некомпетентные новички, которые практически ничего не знали о содержании важнейших внешнеполитических актов Советского правительства»⁴². Впоследствии, в 1933 г. от китайских дел был навсегда отстранён и Л. М. Карахан, один из творцов советской внешней политики на дальневосточном направлении.

Ни назначенный в 1932 г. полпредом СССР Д. В. Богомоллов, до того исполнявший аналогичные обязанности в Варшаве и Лондоне, ни советники полпредства — генеральные консулы И. И. Спильванек и В. Н. Барков, специалистами по Китаю не были. Более того, среди всего дипломатического состава, прибывшего из СССР после возобновления дипотношений, китайским языком владел всего один сотрудник полпредства, драгоман И. М. Ошанин⁴³. Это не могло не сказаться на взаимоотношениях советских дипломатов и православных священнослужителей и мирян Китая. Примером тому могут служить события 1933–1934 г. в Тяньцзине. Протоиерей Сергей Чан Фу, сын первого китайского мученика священника Митрофана Цзи, председатель «Общества православных китайцев», настоятель тяньцзинского храма, клир и прихожане которого по преимуществу составляли китайцы, претендовал на то, чтобы возглавить Миссию после кончины её 19-го начальника архиепископа Симона (Виноградова). Не приняв назначение Заграничным Синодом на эту должность епископа Виктора (Святина), он через посредство митрополита Токийского Сергия (Тихомирова) обратился к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому) и не просто был принят им под свой омофор, но и назначен временно исполняющим должность заведующего Православными Патриаршими приходами Китая⁴⁴.

Протоиерей Сергей Чан вовлёк в разрешение конфликта и советское дипломатическое представительство. В феврале 1934 г. он направил на имя Д. В. Богомоллова обращение⁴⁵, в котором просил его оказать покровительство и помощь, в частности, в вопросе об имуществе Миссии в пользу православных китайцев, ссылаясь на неправильное его разрешение в Соглашении 1924 г., обстоятельства заключения которого были хорошо ему известны: Л. А. Афонина пишет, что «в середине 1920-х гг. Сергей Чан выступал переговорщиком от имени Р[оссийской] Д[уховной] М[иссии в] К[итае] в диалоге с китайским правительством по вопросу о притязаниях правительства СССР



на имущество Р[оссийской] Д[уховной] М[иссии в] К[итае]»⁴⁶. По поводу обращения был сделан запрос в центральный аппарат НКВД СССР следующего содержания за подписью полпреда: «Посылаю Вам копию письма ко мне от местных руководителей „православных китайцев“ по вопросу об имуществе бывшей православной миссии в Китае. У нас нет абсолютно никаких данных об этих переговорах, которые были раньше по этому вопросу»⁴⁷. Вместе с тем, немногим ранее, вопрос об имуществе Духовной миссии обсуждался в переписке советника полпредства В. Н. Баркова с НКВД СССР. Соответствующую докладную записку Барков направил во 2-й восточный отдел наркомата 21 ноября 1933 г.⁴⁸, а в докладе в тот же отдел, датированном 24 декабря 1933 г., он писал: «За имуществом Духовной миссии слежу. В случае нужды наметим соответствующие мероприятия, которые представлю в НКВД»⁴⁹. В. Н. Барков был одновременно и генконсулом СССР в Тяньцзине, поэтому обстоятельства конфликта не могли быть ему неизвестны.

Соответствующие разъяснения дал Правовой отдел народного комиссариата: «Вопрос о судьбе церковных имуществ совершенно точно предусмотрен соглашением об общих принципах для урегулирования вопросов СССР и Китайской Республикой от 31 мая 1924 г. (Пекинское соглашение). В III-й⁵⁰ декларации Вы найдете указание, что в отношении сооружений и земельной собственности Русской православной миссии подразумевается, что таковые принадлежат правительству СССР. Таким образом, китайское правительство признало, что СССР является собственником имущества Православной миссии»⁵¹.

Странно здесь то, что по одному и тому же вопросу в НКВД обратились и полномочный представитель, и, напрямую, советник, ему подчинённый. Учитывая то, что Д. В. Богомоллов был действительно опытным и талантливым дипломатом, делавшим всё возможное для поддержания советско-китайских отношений на приемлемом для СССР уровне, да и В. Н. Барков как дипломат проявил себя с самой лучшей стороны⁵², вышесказанное характеризует то отсутствие внимания, с которым Советское правительство относилось к проблемам Русской Православной Церкви вообще, и в Китае, в частности. Полпред именуется Духовную миссию «бывшей», хотя она вполне открыто и успешно действовала в указанное время. Трудно понять, как Д. В. Богомоллову,



много времени по делам службы проводившему в Бейпине⁵³, где оставались многочисленные китайские учреждения и резиденции иностранных посольств, можно было не замечать огромной территории Бейгуаня⁵⁴, подворья Миссии, с его духовенством, храмами и колокольным звоном.

О роли советской дипломатии в жизни православных епархий Китая в последующие годы — с 1935 по 1944 гг. известно немного. Японская оккупация сначала Маньчжурии, а затем и других провинций Китая практически исключила возможность контактов церковных представителей и советских дипломатических учреждений. Взаимоотношения между ними будут установлены и в полной мере проявятся в 1940-е гг., сначала при массовом обращении русских, в том числе священнослужителей, проживающих в Маньчжурии, с просьбой о вступлении в советское гражданство, а затем и при возвращении Православия в Китае в юрисдикцию Московской Патриархии в 1945–1946 гг.

Таким образом, вследствие масштабных социальных и политических преобразований как в российском, так и в китайском обществе, кардинальным образом изменился характер существования Российской духовной миссии в Китае, изначально являвшейся церковно-государственной структурой Российской империи, что вынудило её адаптироваться к новым политическим реалиям и трансформироваться в полноценное религиозное учреждение, ставшее основой будущей Китайской Православной Церкви. В частности, это произошло вследствие реализации дипломатической стратегии Советского Союза, направленной, в том числе, на разрыв преемственности с дореволюционной Россией и отказ от признания легитимности её государственных и церковных институтов. Политическая ситуация в самом Китае в рассматриваемый период его истории, осложнившаяся японской агрессией и внутренними конфликтами, способствовала сохранению независимости Миссии и позволила ей в течение длительного времени сопротивляться прямому давлению со стороны советских представителей. Из сказанного можно сделать вывод, что взаимоотношения православной общины Китая с советской дипломатией продемонстрировали способность этой, хоть и небольшой, части Русской Православной Церкви сохранять свою



самостоятельность даже в условиях резких политических изменений и внешнего давления.

Библиография

1. *Андреева, С. Г.* Пекинская духовная миссия в контексте российско-китайских отношений (1715–1917 г.): дис.... канд. ист. наук: специальность 07.00.15 «История международных отношений и внешней политики» / С. Г. Андреева; Инст. востоковедения РАН РФ. — Москва, 2001. — 195 с.
2. *Афони́на, Л. А.* Восстание ихэтуаней и православные мученики в Китае / Л. А. Афони́на; [отв. ред. А. В. Виноградов]. — Москва: Наука, 2021. — 224 с.
3. *Бакони́на, С. Н.* Декларация митрополита Сергия 1927 года и юрисдикционные конфликты за границей в свете событий на Дальнем Востоке / С. Н. Бакони́на // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. — 2008. — Вып. II:2 (27) (начало); II:3 (28) (окончание). — С. 63–74 (начало); 61–75 (окончание).
4. *Барский, К. А.* Полпредство СССР в Китае в 1933–1937 годах: сильные люди и сложные задачи, которые они решали / К. А. Барский // [Портал «Международная жизнь»]. URL: <https://interaffairs.ru/news/show/26688> (дата обращения 20 ноября 2025 г.).
5. *Васильева, Н.* Советская дипломатическая служба в 1930-х годах: китайское направление / Н. Васильева; А. Сидоров // [Портал «Международная жизнь»]. URL: <https://interaffairs.ru/jauthor/material/2722> (дата обращения 20 ноября 2025 г.).
6. *Герасимов, Д. И.* Дипломатическая деятельность Л. М. Карахана на дальневосточном направлении СССР (1918 — начало 1930-х годов): дис.... канд. ист. наук: специальность 5.6.1 «Отечественная история» / Д. И. Герасимов; МГУ им. М. В. Ломоносова. — Москва, 2024. — 300 с.
7. *Дацы́шен, В. Г.* История русско-китайских отношений. 1917–1949 гг. / В. Г. Дацы́шен; рец.: В. А. Бармин, Е. В. Савкович; Сибирский федеральный университет, Гуманитарный институт. — Красноярск: СФУ, 2023. — 216 с.
8. *Кротова, М. В.* СССР и российская эмиграция в Маньчжурии (1920-е — 1950-е гг.): дис.... д-ра ист. наук: специальность 07.00.02 «Отечественная история» / М. В. Кротова; Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук. — Санкт-Петербург, 2014. — 536 с.
9. *Крюков, М. В.* К вопросу о разночтениях в тексте «Декларации Карахана» 1919 г. (опыт текстологического анализа) / М. В. Крюков // Общество и государство в Китае. — Т. XL. — Москва: ИВ РАН, 2010. — С. 222–238.



10. *Линь Цзюнь*. Советская дипломатия и Китай в 20-е годы / Линь Цзюнь // Новая и новейшая история. 1997. — № 3. — С. 46–57.
11. *Ломанов, А. В.* Российская духовная миссия в Китае / А. В. Ломанов // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах / Российская академия наук Институт Дальнего Востока. — Т. 2. — Москва: Восточная литература, 2007. — С. 332–352.
12. *Мелихов, Г. В.* Российская эмиграция в международных отношениях на Дальнем Востоке, 1925–1932 / Г. В. Мелихов. — Москва: Викмо-М: Русский путь, 2007. — 317 с.
13. *Нестор (Анисимов), еп.* Маньчжурия — Харбин / Еп. Нестор (Анисимов). — Белград, 1933. — 46 с.
14. *Переписка И. В. Сталина и Г. В. Чичерина с полпредом СССР в Китае Л. М. Караханом: Документы, август 1923 г. — 1926 г. / сост. А. И. Картунова; гл. ред. М. Л. Титаренко.* — Москва: Наталис, 2008. — 704 с.
15. *Православие в Китае = 东正教在中国.* — Москва: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. — 2010. — 256 с. (на русском и китайском языках).
16. *Самойлов, Н. А.* Князь Н. А. Кудашев — последний посланник Российской империи в Китае / Н. А. Самойлов // Новейшая история России. — 2023. — Т. 13. Вып. 3. — С. 606–620.

Примечания и библиографические ссылки

1. Варианты названия — «Русская духовная миссия в Пекине», «Китайская духовная миссия», «Пекинская духовная миссия» и пр. В настоящей статье используется название «Российская духовная миссия в Китае».
2. Инициатором создания Миссии был Пётр I, издавший 18 июня 1700 г. указ об избрании митрополита для Тобольской кафедры с поручением ему организации Миссии в Китае. Император Канси согласился принять Миссию в 1712 г., в 1715 г. первый её состав во главе с начальником архимандритом Иларионом (Лежайским) прибыл в Пекин.
3. *Андреева С. Г.* Пекинская духовная миссия в контексте российско-китайских отношений (1715–1917 г.): дис.... канд. ист. наук: специальность 07.00.15 «История международных отношений и внешней политики». М., 2001. С. 105.
4. Албазинцы — потомки русских казаков крепости Албазин на Амуре, переселённых к Китай в конце XVII в. и сохранивших православную веру. Сегодня в Китае насчитывается около 250 албазинцев, проживающих преимущественно в Пекине, Тяньцзине, Ухане, Шанхае.
5. *Андреева С. Г.* Указ. соч. С. 159.



6. *Самойлов Н. А.* Князь Н. А. Кудашев — последний посланник Российской империи в Китае // Новейшая история России. 2023. Т. 13. Вып. 3. С. 608.
7. Впервые опубликовано в газете «Известия» № 188 от 26 августа 1919 г.
8. Обращение Совета Народных Комиссаров РСФСР к китайскому народу и правительствам Южного и Северного Китая: 25 июля 1919 г // Документы внешней политики СССР: Том второй. 1 января 1919 г. — 30 июня 1920 г. М.: Госполитиздат, 1958. С. 222.
9. Обращение Правительства РСФСР к Правительству Китайской Республики: 27 сентября 1920 г.: № 6373/2 // Документы внешней политики СССР: Том третий. 1 июля 1920 г. — 18 марта 1921 г. М.: Госполитиздат, 1959. С. 221–223.
10. См. *Самойлов Н. А.* Указ. соч. С. 61.
11. *Герасимов Д. И.* Дипломатическая деятельность Л. М. Карахана на дальневосточном направлении СССР (1918 — начало 1930-х годов): дис.... канд. ист. наук: специальность 5.6.1 «Отечественная история». М., 2024. С. 81.
12. Антонин (Грановский), деятель обновленческого раскола, б. епископ Владикавказский и Моздокский. Участвовал в кампании по изъятию церковных ценностей. С 1922 г. — глава обновленческой группировки «Союз церковного возрождения», в том же году незаконно принял титул «митрополит Московский и всея России». Патриархом Тихоном дважды был запрещён в служении. Скончался 14 января 1927 г.
13. ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 58.
14. ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 54.
15. Цит. по *Линь Цзюнь*. Советская дипломатия и Китай в 20-е годы // Новая и новейшая история. 1997. № 3. С. 49.
16. Соглашение об общих принципах для урегулирования вопросов между СССР и Китайской Республикой: Пекин: 31 мая 1924 г.: № 43 // Советско-китайские отношения: 1917–1957 гг.: Сборник документов. М.: Изд-во восточной литературы, 1959. С. 82–85.
17. Там же. С. 82.
18. *Переписка И. В. Сталина и Г. В. Чичерина с полпредом СССР в Китае Л. М. Караханом: Документы, август 1923 г. — 1926 г.* М.: Наталис, 2008. С. 206.
19. Там же.
20. Соглашение об общих принципах... С. 85.
21. Переписка... Там же.
22. См. *Герасимов Д. И.* Указ. соч. С. 102.
23. ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 90.



24. *Кротова М. В.* СССР и российская эмиграция в Маньчжурии (1920-е — 1950-е гг.): дис... д-ра ист. наук: специальность 07.00.02 «Отечественная история» / М. В. Кротова; Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук. СПб, 2014. С. 48.
25. *Дацьишен В. Г.* История русско-китайских отношений. 1917–1949 гг. Сибирский федеральный университет, Гуманитарный институт. Красноярск: СФУ, 2023. С. 364.
26. *Ломанов А. В.* Русская духовная миссия в Китае // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2: Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 346.
27. Определение Высшего Русского Церковного Управления Заграницей об учреждении епископской кафедры в Харбине от 11 (24) марта 1922 г // Церковные Ведомости. № 4, 1(14) мая 1922 г. С. 11.
28. См. напр. Определение Высшего Русского Церковного Управления заграницей от 20 июня (3 июля) 1922 г // Церковные Ведомости. № 10–11. 1(14) — 15(28) августа 1922 г. С. 13.
29. Определение Временного архиерейского синода Русской Православной Церкви заграницей от 16(29) сентября 1922 г // Церковные Ведомости. № 16–17. 1(14) — 15(28) ноября 1922 г. С. 3.
30. Определение Временного архиерейского синода Русской Православной Церкви заграницей от 19 ноября (2 декабря) 1922 г // Церковные Ведомости. № 18–19. 1(14) — 15(28) декабря 1922 г. С. 5.
31. ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 91.
32. *Дацьишен В. Г.* Указ. соч. С. 102.
33. *Мелихов Г. В.* Российская эмиграция в международных отношениях на Дальнем Востоке, 1925–1932 / Г. В. Мелихов. — Москва: Викмо-М: Русский путь, 2007. С. 43.
34. ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 91.
35. См. *Баконина С. Н.* Декларация Митрополита Сергия 1927 года и юрисдикционные конфликты за границей в свете событий на Дальнем Востоке // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II:2 (27). С. 72.
36. Особый район восточных провинций — особая административно-территориальная единица провинциального уровня, существовавшая в составе Китайской Республики в 1921–1932 годах, в которую 5 февраля 1921 г. была преобразована зона отчуждения КВЖД. Под управлением администрации ОРВП находились населённые пункты, которые до его образования подчинялись русской администрации КВЖД.



37. ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 236. Л. 54.
38. *Кротова М. В.* Указ. соч. С. 161. См. также *Нестор (Анисимов), еп.* Маньчжурия — Харбин. Белград, 1933. С. 38.
39. *Нестор (Анисимов), еп.* Указ. соч. С. 39.
40. *Васильева Н., Сидоров А.* Советская дипломатическая служба в 1930-х годах: китайское направление // [Портал «Международная жизнь»] URL: <https://interaffairs.ru/jauthor/material/2722> (дата обращения 20 ноября 2025 г.).
41. То есть в Пекине.
42. *Крюков М. В.* К вопросу о разночтениях в тексте «Декларации Карахана» 1919 г. (опыт текстологического анализа) // Общество и государство в Китае. Т. XL. М.: ИВ РАН, 2010. С. 230.
43. См. *Барский К. А.* Полпредство СССР в Китае в 1933–1937 годах: сильные люди и сложные задачи, которые они решали // [Портал «Международная жизнь»]. URL: <https://interaffairs.ru/news/show/26688> (дата обращения 20 ноября 2025 г.).
44. Определение Священного Синода Русской Православной Церкви о заведывании Православными Патриаршими приходами в Китае от 24 апреля 1934 г., № 26 // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001. С. 231–232.
45. АВП РФ. Ф. 0100. Оп. 18. П. 181. Д. 46. Л. 4–7.
46. *Афонина Л. А.* Восстание ихэтуаней и православные мученики в Китае. М.: Наука, 2021. С. 145.
47. АВП РФ. Ф. 0100. Оп. 18. П. 181. Д. 46. Л. 8.
48. Оригинал письма обнаружить не удалось. На это письмо с указанием такой даты даётся ссылка в ответе из правового отдела НКВД СССР — см. АВП РФ. Ф. 0100. Оп. 18. П. 181. Д. 46. Л. 1.
49. АВП РФ. Ф. 0100. Оп. 18. П. 181. Д. 42. Л. 68.
50. Правильно — во II декларации.
51. АВП РФ. Ф. 0100. Оп. 18. П. 181. Д. 46. Л. 1.
52. См. *Барский К. А.* Указ. соч.
53. См. *Васильева Н., Сидоров А.* Там же.
54. Бэйгуань (кит. 北关 «Северное подворье») — квартал на северо-востоке Пекина, где с 1685 г. были расселены албазинцы, пленённые китайцами. С 1715 по 1956 г. здесь располагалась Российская духовная миссия. С 1959 г. территорию Бэйгуаня занимает Посольство СССР (с 1991 г. — Российской Федерации).



II

РАЗДЕЛ



МОНОГРАФИЯ





УДК 27–1:17.02

ББК 87.7я73

Алексей Адольфович Пешков

Универсальные основания православной этики



рецензенты:

Л. Е. Шапошников, доктор философских наук,
заслуженный деятель науки Российской
Федерации, профессор кафедры «Философии
и теологии» Нижегородского государственного
педагогического университета им. К. Минина,
А. В. Вороховов, доктор философских наук,
профессор кафедры гуманитарных и социально-
экономических дисциплин Приволжского филиала
Российского государственного университета
правосудия.



Аннотация: Монография посвящена исследованию фундаментальных основ православной этики в контексте современных этических вызовов. В работе анализируются ключевые проблемы формирования целостной системы нравственных ценностей на базе традиционных религиозных и философских концепций. Монография адресована специалистам в области нравственного богословия, философии, культурологии, преподавателям и студентам гуманитарных направлений, а также всем, кто интересуется вопросами нравственного развития личности и общества.

Aleksey Adolfovich Peshkov

The Universal Foundations of the Orthodox Ethics

Abstract: The monograph is devoted to the study of the fundamental principles of Orthodox ethics in the context of modern ethical challenges. The work analyzes the key issues of forming a comprehensive system of moral values based on traditional religious and philosophical concepts. The monograph is intended for specialists in moral theology, philosophy, cultural studies, teachers and students of the humanities, as well as for anyone interested in the moral development of individuals and society.

ВСТУПЛЕНИЕ

Современная эпоха поставила перед человеком множество вопросов в области нравственности, требующих системного осмысления. Существующие подходы к решению этических проблем часто оказываются недостаточными, что актуализирует необходимость разработки целостной концепции нравственности, опирающейся на прочные метафизические основания.

Осознание необходимости исследования универсальной основы православного нравственного богословия приходит практически



сразу при знакомстве с историей развития Нравственного богословия (НБ) в России. Следование западным образцам морализма негативно отразилось на оригинальности отечественных пособий, транслирующих чуждый опыт морали и не опирающихся в своих исследованиях на византийский, святоотеческий опыт. Как результат источником нравственности, вслед за протестантской традицией, указывались Заповеди, данные в Священном Писании, несмотря на то, что сами Заповеди хронологически вторичны по отношению к нравственной истории человечества.

Кризис методологии дореволюционной школы НБ, пытавшейся представить мораль интеллектуальной схемой, развивая ее из дробной дедукции библейских заповедей, часто пытаясь из интерпретации заповедей вывести готовую моральную программу всеобщего поведения, приводит к пониманию, что любые моральные системы вторичны. Становится очевидно, что разум не порождает, а фиксирует и закрепляет в моральных постулатах интуицию морального. Пришло осознание, что нормы морали коррелируют не друг с другом, а с чем-то иным, объективно существующим по отношению к ним. В этом смысле система морали, по-видимому выстроенная на рациональных императивах, на самом деле опирается на эти объективные основания, которые и придают этим моральным постулатам действительную силу. Иными словами есть нечто третье, по отношению к которому исполнение или не исполнение будет зло, или добро. И это третье, существующее объективно, вне интеллектуального насилия, и есть основа ее рефлексии — моральной нормы. наброски этих идей были мной опубликованы в статье 2007 года¹. В дальнейшем, при знакомстве со святоотеческой логологией, и, особенно, наследием прп. Максима Исповедника, эти идеи нашли свое окончательное выражение и обоснование.

Данное исследование, опираясь на наследие прп. Максима Исповедника, пытается дать ответ на вопрос об основах христианской нравственности.

¹ Пешков А. А. Преподавание Нравственного богословия в России: история и современность // Труды Нижегородской духовной семинарии: сборник работ преподавателей и студентов. — Н. Новгород, 2007. Вып. 5. С. 35–50.



Вопрос универсального основания морали в светской этике

Вопрос наличия метафизического основания нравственности, существования универсальных моральных норм, единых для человечества в его культурном, историческом и религиозном многообразии является одним из основных в истории этики. Но несмотря на то, что история этой проблемы совпадает с историей самой этики, вопрос до сих пор остается дискуссионным. Л. П. Станкевич, И. П. Полякова признаются, что в настоящее время «проблема основания и обоснования морали часто представляется как практически неразрешимая»². Современные исследователи больше склоняются к идее партикулярной морали и невозможности абсолютной нравственности.

В то же время, А. А. Гусейнов, подводя итоги своим многолетним изысканиям, делает вывод о негативном характере морального абсолютизма. Он, по его мнению, есть «область запретов и негативных поступков»³. А. А. Гусейнов предлагает признать релятивности морали и ситуативность этических поступков. Он утверждает, что за столько лет поисков до сих пор исследователями этики не найден «единый всеобщий принцип (закон) морали»⁴. В качестве альтернативы абсолютистским системам морали прошлого исследователь предлагает концепцию «негативной» этики, в которой абсолютная норма не заявляется, но угадывается в осуждении отрицательного поступка⁵. Таким образом им предлагается своеобразное повторение апофатического метода богопознания в этике. Схожий подход мы находим в докладе А. А. Пешкова, прочитанном на конференции «Православие

2 Станкевич Л. П., Полякова И. П. Абсолютный и относительный характер моральных ценностей. Проблема обоснования морали // *Философия и общество*. № 2, апрель — июнь. 2011. С. 125–137. С. 127.

3 Гусейнов А. А. Что я понимаю под негативной этикой? // *ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. СЕР. 7. ФИЛОСОФИЯ*. 2009. № 6. С. 3–21. С. 3.

4 Гусейнов А. А. Без этики нет философии (Ответы на вопросы журнала «Логос») // *Логос*. 2008. № 1. С. 239–262. С. 250.

5 Гусейнов А. А. Что я понимаю под негативной этикой... С. 16.



и нравственность»⁶, позднее опубликованного в форме статьи⁷. А. А. Гусейнов, в начале своего доклада анализируя историю этической мысли приходит к неутешительному выводу, что идея морального трансформировалась со времени своего возникновения. Если в эпоху античности и средневековья, вплоть до И. Канта, моральное осмыслялось как практическое применение философских и религиозных идеалов, как некая положительно изложенные требования, программа или заповеди. То начиная уже с критики Канта Гегелем, «начался процесс разрушения классического образа этики и ее центрального места в структуре философии»⁸. Философия перестает быть основой абсолютности моральных норм, которые, по мнению А. А. Гусейнова, приобретают сегодня значение личного выбора: «Позитивные проявления морали релятивны, условны, они могут быть вторичными по отношению к многообразным человеческим желаниям и возможностям, могут сочетаться и подчиняться утилитарным и прочим прагматическим стремлениям»⁹. Правда при этом остается невыясненным вопрос насколько интуиция морально негативного объективна по своей природе, и не отражает утилитарные и частные устремления человека, или сообщества? Ведь не только добродетельное, но и греховное признается таковым сообществом или человеком по мере его нравственного развития или «испорченности».

Другое масштабное исследование природы абсолютной этики, проведенное сообществом философов, исследователей этики, дало результатом в 2020 году монографию — «Универсальность в морали». Коллективная монография охватывает историю осмысления нравственности от античности до современных теорий. В качестве общей проблемы указывается, что идея универсальности этика активно критикуется в течение последних 200 лет. Одной из претензий к самой идее универсального в морали является подозрение в том, что она

6 Православие и нравственность Текст: материалы Межрегиональной научно-практической конференции, проведенной общественной организацией «Собор православной интеллигенции» во имя Святого преподобного Серафима Вырицкого, 17–19 февраля 2006 года / [отв. ред. А. Н. Швечиков] СПб.: СПГУТД, 2006 321, [1] с.

7 Пешков А. А. Христианское понимание греха // Труды Нижегородской духовной семинарии. № 7. 2009. 311–325 с. С. 314–315.

8 Гусейнов А. А. Что я понимаю под негативной этикой... С. 4.

9 Там же. С. 20.



«идеологически оправдывает угнетение малых народов во имя «цивилизационного прогресса»»¹⁰. Иными словами, что частные культурные ценности навязываются в рамках глобализационных процессов как всеобщие и универсальные. С другой стороны, в рамках дискуссии, указывалось и на опасность релятивизма и партикуляризма, отрицающих универсальность этики, сводящих ее установки к идее проявления эмоций, частных интересов или культурных особенностей. А. В. Углева заостряет проблему до вопроса: «Вопрос подчас ставится радикально: какое из двух зол выбрать — универсализм или партикуляризм, империализм или коммунитаризм, универсализм или дифференциализм? Кардинальные и бесспорные ценности для одних оказываются циничными инструментами западного империализма для других»¹¹.

В качестве единственной модели прошлого, отвечающей критериям научности и универсальности, предлагается «всеобщий закон природы» И. Канта. В то же время критика кантовского императива давно известна. Она была развернута Гегелем и продолжена Ф. Ницше, М. Шелером, Н. Гартманом. Эта критика сводится к обвинениям в формализме и абстрактности категорического императива, который функционирует только в собственном умопостигаемом мире и не применим к «конкретно-исторической данности практики»¹². Однако, критика И. Канта, как представляется, не всегда оценивает интуитивный посыл кантовского императива. За фасадом формулы — «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтоб она стала всеобщим законом» скрывается не генезис обладателем автономной воли некоего рационально предполагаемого положительного постулата, но именно интуиция моральной нормы, которую субъект интуиции, угадывает/познает¹³, усваивает рационально

¹⁰ Углева А. В. Изломанные грани этического универсализма. Комментарий к книге «Универсальность в морали» // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 2. С. 122–147. С. 123.

¹¹ Там же. С. 124.

¹² Углева А. В. Изломанные грани этического... С. 125.

¹³ Формулировка предложена в рамках эпистемологической модели, указанной Д. В. Власовым. Проблему интуитивного и рационального познаний он рассматривает в своей статье: Власов Д. В. Рациональное и понятийное мышление в философии науки XX в // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2009. № 2. В дальнейшем в тексте эта модель познания будет взята в рамках святоотеческой парадигмы, предложенной свт. Василием Великим, прп. Максимом Греком и др.



и представляет ее универсальным законом для всех. Впрочем, И. Кант не указывает источник этой интуиции, от которого она отталкивается. В таком случае, сам субъект интуиции становится источником норм морали, и тогда применима критика партикулярности морали. Ведь каждый может посчитать моральной нормой то, что сам представляет таковым по мере своей испорченности.

Впоследствии развитие кантовского императива получило продолжение в трудах Ю. Хабермаса. По мнению немецкого мыслителя, универсальный характер нравственного императива проявляется не в процессе убежденности его субъекта в его всеобщей значимости, а в процессе совместного обсуждения этой максимы сообществом и принятием ее как всеобщей нормы. Здесь совместное принятие моральной максимы становится способом ее легитимизации как универсальной.

Обзорный анализ современных концепций абсолютной морали дают в своей статье К. Л. Ерофеева, М. Г. Зеленцова¹⁴. Парадоксальность современности они видят в одновременном существовании ценности нравственного релятивизма, а с другой стороны призыва и стремления к общечеловеческим ценностям. Анализируя работы А. А. Гусейнова авторы статьи приходят к выводу, что он, «по существу, отказывает этике в праве на формулирование положительных императивов»¹⁵. В то же время К. Л. Ерофеева, М. Г. Зеленцова отрицательно оценивают идею негативного императива А. А. Гусейнова, полагая, что если общество откажется от процесса определения положительных норм морали, то место их производства будет смещено от общества к угнетающим его группам, тогда «общество погружается в бездну произвола и разнообразных форм морального зла»¹⁶. Значительный объем исследования посвящен идее Ричарда Хэара, который предлагает критику подхода, где мораль представляется продуктом деятельности разума и отрицает модель в которой «мораль должна представлять собой систему дескриптивных высказываний, описывающих некие моральные

14 Ерофеева К. Л., Зеленцова М. Г. Этический универсализм в философии морали: динамика общечеловеческого // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2023. Вып. 2. С. 163–173.

15 Там же. С. 165.

16 Там же. С. 165.



факты, подлежащие познанию»¹⁷. Такой подход, считал британский ученый, ведет к нравственному релятивизму. В то же время, Р. Хэар полагал универсальное содержание моральных принципов закрытыми для разума, поэтому при их практическом применении он обращался к идее утилитаризма, которую сам же подвергает критике.

В противовес Р. Хэару К. Л. Ерофеева, М. Г. Зеленцова полагают, что отказ от идеи нравственности записанных в форме норм, например, заповедей приведет к «ценностной дезориентации человека»¹⁸. В то же время базовой основой абсолютности морали ими выдвигается идея общей природы человека как «объективным и рационально постигаемым основанием морали»¹⁹.

Критически оценивается ими попытка найти основание абсолютного характера морали в идее нужды человека в единстве с другими людьми. Поскольку такое же единство и его потребность обнаруживается и в преступных сообществах.

Анализируя иные попытки обоснования объективности универсальной морали в целом исследователи приходят к убеждению невозможности ее рационального доказательства. В то же время защитники данного подхода указывают на универсальный характер таких поисков и попыток апологии идеи универсальной морали: «Наличие общего ценностного содержания в понятии морали, сама возможность дать определение морали вообще свидетельствует о том, что мораль не субъективна, она носит универсальный характер, имеет объективные основания в природе человека и в природе его отношений с миром»²⁰. Таким же образом на это указывал Джон Мэки «Предположение о существовании объективных ценностей... инкорпорировано в базовое, конвенциональное значение моральных понятий... Претензия на объективность... запечатлена в нашем языке и в нашей мысли»²¹.

Таким образом, современные философы-этики основной проблемой науки указывают на острую необходимость в условиях нового

17 Там же. С. 165–166.

18 Там же. С. 166.

19 Ерофеева К. Л., Зеленцова М. Г. Ук. соч. С. 166.

20 Там же. С. 171.

21 Прокофьев А. В. Объективность и универсальность морали: проблема соотношения // Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология. 2019. № 47. С. 70–78 С. 72.



быстро меняющегося мира «дать содержательное определение морали, ее специфической цели, сформулировать основной моральный закон (императив), универсальный по своему характеру»²². Современные философы отмечают, что этические теории прошлого, претендующие на универсальность не в состоянии охватить всех проявлений современности, которые требуют моральной оценки. Взамен происходит дробление этики на прикладные направления, что часто приводит к размыванию идеи универсальности в морали.

После критики И. Канта, последние двести лет, как отмечают исследователи, в этике доминируют концепции, которые в качестве принципа морали опираются на идею природы человека, ее материальные и не материальные запросы. Сюда относятся этические системы, исходящие из признания одним из основных мотивов действия человека — его стремление к личному счастью, или удовольствию. Сюда же можно отнести утилитарные этические системы, где стремление к личному счастью ограничено договорными рамками, полезными всем участникам сообщества для удовлетворения своего стремления, не испытывая помех и не мешая остальным участникам этого стремления. Как писал Готье: «Долг превыше выгоды, но следование долгу воистину выгодно»²³. А также этические системы, признававшие моральным мотивом действия человека — получить одобрение сообщества.

Такие системы не претендуют на создание универсальной этики, точнее в качестве универсального начала они закладывают идею личного эгоизма, или идею здорового эгоизма, ограниченного общественным договором. В таких системах невозможно создание сообщества людей, объединенных едиными ценностями друг друга.

Таким образом, в настоящее время накопился критический массив аргументов, отрицающих возможность построения универсальной этической системы. Деонтологическая этика, исходящая из идеи долга, критикуется за жёсткую приверженность абстрактным правилам, игнорирование контекста и неспособность разрешать конфликты обязанностей, что ограничивает её практическую применимость и лишает

22 Ерофеева К. Л., Зеленцова М. Г. Ук. соч. С. 171.

23 Цит. по: Кашников Б. Н. О характере морального просвещения России и его отношении к просвещению Европы // Мораль в современном мире и проблемы российской этики / Под ред. Б. И. Пружинина. М.; СПб.: ЦГИ «Принт», 2017. — 143–160 с. С. 151.



статуса универсальной теории. Идеалистическая этика критикуется за отрыв от реальности, ее теоретический характер и слабую реализуемость на практике.

ВОПРОС УНИВЕРСАЛЬНОГО ОСНОВАНИЯ МОРАЛИ В ПРАВОСЛАВНОМ НРАВСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ

Судьба Нравственного богословия (НБ) в России и за ее пределами отнюдь не отражала важности его содержания. Долгое время этот предмет не имел самостоятельного значения и входил в область Догматического богословия. Такое начало во многом определило ход его дальнейшего развития. Первым НБ выделил в самостоятельную дисциплину реформаторский богослов Ламберт Дано в 1577 г. Позднее это же совершил в протестантском богословии Георг Каллист в 1634г. У нас в России, примером НБ, в котором нравственность была отделена от догматики, может служить система еп. Феофана Прокоповича, составленная им, когда он был ректором Киевской Духовной Академии с 1711 по 1715 гг. Сам он преподавал недолго и развернутой системы христианского нравоучения не создал. Однако он оставил ряд записок к своим трактатам, которые были опубликованы гораздо позже. В них еп. Феофан Прокопович определяет НБ как «добрые дела, обозначаемые в Писании именем любви, любовь двоякого рода, к Богу и ближнему»²⁴. Этим определением у него обуславливается план, содержание и предмет науки. Согласно с ним он раскрывает систему НБ в порядке декалога, первая часть которого выражает любовь к Богу, а вторая к ближнему. В соответствии с заповедями излагаются виды добродетелей, Божественных обетований за их исполнение, и наказаний за противоположные им пороки. Выработанная еп. Феофаном схема НБ была заимствованием из лютеранского богословия того времени, под влиянием которого он находился.

Популярность подобный подход в НБ получил не сразу, только со второй половины XVIII начинают появляться подражания системе еп. Феофана. В этом ключе, но с еще более сильным элементом

24 Цит. по: *Стефан (Архангельский), еп.* К вопросу о системе православного христианского нравоучения. Могилев на Днестре, 1910 С. 4.



западной схоластики раскрывается, изданное в 1769 г. «Краткое христианское нравоучение» митр. Гавриила (Петрова). Подобное содержание обнаруживает 3-я часть (О законе Божиим) «Богословия, или православно-христианское учение, сочиненная для наследника Российского престола» 1765 г. иером. Платона (Левшина), впоследствии митрополита Московского. В ней кроме предварительных сведений об откровенном и естественном нравственном законе и совести излагается декалог, как изъяснение закона любви к Богу и ближнему и завершается все толкованием молитвы Господней. В отличии от еп. Феофана здесь заповеди о любви рассматриваются, развернуто распределяясь на обязанности по отношению к Богу, ближнему, самому себе, обществу, и далее семейные, государственные, церковные. Однако суть при этом не меняется, вся совокупность нравственных норм исчерпывается заповедями.

В 1817 г проф. Московской Духовной Академии Левицким был создан конспект, оказавший впоследствии серьезное влияние на развитие НБ в России. Он получил утверждение Комиссии духовных училищ и был направлен в церковные учебные заведения. Структура этого конспекта, составленного на основании системы протестантского моралиста Буддея, имела три части. В первой говорилось о состоянии возрожденного и невозрожденного человека, излагались особенности духовной жизни. Во второй наряду с изложением нравственного закона перечислялись общие и частные обязанности человека по отношению к Богу, ближнему и самому себе. В третьей части содержались в основном пастырские наставления. Как отмечает преосвященный Стефан: «Все дальнейшее развитие Нравственного богословия до трудов преосвященного Феофана (Говорова) совершалось внутри рамок этого конспекта, в более или менее строго-схоластическом направлении»²⁵.

Спустя короткое время в 1821 г. был издан конспект по Нравственному богословию Иннокентия (Смирнова), епископа Пензенского, «Христианское Нравоучение или Богословие деятельное», который также был основан на системе Буддея. Его содержание также делилось на три части: в первой показывался образ рождения и роста «внутреннего», по апостолу Павлу, человека в христианине; во второй говорилось о нравственной деятельности, к исполнению которых «сокровенный сердца человек обязывается законами Божественными»;

25 Стефан (Архангельский), еп. Ук. соч. С. 8.



в третьей излагались различные обстоятельства, в которых может протекать нравственная деятельность христианина. Благодаря ясности изложения и основательности этого произведения, оно пользовалось значительным успехом. Новым в нем явилось намерение автора показать, каким образом должен совершаться духовный рост христианина. Однако преобладающим в работе оказалось все же привычное перечисление обязанностей.

Изданная в 1824 г. книга прот. Иоанна Кочетова была переводом с латыни курса НБ еп. Иннокентия (Смирнова), и ничего нового не содержала²⁶.

Лекции митр. Леонтия, опубликованные в 1892 г. содержали в себе некоторую новизну. Акцент в них смещался с идеи о долге, внешнем законе и обязанностях на идею внутренней добродетельности и главной добродетели — любви. Однако, подобный подход к НБ долгое время не находил последователей. И структура НБ: обязанности христианина по отношению к Богу, к себе и ближнему, оставалась преобладающей в богословии того времени.

В этом ключе были составлены труды по НБ протопресв. В. Бажанова «Об обязанностях христианина» 1839 г. и прот. Н. А. Фаворова «Очерки нравственного православно-христианского учения» 1863 г. Принцип, закона и обязанностей положил в основу изданного в 1854 г. «Православного Нравственного Богословия» архим. Платон (Фивейский).

Одним из классических примеров подобного метода в НБ стали «Записки по Нравственному Православному Богословию» прот. П. Ф. Солярского в 3-х тт. В I томе излагались принципы нравственности, разделенные на общие и частные (христианские). Тома II и III содержали разъяснение обязанностей христианина: по отношению к Богу, самому себе (основные и относительные) и к ближним (общие и частные). После заключения в качестве дополнения перечислялись обязанности по отношению к животным.

От предыдущих трудов подобного рода систему Солярского отличала ее дробность. Более крупные виды обязанностей дробились на меньшие, те, в свою очередь, на еще более мелкие. Так, три категории обязанностей (по отношению к Богу, ближнему и самому себе)

26 См. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Париж 1937 г. С.200.

делились на общие и относительные. Общие обязанности, в свою очередь делились на безотносительные и особенные. Кроме этого, излагалось понимание обязанностей, перечисление их свойств, а иногда сообщались и средства к их осуществлению.

Труд прот. П. Ф. Солярского долгое время пользовался большим успехом. В 1867 г. он лег в основу новой программы по НБ в духовных семинариях. Эта же программа осталась с небольшими изменениями и в Уставе семинарий 1884 г.

Согласно программе 1867 г. прот. Солярский, сократив «Записки», выпустил в 1869 г. учебник «Нравственное Православное Богословие», ставший в течение нескольких десятилетий официальным пособием для семинарий.

Авторы других учебников по НБ, выпущенных после этого, в построении своих программ следовали усвоенному ими в семинариях образцу, существенно ничего не изменяя. Это относится к трудам архим. Гавриила в 1885 г., прот. Каменского в 1890 г., С. Никитского в 1899 г.

К концу XIX века назревает недовольство существующими курсами по НБ. Проф. М. А. Олесницкий, автор книги «Нравственное Богословие или христианское учение о нравственности» 1892 г., в которой, кстати, он несколько не отошел от установившегося шаблона, в статье «Ифика как наука»²⁷ обличает такой подход к этике как несоответствующий ни новозаветному духу, ни уровню современного ему развития человека. Впрочем, в этой же статье он сетует на то, что исправить такое положение в науке сразу невозможно, а требуется его сначала осмыслить.

Солидарность с его критикой выразил архим. Иннокентий (Борисов), впоследствии архиеп. Херсонский, преподававший курс НБ в КДА. Прежде всего, архим. Иннокентий восставал против схоластического перечисления нравственных обязанностей христиан в современных ему пособиях, которые таким образом пытались дать полный кодекс нравственного поведения. Заставить полюбить христианство — вот что являлось, по его мнению, целью НБ, т. е. вдохнуть в человека такой образ мыслей и чувств, чтобы он сам без предписаний знал, как необходимо в каждом случае поступить христианину. Предметом изучения НБ является, по мнению архим. Иннокентия,

27 Опубликована во втором томе ТКДА за 1879 г.



перемена, производимая в нас Духом Божиим; т. е. исправление нашего злого по природе сердца до совершенного искоренения в нем греха, обновление, вселение в нас Христа. НБ призвано отображать процесс нашего спасения. Сущностью НБ, как видел ее архим. Иннокентий, является очищение нашей природы от зла и наполнение ее благодатью Божией.

Тем не менее, какой-либо стройной системы с упомянутыми целями и задачами от преосвященного Иннокентия нам не осталось. Читал лекции о. Иннокентий недолго и, к сожалению, его курс сохранился только в неполных студенческих записях.

После уничижительной критики архим. Иннокентием отечественных систем НБ, подражавших западным образцам в отечественном богословии наступил определенный период затишья. Нарастало всеобщее недовольство существующими пособиями, складывалось мнение, что НБ предмет сухой и безжизненный. Вероятно, этим можно объяснить тот восторг, каким были встречены труды преосвященного Феофана (Говорова) и прот. И. Л. Янышева.

Сам прот. Иоанн Янышев, несмотря на существующую традицию при вступлении в ректорскую должность избрал в качестве своего предмета не патрологию, но нравственное богословие. Мотивом, по его словам при выборе послужило то, что НБ «всегда было в каком-то загоне, в пренебрежении»²⁸. В основу лекций он положил материал своей докторской диссертации «Состояние учения о совести, свободе и благодати в православной системе богословия и попытках разъяснения этого учения».

Содержание курса настолько выходило за традиционные рамки, что даже, несмотря на высокую должность автора, он был опубликован спустя четырнадцать лет в 1886 г. Тем не менее, современниками этот труд был встречен с энтузиазмом. Высокую оценку ему дал преподаватель НБ Санкт-Петербургской духовной академии Бронзов А. А. По его мнению от этого курса сразу повеяло иным духом. «Тут нет сухого нагромождения библейских текстов, нет насильственных их толкований, нет безжизненных схоластических делений, нет праздных вопросов».²⁹ Со слов другого преподавателя СПбДА, проф. А. И. Пономарева, «он

28 Цит. по: *Бронзов А. А.* Протопресвитер Иоанн Л. Янышев. СПб., 1911 С.63.

29 Там же. С. 73.



смог, наконец, вывести духовную школу и православную духовную науку в России из того мертвенного усыпления и колебания между католической средневековой схоластикой и новейшим рационализмом протестантизма». В отзывах исследователей творчества прот. Янышева, его труд также оценивается очень высоко³⁰.

В первой части своей работы протопресв. И. Л. Янышев полагал, что всего естественнее изложить требования нравственного закона как общие и отвлеченные по своему существу, а потом в виде тех добродетелей, внутренних и внешних (выражающих внутренние), которые являются результатом нравственного закона. Во второй части автор выявлял развитие в христианине естественно-нравственной потребности, которая стала возможна в деле Божественного спасения. Здесь сначала излагалось учение о поврежденности человека в грехопадении, а далее следовало учение об объективном спасении человека во Христе. После этого описывался процесс субъективного спасения, в изображении которого автор зависит от труда преосвященного Феофана (Говорова) «Путь ко спасению».

Однако и эта система НБ не смогла преодолеть существующий схоластический барьер. Вместе с восторженными отзывами сразу же после выхода его труда начинается раздаваться критика. В основном она сводилась к внутренней непоследовательности работы.

Внутреннюю противоречивость труда Янышева находили в непоследовательном раскрытии смысла нравственной аскезы³¹. Так в первой части, где говорится о нравственности вообще, понятие аскезы выражает власть над низшими сторонами человеческой природы, противодействие основному устремлению невозрожденной человеческой природой — эгоизму. Во второй части нравственная аскеза выражает уже более узкое понятие, как подвиг христианского самосовершенствования необходимый для дела спасения, для раскрытия начал Царства Божия, заложенного в природе человека. При этом во второй части, хотя и позаимствованной у св. Феофана, используются рациональные методы, общие всей системе Янышева. В ней при использовании понятия «благодать» совершенно неясно, каким образом она реально

30 См. Сахарчук М., прот. Протопресвитер И. Л. Янышев и его система по нравственному богословию. Курс. Соч. Новороссийск 1962 г. С. 135–136.

31 Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. СПб. 1907. С. 33.



участвует в нашей жизни. Проф. М. М. Тареев верно отметил, что «о. И. Л. Янышев вносит в свою нравственно-богословскую систему аскетичность еп. Феофана и усваивает тот аскетизм в духе прп. Макария Египетского, против которого он прямо высказывается и который, во всяком случае, не гармонирует с первой частью системы. Получается два аскетизма»³².

Следует признать, что для мысли самого о. Иоанна характерен все же рационализм в учении о нравственности. Он раскрывает термины: нравственная потребность, нравственное чувство и др., как будто они центральные в Священном Писании, хотя, по его выражению «он не находит объяснения» на многие свои вопросы даже в символических церковных книгах. Ответы на них он обнаруживает у современных ему западных моралистов еп. Мартенсена, Вуттке, Гирмера и др.

Кроме того, для системы Янышева характерен некий антропологический максимализм. Человек самодостаточен для своего нравственного становления. Нравственный закон есть результат осмысления человеком проявления в себе нравственного чувства. Все сводится к волевому стремлению. Зло есть, т. о. воля человека, поработанная слепой природой. Стоит установить контроль над своими «животными инстинктами» и человек достигает совершенства. Об онтологическом единении с Богом речи нет. Цель христианской жизни восстановление человека в нравственном согласии с Богом. Таким образом человеческая природа принимает характер идеальный.

Третья часть труда о. И. Л. Янышева «Прикладная этика» должна была содержать, по мысли автора, формы воплощения в жизни внутреннего христианского настроения, но она никогда не читалась и не была составлена, как оправдывался автор, «в силу перемены... службы и других обстоятельств». Однако, небезосновательно проф. М. М. Тареев подозревал под «другими обстоятельствами» трудность и даже неразрешимость для о. Янышева вопроса о внешних формах христианской жизни при его взгляде на христианскую нравственность, как на внутреннее настроение³³.

32 Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист // Богословский Вестник. 1910 г., сентябрь, Т. 3 С. 112.

33 Цит. по: Стеллецкий Н., проф.-прот. Опыт Нравственного православного богословия в апологетическом освещении в 3-х тт. Харьков 1914 Т. I, С. XV–XVI.



Общей суммой здесь могут служить слова Н. Н. Глубоковского, что этот труд отображает не библейскую сущность христианского нравоучения, но более «оправдывает его величие и разумность» и является «только пропедевтикой к христианскому нравоучению»³⁴.

Труд свт. Феофана (Говорова) «Путь ко спасению» завершает поиски выхода науки НБ из того тупика в который она была загнана увлечением западными разработками. Преосвященный Феофан составил его на основании лекций, которые он читал в бытность свою ректором СПбДА. Впрочем, в то время его лекции не пользовались большой популярностью. По воспоминаниям о нем о. И. Л. Янышева он был «как ученый и богослов, — ниже всякой критики, и своими лекциями возбуждал у слушателей лишь смех»³⁵. Но стоит учитывать, что свт. Феофан не строил системы ни догматической, ни нравоучительной. Его лекции — это образ христианской жизни, направление духовного пути. И можно согласиться с мнением, что «несмотря на то, что сочинения святителя Феофана насчитывают более десятка томов, нельзя сказать, что он создал какую-то новую или оригинальную «богословскую систему»³⁶.

Книга Святителя — не философские рассуждения, но, прежде всего содержание личного и святоотеческого опыта жизни во Христе. В отличие от следующего после него о. И. Л. Янышева существо христианской жизни еп. Феофан полагает не в нравственной исправности, а в опыте богообщения. Он писал по этому поводу, что «регулярность в делах, устанавливаемая холодным рассудком, исправность, постепенность и честность в поведении еще не суть решительные указатели, что качественно в нас истинно-христианская жизнь»³⁷. Христианская жизнь в трудах еп. Феофана Затворника благодатная, а не естественная.

Современники сразу оценили качественно новое в трудахладыки, уловили дух древнего святоотеческого благочестия, отличного от западной моралистики. Свт. Феофан был удостоен степени доктора

34 Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М. 2002 г. С. 27–28.

35 Цит. по: Бронзов А. А. Указ. соч. С. 69.

36 Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. СПб 1994 С. 186.

37 Цит. По: Там же. С. 187.



богословия, и его книги рекомендованы вниманию преподавателей предмета³⁸.

Можно отметить несколько положений в труде преосвященного Феофана. Помимо святоотеческого духа, отличающего его систему, в ней излагается учение об исправлении греховного сердца, в отличие от нравственного самосознания вообще, излагаемого в других системах. Свт. Феофан показывает себя здесь приверженцем созерцательного знания в отличие от знания дискурсивного, т.к., по его мнению, только созерцательно можно убедиться в богословских истинах.³⁹ Кроме того, современниками неоднократно отмечалось, что НБ еп. Феофана опирается на христианскую психологию, т. е. нравственные законы выводятся им из устройства человеческой природы⁴⁰. Свт. Феофан исходил, прежде всего, из того основного положения, что источник душевного и духовного оздоровления человека — это его жизнь с Богом и в Боге, Который неотделим от нравственных правил, обрядов, догматических положений. Иначе говоря, свт. Феофан явил себя как практик в разработке НБ, в его теоретических началах. Не случайно, поэтому современные исследователи его творчества отмечают родственность его учения богословию Паисия Величковского⁴¹.

Несмотря на то, что труд преосвященного Феофана (Говорова), выгодно отличался от современных ему курсов по НБ, но сам святитель не избежал влияния схоластических представлений. В ответ на критику первой части его работы, что нравственная жизнь христианина изображается в ней безотносительно к окружающему миру и ближним, что бывает только в быту пустынников и отшельников, еп. Феофан написал другой труд, «Начертание христианского нравоучения». Но здесь Святитель оставил привычную для него форму изложения и перешел к традиционному учению об обязанностях.

38 Циркуляр по Духовно-учебному ведомству // Церковные Ведомости, издаваемые при Святейшем правительствующем Синоде. СПб. 1891 № 22 С. 732.

39 См. Преосвященный Феофан как писатель и богослов // Церковный Вестник 1894 С. 51.

40 Например: *Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского. Шацк, 1905 С. 154.

41 *Георгий (Тертышников), иером.* Памяти еп. Феофана Затворника // ЖМП. № 3, 1979 С. 66.



Можно констатировать, что к началу XX века отечественная богословская мысль в области НБ, хотя и сознавала очевидные недостатки существующих систем, так и не смогла их преодолеть, и найти другую метафизическую основу для НБ, которое бы оживило эту науку. Перспективными разработками в НБ в этот период можно назвать труды митр. Леонтия, еп. Феофана (Говорова), а также творение иеродиакона Евграфа «Рассуждение о коренном начале христианской деятельности» изданное в 30-х годах XIX века. Таким движущим началом в нравственности автор считал не чувство долга, а любви. Тем не менее, богословская мысль в НБ так и не смогла освободиться от влияния западной моралистики.

ПРЕПОДАВАНИЕ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ В РОССИИ В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

После долгих лет вынужденного затишья в советский период ожидать бурного всплеска в богословии не приходилось. Первоначально работ по НБ, не считая, конечно, книги игум. Филарета, издана в 1991 г., которая была составлена по труду прот. Вознесенского «Христианская жизнь», не появлялось. Но уже в 1994 г. вышла в свет книга архим. Платона (Игумнова) «Православное нравственное богословие». До настоящего времени она остается единственным, обновленным пособием по НБ.

В основу этого труда легли лекции, прочитанные о. Платоном в МДА и МГУ им. Ломоносова. Как пишет сам архим. Платон: «Основное содержание, красная нить этого курса Нравственного богословия — учение о человеческой личности, ее нравственном становлении и раскрытии, ее... нравственном восхождении»⁴². Автор ставил своей целью раскрыть человеческое существование сквозь призму этики и оценить его в понятии вечного назначения человека. Христианская жизнь представляет собой в системе о. Платона процесс становления и формирования человеческой личности, стремящейся к совершенству и святости. Значение НБ в системе богословских дисциплин,

42 Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. М. 1994 г. С. 233.



по мнению архим. Платона, состоит в формировании богословских воззрений на нравственную природу человека. Совершенно точно архим. Платон (Игумнов) определяет основную задачу, стоящую сегодня перед НБ, и на это следует обратить внимание, выработку универсальной, строго очерченной этической концепции на прочной метафизической базе.

Спустя почти десять лет появился новый опыт современного изложения НБ — труд прот. Владислава Свешникова «Христианская этика». Однако в ней прот. Владислав специальной системы не разрабатывает и излагает материал, просто разбив его на тематические разделы. Впрочем, здесь у него можно встретить такое мнение, что «верные этические задачи должны быть «ниспущены» свыше, а личностью лишь приняты — как приемником, настроены на нужную волну, — и усвоены»⁴³.

Курсы по НБ, следующие в своей основе дореволюционным схемам продолжают появляться и в настоящее время⁴⁴. В 2010 году издательством «Имени святителя Льва, папы Римского» в Киеве был издан учебник Г. И. Шиманского преподававшего в Киевской духовной академии в советский период. В этой работе Г. И. Шиманский определяет нравственность как «жизнь по закону Божию, или глубоко-сознательное, деятельное и свободное осуществление человеком в своей жизни великих заповедей Христа Спасителя»⁴⁵. В целом труд Г. И. Шиманского базируется на дореволюционных учебниках и повторяет их подход. В то же время во введении его работы можно отметить важную интуицию того, что нравственное есть проявление не сухого чувства должного, но содержит в себе и живой элемент удовольствия от совершаемого добра: «Внутреннюю же удовлетворенность и приятность чувств вносит в душу добро, осуществление добра в жизни. Отсюда — общее определение нравственности»⁴⁶.

В современный период продолжается работа по преодолению того тупика в котором оказалось НБ в России, которое по критическим

43 Свешников Владислав, прот. Очерки христианской этики. Изд. 2-е. М. 2001 С. 145.

44 Напр.: Прот. Геннадий Нефедов. Основы христианской нравственности. М. 2006 г.

45 Шиманский Г. И. Нравственное богословие. Киев: О-во любителей православной лит. Изд. им. Свт. Льва, папы Римского, 2010. — 670 с.

46 Там же.



замечаниям проф. А. А. Бронзова и других исследователей «не имело научной основы»⁴⁷, т. е. объективных критериев нравственного. В 2010 году вышла программная статья преподавателя Саратовской духовной семинарии свящ. Д. Полохова⁴⁸, излагающая, предположительно на основании прочитанных им лекций по НБ, содержание этого предмета. Позднее уже в сане протоиерея эта программная статья была переработана им в учебник по нравственному богословию «Нравственность в православной традиции»⁴⁹. В данной статье священник Дмитрий Полохов объективным источником морального в человеке и основой нравственных суждений в НБ, указывает Заповеди. Это, по мысли свящ. Д. Полохова, отличает христианскую нравственность от светской: «Христианская нравственность — это жизнь во Христе, жизнь по закону Божию, или глубоко сознательное, деятельно и свободное осуществление человеком в своей жизни великих заповедей Христа Спасителя»⁵⁰. При этом предполагается понимание этих заповедей как истинного знания, данного в Священном Писании и хранящегося в Предании Церкви: «Лишь только правильное, православное исповедание веры позволяет человеку вести правильную духовную и нравственную жизнь»⁵¹.

В этой же работе им отрицается возможность достижения добродетели в состоянии «естественной нравственности», т. е. теми, кто придерживается не религиозных, а светских моральных ценностей и не имеет веры. Допускается достаточно спорное утверждение, что «перед лицом искушений, перед лицом смерти все «принципы» и доводы нерелигиозного добра отступают, без веры невозможна подлинная жертвенность — главная черта христианской нравственности»⁵².

Чуть ранее в этой же статье свящ. С. А. Домусчи утверждает, что добрые дела вне веры не совершаются, а значит подлинная мораль вне

47 Цит. по: Домусчи С. А., свящ. Нравственное богословие в духовной школе // https://uchkom.info/publikatsii/nravstvennoe-bogoslovie-v-dukhovnoy-shkole-18623/#_ftn3

48 Полохов Д., свящ. Понимание нравственного богословия // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. 4: К 180-летию духовной школы. 2010. С. 110–158.

49 Полохов Д., прот. Нравственность в православной традиции. Саратовская православная духовная семинария. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2024. — 438 с.

50 Там же. С. 135.

51 Там же. С. 149.

52 Там же. С. 152.



веры не возможна: «Вера и добрые дела суть две вещи, которые неразрывно связаны. Вера бывает для добрых дел, но добрые дела совершаются не для веры, а посредством веры. Без веры никто не может делать истинно добрых дел и угодить Богу; потому что ради веры нисходит благодать Господа нашего Иисуса Христа в того, кто уверовал в Него... Явлением веры служит сила, исходящая от веры; силы же явлением служит ревностное делание заповедей Божиих и богоугодных дел»⁵³.

Такое понимание противоречит выработанному уже в ранней церкви подходу в котором нравственное есть естественное проявление логоса в природе и присуще всему историческому человечеству. Так св. Иустин Философ писал: «Ибо он предлагает всему роду человеческому то, что всегда и везде благо и справедливо, и всякий народ знает, что прелюбодеяние, блуд, человекоубийство и все прочие тому подобные дела — зло. И хотя все это делают, однако они не чужды сознания, что они согрешают, когда так поступают, исключая только тех, которые от влияния нечистого духа или вследствие испорченности от воспитания, худых обычаев и нечестивых законов потеряли естественные понятия или лучше погасили и подавили их. Впрочем, можно видеть, что и такие люди не желают терпеть то, что они делают другим, и во враждебной совести попрекают друг друга тем, что сами они делают»⁵⁴.

Максим Исповедник также видел в следовании морали — исполнение природной нравственности логоса: «явно, что всякий причастный добродетели... причаствует Богу... как произволением истинно возраставший естественное семя Благого»⁵⁵. Естественная мораль, таким образом, является не только проявлением природы, но и путем ведущем к Богу: «получивший вместе с бытием и причастие благу по природе, конец же — как волею и произволением совершивший посредством тщания сообразный началу и незаблудно ведущий к нему похвальный путь, в результате которого он становится богом, от Бога приемля то, чтобы быть ему богом, как приложивший к естественному

53 Домусци С. А. Ук. соч.

54 Иустин Философ, св. Разговор с Трифоном иудеем. С. 69 глава 93

55 Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария. — М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с. С. 69.



добру по образу [Божью], и произвольное уподобление [Ему] через добродетели, по заложенному в него восхождению к собственному началу и сродству с ним... и движется в Боге посредством добродетелей, действуя по предсуществующему в Боге логосу благобытия»⁵⁶.

Естественное движение логоса в нас и следование этому движению у людей, существующих даже в границах не христианской культуры, делает их причастным Логосу и христианскому имени⁵⁷. Св. Иустин Философ и Климент Александрийский рассматривали таких представителей эллинизма и даже варварской философии — христианами до Христа. Апологет, рассматривает истинный эллинизм и христианство, разум и веру производными из одного источника — Логоса, ведущими «к одной и той же цели — познанию Бога». «Христос, — пишет св. Иустин, — есть перворожденный Бога [...], коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные [...]. Таким образом, те прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу и убийцами людей, живших согласно с Словом, а те, которые жили и ныне живут согласно с ним, суть христиане, бесстрашны и спокойны»⁵⁸.

Далее в статье излагается критический обзор существующих пособий по НБ в России в дореволюционный период, очень кратко затрагивает период современный, ограничиваясь оценкой нескольких пособий — архим. Платона (Игумнова), Вознесенского и Свешникова. Дается оценки НБ в католическом богословии и в протестантизме. В качестве собственной позиции свящ. А. А. Домусчи полагает, что источником нравственных норм выступает Предание Церкви, как оно выражено в Священном Писании и святоотеческом наследии. При этом нравственное коренится не в природе: «как наука богословская, оно в значительной мере обращено должному, а не к сущему, к замыслу

56 Там же. С. 69–70.

57 См.: *Пешков А. А.* Богопознание и образование как христианский путь в сочинениях церковных писателей I–II вв // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. № 1 (22). 104–120.

58 *Иустин Философ, св.* Творения. — М.: Изд-во Паломник: Благовест, 1995. — 484 с. С. 77.



Божьему, а не к фактам человеческой жизни. Истину о человеке, его первозданном, падшем и преображенном, о его должном и недолжном поведении... Нравственное богословие черпает из Священного Писания и Предания Церкви»⁵⁹. Источником нравственности является Бог, а источником нравственных норм, установленные им заповеди, которые в Ветхом и Новом Заветах отличались «в частности, но совпадали в главном»⁶⁰. Таким образом, поясняет А. А. Домусчи, Бог соотносит их с мерой духовного развития человека в разные периоды его истории.

Примечательно, что этой в этой статье, размещенной на сайте Учебного комитета Русской православной церкви за 2023 год, священник С. А. Домусчи информирует, что им «в настоящее время готовится к выходу новый учебник по Нравственному богословию»⁶¹. Однако на данный момент публикация еще готовится.

Тем не менее в 2015 году вышло первое пособие из предполагаемого цикла книг по НБ С. В. Сидоровой⁶². В 2019 году был издан курс лекций по Нравственному богословию протоиерея Александра Ранне⁶³. Примечательно, что в этом издании дается попытка анализа множественности моральных кодексов.

Вопросы, которые сегодня задаются нравственному богословию вышли далеко за рамки дореволюционных решений. Современная эпоха поставила перед человеком такое количество вопросов из области нравственности, что поиски ответа на них затрагивают широчайшее поле человеческих знаний. Если на рубеже XX в. НБ еще могло дать систему ответов на нравственные коллизии, вырождаясь зачастую в мелочное регламентирование поведения христиан, то в дальнейшем такое положение дел перестало быть жизнеспособным. Жизнь в быстро меняющемся мире требует умения ориентироваться, а не готовой схемы ответов.

59 Там же.

60 Там же.

61 Домусчи С. А., *свящ.* Ук. соч.; также см. его же. Нравственное богословие // Православная энциклопедия. Т. 52. С. 132–137.

62 Сидорова С. В. Очерки православной нравственности: [в 3 ч.] / Основные понятия православной нравственности. Ч. I. М.: Паломник, 2015. — 254 с.

63 Ранне А., *прот.* Нравственное богословие: курс лекций. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. — 168 с.



В обилии вставших сегодня перед НБ вопросов оно грозит потеряться, развеяться по различным прикладным отраслям, превратившись в этику экономическую, медицинскую и т. д. В таком случае это будет повторение схоластических схем дореволюционной школы, дающих ответы на жизненные коллизии через дробное толкование заповедей, пытаясь их применить к многообразию жизни. Но не имеющих в себе универсального, метафизического принципа, который позволил бы морально возрастать в меру возраста Христова.

Подобное понимание мы видим в размышлениях современного греческого богослова архимандрита Павла Попадопулуса, который разделяет мораль и духовную жизнь. В его размышлениях мораль оказывается периферией духовной жизни: «Когда в жизни человека чистота и благообразие сочетаются с сердечным подражанием Христу — это прекрасно. Пусть так будет у всех нас! Но, в любом случае, второе для меня — важнее. Потому что фарисеи были чисты, но Господь осуждал их за жестокосердие, самолюбование и гордость, в то время как другие люди, не такие высоконравственные, открыли для себя путь ко спасению благодаря простоте, смирению и покаянию»⁶⁴. Архимандрит Павел предупреждает, что непонимание важности именно духовной жизни, которая исполняется в делах милосердия и смирения, увлечение исключительно нравственностью становится причиной духовного огрубления, выражающегося в злобе и нетерпимости в адрес ближнего. Соблюдение внешней, уставной морали, с духовной точки зрения, может стать опасным «потому, что человек нравственный придает своей «чистоте» сверхценность»⁶⁵. Отсюда архимандрит Павел предупреждает, что внешней чистоты и уставных норм благочестия недостаточно: «Духовная жизнь и нравственность не одно и то же, вот что нужно понимать [...]. Духовная жизнь гораздо выше и шире любой морали, она не укладывается в схемы и формулы. Ее определяет не глубина падения, а глубина покаяния, не длина юбки, а милосердие к людям»⁶⁶.

Таким образом мы наблюдаем удивительный феномен: несмотря на то, что Нравственное богословие существует в России как отдельная

64 Павел (Попадопулос), архим. Часто причащается и избивает жену. Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/chaŝto-prichashhaetsya-i-izbivaet-zhenu/>

65 Там же.

66 Там же.



дисциплина с 1711 года, до настоящего времени устойчивых определений, что же такое христианское понимание нравственности, каков ее метафизический принцип, так и не было выработано. Иными словами, нравственное богословие как направление теологии имеется, а что такое христианская нравственность, какова ее универсальная идея, так и осталось невыясненным. Попытки построить нравственное богословие в синодальный период, вслед за католическо-протестантской мыслью, на основе Декалога оказались безуспешными и выродились в дробное перечисление нравственных нормативов, мелочное регламентирование поведения христиан, а также в разочарование в этом предмете на рубеже XIX–XX веков. Схемы НБ, которые хотя вызывали критику, но могли быть «рабочими» в XIX в., сейчас безжизненны совершенно. Становится очевидной необходимость переосмысления структуры НБ. Становится очевидным, что нужно творчески осмыслить цели, задачи, предмет и объем НБ как науки. Отойти от методов, где нравственность осознается как нормативы, некие рациональные повеления или записанные нормы, данные человеку или вложенные в него. Иначе мы должны прийти к выводу, что мораль не присуща человеку как часть его природы, как разум или чувство. Что до появления заповедей нравственности не было, или что в мире языческом, к которому не было обращено откровение Божие морали, как объективной нормы, не существовало. Если же мыслить нравственность как некие вложенные в сердце императивы или некий закон, следуя мысли апостола Павла: «ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14–15). То сложно ответить на вопрос почему этот вложенный закон не работает по подобию человеческого мышления или логики, когда во все эпохи, в совершенно разных культурах, странах, социальных группах $2 + 2$ будет 4, а не 6 или 7.

Схожий вывод о внутреннем, системном кризисе мы находим в фундаментальной, аналитической статье Йозефа Циглера, посвященной истории НБ в католичестве. Ключевыми проблемами развития НБ в католичестве ученый видел в его формализме и отсутствии живой реакции на быстро меняющиеся условия эпохи. Й. Циглер критикует

подход, при котором нравственное богословие сводилось к перечислению предписаний и запретов. Такой подход он считал не только устаревшим, но и не соответствующим идее внутреннего, личного развития. Такая метафизика нравственности приводит к атрофированию живой интуиции морального, не способности увидеть актуальные проблемы современности, и приводит к юридической моралистике, поскольку на такую такие богословы уже не способны. Все это приводит к упадку интереса к Церкви и духовной жизни. Отсюда основной задачей современного НБ Й. Циглер видел в выработке универсальных принципов добра и зла, применимых ко всем людям, а не в жёстком регламентировании деталей поведения⁶⁷.

ИНТУИЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОЙ НОРМЫ В ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ

В то же время исторически мы наблюдаем интуицию универсальности моральных норм, которая в религиозной традиции выразилась в идее единого закона, как общего предустановленного порядка. Причем в современной этике одним из аргументов в рамках обоснования тезиса реальности универсальных моральных норм приводится идея, что раз существует потребность и стремление именно к такой морали, значит она существует, и само это стремление есть ее интуиция.

В истории религиозных идей с исторических времен мы наблюдаем идею предустановленной нормы, которая проявляет себя и как идея морального закона, так и как божественный предустановленный порядок существования мира, богов и людей.

В шумерской мифологии таким концептом является идея — «Ме». Этот концепт не выступает как некий фиксированный комплекс правил, которые предписаны в виде свода законов и норм поведения. Прочтение Ме осуществляется скорее, как апофатический принцип, как следование некоей норме, которая открывается в ходе мифологического повествования, но не высказывается заранее. Слово «ме» исследователями переводилось как «бытие» или «божественная сила» и интерпретировалось как «божественная имманентность в мертвой

67 Циглер Й. Нравственное богословие // Символ. № 38. Декабрь. 1997. С. 7–83.



и живой материи, неизменная, врожденная, но безличная и доступная лишь богам»⁶⁸.

Ме выступает как довлеющий принцип и над верховными богами, заставляющий их вписывать новые творения в существующую систему порядка. Нарушение Энки созданного им же порядка, по невнимательности съевшего сотворенные им травы, вместо того, чтобы сперва наречь им Ме, приводит к трагедии, смерти. Дополнительную трагичность в образ Энки добавляет то, что он выступает как нарушитель порядка, который сам воплощает: «Эта ошибка, останься она безнаказанной, мог ла бы подорвать саму структуру всего творения... даже боги вынуждены подчиняться такому порядку вещей. Каждый раз, когда они нарушали пределы своей власти и выходили за границы своего ме, их ожидало суровое наказание судьбы»⁶⁹. Отсюда в шумерской системе морали одним из важнейших принципов выступает — верность своим обязанностям.

В ритуальном цикле шумеров эту же задачу выполняет праздник «акити» или «акиту» на аккадском. Шумеры считали, что установленный порядок мира нарушается, то действием внешней силы — «Большим Змеем», то проступками людей. Нарушенный порядок требует восстановления и обновления. Этому циклу восстановления нарушенного порядка отвечал праздник Нового года, когда мир возрождается с помощью новогодних ритуалов. Отсюда «праздник Нового года рассматривался древними шумерами как повторение космогонии, то есть акта творения мира»⁷⁰. Известный религиовед Мирче Элиаде отмечает, что идея Ме выходила за пределы космологических представления выстраиваясь в сознании шумеров в представление, что, следуя нормам установленного Ме, люди являются не только подражателями, но и соработниками богов⁷¹.

Шумеры и Древний Египет не относятся к одному региону, хотя и близки. Но они обе являются древними цивилизациями. В Древнем

68 Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001. — 464 с. С. 60.

69 Корытко О, прот. Homo religiosus: на путях поиска истины: Авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». — Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. — 831 с. С. 226.

70 Корытко О, прот. Ук. соч. С. 232.

71 Элиаде М. Ук. соч. С. 60.



Египте также существовало представление об упорядоченности сотворенного мира — Маат. Вместе с этим Маат выступает как принцип порядка, законности и справедливости. Этот порядок в религиозной этике выступает не просто как установленная в законодательном порядке норма, но как состояние, отвечающее правильному принципу существования, которое нужно сохранять, и восстанавливать, если нарушил⁷². Противоположностью Маат выступал целый ряд понятий: *isfet* — «неправда», *aze* — «вина», *grg* — «ложь», *хебенет* — «грех».

Широкое употребление в третьем тысячелетии массы терминов, связанных с Маат свидетельствует о том, что это понятие появилось намного ранее, в доисторические времена. Насыщенное религиозное значение Маат дало сложную семантику слова. В «египетском языке «маат» обозначало сложное, синтетическое понятие, объединяющее понятия: «правда», «истина», «правопорядок», «этическая норма», «божественное установление» (в природе и среди людей), «религиозные и нравственные устои».

Само слово маат происходит от глагола маа, «быть прямым, соответствовать». Отсюда уже в ранний период первоначальным знаком Маат выступает прямоугольник. Уже в более поздний период таким знаком становится перо.

Уже в «Текстах пирамид» идея Маат противопоставляется идее беспорядка и хаоса. В конце эпохи Древнего царства Маат почиталась уже как дочь верховного божества Ра. А начиная с пятой династии уже сама почитается как верховное божество — покровительница фараонов, «постольку Маат во всех своих аспектах символизирует божественное установление, правильность жизненных устоев и нравственных принципов. Идея Маат имела большее значение, чем просто система моральных и социальных правил. Она несла космологическое измерение и обозначала общий порядок, закономерность и гармонию мира, стержень и закон устройства космоса. По сути, само возникновение мира есть ни что иное как изменение первобытного хаоса процессом порядка. «Он заменил Хаос порядком (*mcfat*)» — указывалось о Ра⁷³.

В древнеегипетской мифологии Маат управляет ладьей Ра, когда он движется днем по земному миру, а ночью по Дуату. В этой

72 *Morenz S. Egyptian Religion. — Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996. P.113.*

73 *Элиаде М. Ук. соч. С. 88.*



концепции Ра выступает как Первоначало этого мира, а Маат как цель его движения. Отсюда нарушение Маат вносит раскол в нормы бытия. И наоборот восстановление Маат осмысливается как восстановление нормы изначальной чистоты, сотворенного богами, первозданного мира. Так о Тутанхамоне говорится, что «он упразднил Исефет в Обеих странах, и Маат прочно утвердилась на месте его. Сделал он ложь («герег») омерзительной, и стала земля, как во время первозданное»⁷⁴.

Более того, Маат выступает как сакральный принцип соединения Неба и Земли. В поздний период мы встречаем в храме в Фивах такой текст: «Маат сошла (хай) на землю в свое время (в эпоху первоначальных богов, в эпоху Огдоады, восьмерицы Гермополя) и сделала землю побратимом (сенсен) богов»; «Маат сошла с неба в свое время и соединила (хенем) тех, кто жил на земле (с небом)»⁷⁵.

При этом для египтян идея Маат реализуется не как религиозно-философский принцип, а скорее, как интуиция: «Египтяне всегда говорили, что Маат — это принцип бытия, на основании которого провозглашается человеческий закон. То есть царь объявляет законы, взирая в Маат, соотносясь с Маат»⁷⁶. При этом задача фараона реализовать в своих вполне земных законах сам принцип Маат. Поэтому, когда фараон следует *isfet*, т. е. неправде, он перестает видеть Маат и теряет не только ее ведение, но и саму власть фараона, потому что «суть царской и любой другой государственной власти — это осуществление Маат в человеческой жизни конкретного народа»⁷⁷. Более того, задача фараона исправлять *isfet*. В «Текстах Пирамид» и в пирамиде Пепи I это служение фараона определяется задачей утвердить Порядок на месте Неправды: «Небо пребывает в мире, и земля в ликованиях, ибо услышали они, что Неферкара сей утвердил Маат на месте Исефет»⁷⁸. В этом служении Маат проявляется божественная сущность фараона. В текстах Среднего Царства мы находим такое утверждение:

74 Зубов А. В. Этика в религии Древнего Египта. Категория Маат
// https://abzubov.com/new_course/lecture_039

75 Там же.

76 Там же.

77 Там же.

78 Там же.



«Аменхотеп покончил с Исефет, явив себя Атумом», т. е., по сущности своих действий, богом-демиургом, создателем Древнего Египта.

Служение Маат со стороны власти понимается как духовная жертва богам, которая противопоставляется физическим жертвоприношениям. В «Книге врат», говорится о жертвах для умерших, которые приносят живые: «Мужи (начальники), которые уничтожают врагов Ра, их приношения пищи состоят из оправдательных приговоров в суде, (из суда милостивого)...»⁷⁹.

В религиозно-этическом представлении древних египтян Маат выступает не как условная абстрактная норма, но как аскетическая норма регулирующая жизненные ценности. В древнеегипетских учениях комфортная и успешная жизнь, достигнутая *isfet*, неправдой, осуждается и противопоставляется пусть и более скромной жизни, но основанной на Маат. Так в текстах Премудрости Птаххотепа мы находим текст: «Велика Маат, долговременна, неизменна со времен Осириса. Наказываются те, кто нарушают ее, хотя алчный и пренебрегает этим. Это путь перед тем, кто невежественен [...]. Злые дела никогда не приведут совершающего их в мирную гавань. Неукорененный в ней может разбогатеть, но преступления никогда не сделают дело прочным. В конце концов всегда восторжествует Маат»⁸⁰.

Такое понимание нашло отражение в древнеегипетских текстах различных периодов мы видим разработанное представление о Маат. Оно определяется как внутреннее состояние человека: «Побуждайте ваше сердце познать маат», «Я сделаю так, чтобы ты познал маат в своем сердце; чтобы ты делал то, что для тебя правильно». Автор одной из молитв, обращенной к Ра, взывает: «Вложи маат в мое сердце!» Также Маат выступает как норма для определения религиозно правильных или неправильных поступков: «Я был человеком, который любил маат и ненавидел грех. Ибо я знал, что это (грех) есть оскорбление Бога». Так ба, которую «можно довольно уверенно трактовать как душу человека или бога» будет держать ответ за сотворенные человеком преступления. В качестве оценщицы меры его поступков выступает маат, персонифицированная в роли богини. На последнем загробном «суде Осириса» богиня Маат оценивает тяжесть грехов, человека. В «Книгах загробного

79 Там же.

80 Там же.



мира» дается описание: «на одну чашу божественных весов кладётся сердце человека, на другую помещается фигурка богини истины Маат. Если же тяжесть проступков человека окажется велика, их пожирает сидящее рядом чудовище, и это — их окончательная смерть».

Имя богини входило в большое число теофорных имён, популярных во все эпохи существования древнеегипетской цивилизации. Во многих царских церемониальных надписях говорится об установлении или восстановлении Маат как о высочайшем благе, совершенном царем: «вновь возвел я разрушенные памятники в вечности и бесконечности, уничтожил ложь по всей стране. Утвердил я Истину и ложь сделал для земли мерзостью, так как это было в начале времён...» (из текста «Стелы Реставрации» Тутанхамона)⁸¹.

Еще большее значение Маат имела в сакрализации власти фараона. Жизнь общества рассматривалась как продолжение мирового порядка. В этой картине мира первый фараон был преемником бога в управлении миром, которому эту власть, как своему сыну, вручил его творец. Фараон был живой реализацией Маат в обществе, обеспечивая тем самым устойчивость не только государства, но и мира. Так о Тутанхамоне, который восстановил порядок после «ереси» Эхнатона говорилось: «Он поставил маат на место лжи (беспорядка)».

Но было бы ошибкой сужать значение Маат идеей сакрализации царской для социума. Царь не просто легализует посредством служения Маат свою земную власть. Фараон выступает как проводник Маат в этом мире и как мост посредством Маат с миром горним. «На суде Осириса присутствуют две Маат — Маати, это двойственное число. Две Маат — это правда дольного мира, и правда небесного, горнего мира. Царь — владыка Маат — неб маат, он должен владеть Маат. Возможно, сам смысл царской власти как раз и состоит в том, что царь владеет Маат и осуществляет ее». Царь, как посредник между богами и человечеством, был обязан обеспечить Маат в Египте: «Ра поместил царя в землю живых во веки веков... чтобы гарантировать Маат и уничтожить Исфет [хаос и несправедливость]», — говорится в богословском тексте, написанном во времена царицы Хатшепсут (1490–1468 гг. до н. э.). Значение фараона в служении Маат приобретает также эсхатологическое значение, поскольку попасть на поля блаженств

81 Там же.



без свершения Маат, которые в этой жизни воплощает фараон, в своей жизни невозможно.

Таким образом, в представлении древних египтян Маат выступает как основополагающий принцип и стержень не только для космоса, но и для ноуменальной сферы, как общая интуиции правды и нормы идеального существования мира.

Индуизм — еще одна древняя, уходящая корнями в доисторические времена религия, которая также имеет развернутое представление о присущем творению внутреннем порядке.

В ведическом индуизме основной категорией, определяющей понятие нормы, как космической, так и моральной является понятие риты. Рита (санскр. *ṛtā* — букв. «порядок вещей») — это мировой закон, которому подчиняются не только люди, но и боги. Рита — это сущность всех вещей, но она также является основанием мирового порядка и в этической сфере. Есть основания полагать, что идея риты реализовалась, позднее, в концепции дхармы — мирового закона.

В ведийской мифологии Варуна представляется как верховным божеством, управляющее космосом, как видимым — человек и мир, так и сакральным — боги (*deva*). Несмотря на то, что позднее в ведическую эпоху его почитание в индуистском пантеоне слабеет, и как во множестве других древних религиях значение бога, сотворившего мир, стагнирует до *deus otiosus*, божества значимого с точки зрения идейной концепции, выраженной мифологически, но не имеющего широкого религиозного почитания. Тем не менее, его связь с идеей вселенского порядка обеспечивает Варуну важную роль в индийском пантеоне. Варуна является представителем первого поколения богов от Нерождённого.

В поэтическом воспевании Риши Мандаки в 10 мандале говорится: «Я царь Варуна. Для меня установили эти асурские силы. Боги следуют решению Варуны. Я правлю народом, чье тело наилучшего вида. Я, Варуна, — Индра. Эти два широких, глубоких, хорошо устроенных пространства (Своим) величием я привел в движение и поддержал два мира»⁸².

Варуна — первый из асуров, первый из адитьев. Он лучше всех знает тайну Аджа, и он доносит её до мира, который он же и создал.

82 Ригведа. В 3 тт / пер. Т.Я. Елизаренковой. Т. 2. М.: Наука, 1989–1999. С. 408.



Но именно потому, что Варуна лучше всех знает — и творит своим знанием правды мир, он строго надзирает за тем, как люди исполняют Риту. Особенно внимательно Варуна контролирует исполнение риты властителями, поскольку наличие власти легко соблазняет человека к анрите, несправедливой жизни. Так это описывается в Ведах: «Варуна — хранитель Риты. И владыка майи, асурической силы, которая покинула асуров и во многом перешла к Варуне, вставшем на сторону дэвов. В самом потаённом месте он слышит человека. Варуна виден по всему свету — он *vishva darshata*, «повсюду видимый», в переводе Елезаренко — «(виден по (всему) свету», и он следит за людьми⁸³. Варуна всегда вместе с людьми, он следит за ними, и каждая их мысль, каждое их действие, каждое слово — оно соизмеряется им с Ритой, владыкой которой он является.

М. Элиаде задается вопросом, каким образом могут быть связаны в осуществлении риты два противоречивых начала — Индра, употребляющий разрушительную майя и созидательное действие Варуны. Зубов отвечает на это недоумение тем, что ошибочно противопоставлять Варуну и Индру по примеру греческой мифологии, где новые боги низлагают прежних. В индуизме Варуна и Индра — не старшее и младшее божество, но две разные ипостаси одного существа, или точнее два разных осмысления одного и того же начала. Более того, Индра, принимающий различные образы майи, таким образом спасает мир. Майя, по мнению А. Зубова, выступает не как проявление демонических сил, а как проявление изначальной силы вообще, приобретающей характеристики добра или зла в зависимости от настроения того, кто ее проявляет.

Единством обладает также рита для богов и людей. Боги также обусловлены той же ритой, что и люди. Рита выступает здесь началом объединяющим небесный и земной миры — Митру и Варуну. Их двое, а колесо миропорядка, шести миров — одно. Это подчёркивает, что закон един для всего, хотя видимым образом проявляется по-разному.

При этом космический закон риты, по мнению А. Зубова, сокрыт от профанного взора, социальными законами, регулируемыми человеческое общество. В то же время — это единый закон, проявляющий себя на разных уровнях бытия: «Законом сокрыт ваш крепкий закон.

83 Ригведа. В 3 тт / пер. Т. Я. Елизаренковой. Т. 2. М.: Наука, 1989–1999. С. 359.



Где распрягают коней солнца. Десять сот находятся вместе. Я увидел то одно — лучшее из чудес богов. В том крайнее ваше величие, о Митра-Варуна, что стоящие в стороне доятся дни. Все потоки с пастбища вы делаете набухшими. За вами двоими катится один обод. Вы удержали Землю и Небо, о Митра-Варуна, о два царя, (своими) силами»⁸⁴.

В то же время можно сделать вывод, что нарушение закона риты даже на низовом уровне одновременно является внесением разлада и разрушением космического порядка. Отсюда в нравственном плане Рите противопоставляется — анрита *anṛta* — нечестие. В космическом — *niṛta* — распад, разложение.

Рита выступает как духовная жертвоприношение, призывающее богов. Один из авторов Ригведы — Васиштха: «Зову я без колдовства богов, о Агни. Сочиняю гимн, добиваюсь успеха при помощи риты»⁸⁵.

На практике рита осуществляется как «арта», порядок и норма человеческой жизни, основанной на рите. Нарушенная рита может быть восстановлена только прямым божественным действием и волей Варуны. Тот, кто нарушил Риту, должен умолять Варуну простить его и восстановить нарушенное.

Ведическая идея внутреннего порядка и гармонии вселенной, как предустановленного и пронизывающего ее закона, выраженная в Ригведе в концепции риты, продолжает свое развитие в более позднем памятнике — Упанишадах. В одном из самых ранних текстов — Брихадараньяка-упанишаде идея риты определяется как дхарма. Дхарма происходит от глагола *dh* , означающего «держать».

В то же время дхарма не является буквальным повторением риты. В Упанишадах дхарма рассматривается как вселенский закон, порядок вещей, гармония, истина, которые проявляются из Брахмана. Дхарма выступает как управляющий принцип во Вселенной более морального или сознательного уровня. Дхарма выступает не просто как принцип, или вложенный закон, но как изначальная истина. В «Брихадараньяка-упанишаде» мы находим следующий текст: «Поэтому нет ничего выше дхармы. И бессильный надеется [одолеть] более сильного с помощью дхармы, словно с помощью царя. Ибо, поистине, дхарма есть правда.

84 Ригведа. В 3 тт / пер. Т.Я. Елизаренковой. Т. 2. М.: Наука, 1989–1999. С. 69.

85 Ригведа. В 3 тт / пер. Т.Я. Елизаренковой. Т. 2. М.: Наука, 1989–1999. С. 213.



Поэтому и считают, что говорящий правду говорит дхарму, говорящий дхарму говорит правду. Ведь обе они — одно и то же»⁸⁶.

Дхарма — то, на чём держится мир и общество: закон, долг, обязанность, устои, совокупность установленных правил. Их соблюдение — необходимое условие поддержания и сохранения миропорядка. Дхарма существует нераздельно с истиной-сатья. Общая дхарма людей — правда, чистота, беззлобность, непричинение вреда другим. Понятие дхармы тесно связано с определением индуизма. Его самоназвание — «санатана-дхарма», что значит «вечная дхарма», «вечный закон». Индуизм определяется иногда и как «варна-ашрама-дхарма», т. е. «дхарма сословий и жизненных стадий человека». Каждый индуист должен соблюдать свою дхарму в соответствии со своим происхождением, сословной принадлежностью и возрастом. Следование собственной дхарме — основа индуистской морали.

Таким образом идея дхармы уточняет концепцию риты на уровне сознательного бытия, ее проявлении в области социального. Если Рита — это скорее порядок мироздания и общества, то дхарма — это проявленный порядок в виде закона, и он держит мир. Дхарму записывали не в шрути, «услышанном», а в смрити smṛti — «запоминаемом». Это более низкий духовно уровень памятников и текстов, но тоже очень важный. Именно смрити говорят о дхарме как о проявленной Рите.

Кроме того, учение о дхарме развивается и в представление об индивидуальной реализации дхармы в своей жизни. В «Махабхарате» Кришна определяет дхарму как индивидуальный путь. Следуя четырём ступеням духовного развития — брахмачарья, грихастха, ванапрастха и санньяса, человек реализует основные цели — дхарму, артху (мирские заслуги), каму (чувственное удовлетворение), и мокшу (освобождение из сансары — круговорота рождения и смерти). В дальнейшем идея личной дхармы получит определение «свадхарма» (букв. «своя дхарма»). Так, в Бхагавад-гите говорится: «Лучше плохо свершать свою дхарму, чем в чужой преуспеть, Арджуна путь другого, Партха, опасен, смерть принять на своем пути — благо»⁸⁷.

86 Упанишады [Текст]: [в 3 кн.] / пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина; [отв. ред. Т. Я. Елизаренкова]. Кн. 1. М.: Ладомир: Наука, 1991–1992, 1992. — 255 с. С. 76.

87 Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. — М.: «Восточная литература» РАН, 1999. — 256 с. С. 28.



Таким образом, в индуизме и буддизме мы встречаем одну из наиболее развернутых концепций предустановленной нормы в истории религиозных идей.

Близким пониманием дхармы обладало еще одно религиозное течение Востока — даосизм. В эпоху распространения буддизма в Китае близость этих идей служила тому, что «процесс адаптации буддизма в Китае проходил через использование даосской терминологии, даосских представлений и понятий»⁸⁸.

Само понятие «дао» существовало еще ранее в религиозной традиции Китая и, таким образом, относится к общей религиозной интуиции предустановленного закона.

В предшествующем даосизму конфуцианстве близкая к понятию дао идея мин получает свое осмысление в трудах Конфуция. Термин «мин» можно перевести как «Воля Неба». Свою судьбу, предназначенную Небом, по мысли Конфуция, изменить невозможно. Но с другой стороны, гражданин должен знать предназначенный ему статус, что Небо хочет от него. Иными словами, Небо желает, чтобы каждый член общества и каждый гражданин государства действовал в соответствии с определенными ему обязанностями. Таким образом, внутреннее и внешнее соответствие своему социальному статусу, в интерпретации Конфуция это обозначается термином «мин», получает религиозное и философское оправдание. Это ни что иное как «дао», явление метафизического порядка в этом мире.

При этом, имеющийся статус не несет фатальный характер. При несоответствии твоего внутреннего устройства статусу влечет за собой «чжэн мин», исправление имени. Если человек не следует своему дао, его имя должно быть изменено. Он должен быть лишен имеющегося статуса и наделен иным, соответствующим его душевному состоянию и поступкам. Применительно к положению государя это означало возможность утери им Мандата Неба и как неизбежное следствие — «тэ мин» — государственный переворот. Идея исправления имени свидетельствует о том, что в основе «тян мин» лежит метафизика следования предустановленному порядку, своему «дао», а не просто идея социальной покорности.

88 Хабдаева А. К. История развития взаимоотношений буддизма и даосизма // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. С. 148–154. С. 150.



Идея «дао» была воспринята и разработана даосизмом в стройную религиозно-философскую идею. Дао здесь выступает не как записанный закон, Дао вообще не имеет сущностной реализации, но улавливаемый скорее интуитивно, как всеобщий принцип, как проявление единства двух противоположных сил Инь и Янь. Мир таким образом представляет собой «всеобщность циклического порядка (дао, бьянь-тун), созданную сопряжением двух чередующихся и дополняющих друг друга проявлений. Идея чередования берет верх над идеей противопоставления. «Инь и янь — это и есть дао», — сказано в одном небольшом трактате⁸⁹. Постоянная трансформация мира путем сменяемости ян и инь, являет внешнюю сторону дао. Отсюда следование природе — следование Дао «Даосизм никогда не призывал к покорению природы»⁹⁰.

Даосские философские тексты провозглашают Дао, Путь, предельной первоосновой и высшей закономерностью Вселенной... это первоначально назвать вообще никак нельзя и он, лишь «прилагая усилие», называет его Дао, то есть Путем. Эта таинственная (сюань, мяо) первооснова мира одновременно является и принципом, или закономерностью как всего мирового целого, так и каждого его элемента в отдельности⁹¹

Таким образом, Дао выступает как понятие предустановленного порядка, гармонии, присущей всему бытию, как в сфере морального, религиозного, так и земного, социального бытия.

Идея о предустановленном законе и порядке всего была глубоко разработана в религиозно-философской традиции античности. Идеи ритма, гармонии становятся определяющими в греческом мирозерцании. Универсум представлялся античному мирозерцанию воплощением гармонии чисел и музыки. Музыка представлялась грекам не только как созвучие и мелодия, но и как наука, дающая знание о гармонии.

89 Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., Критерион, 2002. — 512 с. С. 21.

90 Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. — 256 с. С. 182.

91 Торчинов Е. А. Ук. соч. С. 21.



Античная интуиция звучащего космоса была отчасти усвоена и христианской традицией. Свт. Григорий Нисский, писал: «строй мироздания есть некая музыкальная гармония, в великом многообразии своих проявлений подчиненная некоторому ладу и ритму, приведенная в согласие сама с собой, себе самой созвучная и никогда не выходящая из этого созвучия; и этому не служат помехой многообразные различия, обнаруживающиеся между различными вещами в мироздании.... Поистине из мирового созвучия рождается гимн непостижимой и неизреченной славе Божией: этот гимн — согласованность мироздания с самим собой, слагающаяся из противоположностей»⁹².

Еще большее значение в представлении о гармонии пронизывающей мир для греческого гения представляло число. Первыми в этой сфере стройную концепцию предложили пифагорейцы, которые числовые закономерности стали рассматривать как ключ к пониманию космоса.

«Учение о числе, пропорции и гармонии — центральное в пифагореизме и важнейшее для всего античного мышления вообще. Вплоть до Аристотеля оно является основой предметности греческого мышления»⁹³.

Представление о числе как о выражении мировой гармонии является, по свидетельству А. Ф. Лосева, общегреческим учением: «было бы ошибкой считать, что подобное учение есть особенность только какой-то одной философской школы... чтобы учить о творческих числовых категориях, вовсе не обязательно было принадлежать к школе пифагорейцев. Анаксагор — не пифагореец, но учение о бесконечных множествах является у него основной философской концепцией. Учение элейцев о Едином — числовое учение. Учение милетцев о сжатии и разрежении первоначала есть учение... числовое. Гераклит и Эмпедокл тоже не были пифагорейцами; тем не менее их учение о ритмическом воспламенении вселенной явно носит числовой характер. Атомисты прямо связываются с пифагорейцами, и каждый атом у них есть не что иное, как геометрическое тело. У Левкиппа «все сущее является числами или происходит из чисел». Платон, особенно во вторую половину

92 Цит. по: Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991, с. 131.

93 Копейкин К., *прот.* Апологетика // <https://sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/kopeikin-apologetika.pdf?ysclid=mfleuonqai842774395>



своей деятельности, — явный пифагореец. Аристотель — оппонент пифагорейцев, но учение о целостности является основной проблемой и его философии. В эпоху эллинизма мы находим целые философские школы неопифагорейства. И дальше учение о числе только нарастает и углубляется.... Таким образом, учение о числе... без всякого сомнения является общеантичным учением»⁹⁴.

Важным ключом к пониманию античной интуиции мировой гармонии и порядка является представление о ее соотносимом с разумом и познаваемом характере. Как подчеркивает А. В. Ахутин, «вся специфика античного теоретического мышления и вся сложность понимания его с точки зрения современно научной культуры... состоит в том, что... основание бытия и основание познания — совпадают... Вот почему основные конструктивные принципы античной науки — число, предел, атом, эйдос, форма — всегда суть и онтологические принципы»⁹⁵.

Еще одним обозначением разумного начала в единстве бытия выступает идея логоса. Онтологическое понимание познаваемости мира в логосе, было выражено уже Гераклитом. А. Маковельский на страницах своего труда «Досократики» пишет: «Термин логос у Гераклита не поддается точному переводу по причине многозначности. Сам Гераклит вместо термина «логос» говорит иногда «всеобщий мировой порядок» (κόσμος), «мысль (γνώμη), правящая всем во всем», «единая мудрость» (το σοφόν), «всеобщий закон» (νόμος)».⁹⁶

При этом эфесский философ подчеркивал интуитивный характер познания или созерцания Логоса: «Смысл (Логос) мира, сущий вечно, люди не понимают и прежде соприкосновения с ним, и соприкоснувшись. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этим Логосом, они подобны невоспринимающим его, даром что узнают опытно то же, что описываю и я, разделяя сущее согласное его истинной сущности...

94 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1994, с. 464–465.

95 Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М., 1976, с. 33.

96 Маковельский А. Досократики. Мн.: Харвест, 1999. — 784 с. С. 243.



Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие»⁹⁷.

Логос Гераклита отличается от предлагаемых первоначал мира милетской школы — это не огонь, воздух или вода, а вечный закон, которому следует все существующее. Иногда Гераклит именуется Логос «Разумом, который правит Вселенной». Встречаются также наименования логоса — «Богом», или даже «Зевсом».

Важнейшим наблюдением природы мира у Гераклита была идея борьбы противоположностей и противоборствующих сил, создающих внутреннюю основу мира. При этом взаимное напряжение противоборствующих сил разрешается во взаимную гармонию и единство: «Мудрость в том, чтобы знать все как одно,...враждебное находится в согласии с собой: перевернутое со-единение (гармония), как лука и лиры»⁹⁸.

Таким образом, Гераклит Эфесский говорит о существовании в противоборствующем мире единого организующего принципа, и определяет его как разумное начало, Логос.

Разработанную Гераклитом идею единого закона продолжают развивать стоики. По их мнению, логос неотъемлемо присущ человеку, и открыт ему для познания посредством мышления. Логос стоиков выступает не только как этический принцип, но и как онтологическое начало.

Таким образом термином, определяющим идею закона, пронизывающего собой все бытие, становится стоическое понятие «логоса». С. Н. Трубецкой подчеркивает непреходящее значение стоической логологии: «На знамени стоицизма значился Разум, универсальный разум, или Логос, как мировой принцип, зиждущий вселенную, и как принцип истинного знания и истинного человеческого поведения. Для нас стоики имеют величайшее значение уже по одному тому, что у них впервые термин «логос» получает неизменный смысл универсального, вселенского разума. Эту идею стоики популяризировали, распространили в широких кругах и развили ее так подробно и в нравственных, и даже в богословских ее приложениях, что все

97 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. — 576 с. С. 189.

98 Там же. С. 199.



последующее философское учение о логосе в Александрии и Малой Азии, в Греции и Риме стоит в несомненной связи с стоицизмом и его терминологией»⁹⁹.

Логос выступает как разумный закон, который детерминирует процессы этого мира. Даже судьбу человека: «и с Логосом, законом. Все, что происходит в мире, совершается неотвратимо, необходимо, необратимо. Все происходящее неизбежно, все зависит от Логоса. Необратимы даже самые незначительные события жизни, потому что и они предначертаны»¹⁰⁰. Этическая концепция стоицизма сближается с принципами даосизма — «Жить сообразно природе» — значит «жить сообразно разуму» — сообразно истинному слову, которым зиждется природа»¹⁰¹.

Идея логоса у греков, по мнению проф. М. Муретова, возникла не случайно: «Грек очень рано привык высоко ценить разум и видеть в нем руководственное начало как в собственной своей психической жизни, так и в жизни всего универса; последний представляется ему стройным и планомерным космосом, внутри которого, подобно тому как душа в человеке, живет и работает умственная сила (λόγος, νοῦς), а себя самого, свой собственный ум грек сознавал отражением и частицей божественного разума, - в некотором роде царем, повелителем и даже богом этого космоса».¹⁰²

Античную логологию сближает с ее библейским пониманием знаменитый современник Христа — Филон Александрийский. Как отмечает отечественный исследователь александрийской мысли: «Учение Филона о Логосе представляет одно из наиболее самостоятельных произведений александрийской философии»¹⁰³.

Творение мира Богом мыслится александрийским философом в два этапа. «Пожелав сотворить сей видимый мир, прежде Он стал создавать умопостигаемый... Но утверждать, что мир, составленный

99 Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. — М., 2000. — 656 с. С. 48–49.

100 Акимов В. В. Учение о логосе в античной философии и христианском откровении // Международные Кирилло-Мефоиевские чтения. Минск, 2009. — с. 156. — 167, С. 159.

101 Трубецкой С. Н. Ук. соч. С. 59.

102 Муретов М. Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 2.

103 Савреј В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. — 1008 с. С. 259



из идей, пребывает в каком — то месте, нельзя».¹⁰⁴ Для раскрытия изложенного, Филон предлагает читателю обратиться к образу строителя, который «сначала в уме рисует едва ли не все части того города, который собирается строить... Затем, запечатлев, словно на воске, в своей душе образ каждой из частей, он воздвигает умопостигаемый город».¹⁰⁵ Далее философ сравнивает зодчего с ремесленником, и это не случайно: в «Тимее» у Платона демиург также является мастером и ремесленником.¹⁰⁶

Если ремесленник у Филона обращается к находящемуся в уме образу и из подручных ему материалов камня и дерева творит копию умопостигаемого мира, то подобным образом поступает и Бог. «Подобно тому следует полагать и о Боге,- продолжает дальше философ,- Который, задумав основать Свой великий град, вначале замыслил его прообразы, из которых составил умопостигаемый мир, Он и стал создавать затем чувственный, пользуясь первым как образцом. Поэтому, подобно тому, как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно также и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса, упорядочившего все это».¹⁰⁷ Проф. М. Муретов для объяснения этого места обращается к психологии человека, то есть пытается восстановить логику филоновского рассуждения: «Функция божественного Логоса, как и человеческого, складывается из двух частных моментов. С одной стороны, он есть то, что мы называем формальным мышлением, то есть мышление Бога, производящее в божественном разуме бесчисленное множество разнообразных идей и комбинирующее их в один стройный мировой план. С другой стороны, как в разуме человеческого мышление нераздельно связано с мыслимым материалом и одно невозможно без другого, так и божественный Логос есть не только мыслительная способность Божества (νοήσις), созидающая

104 Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. М., 2000. С. 53.

105 Там же. С. 54.

106 Платон. Избранные диалоги. М., 2002. С. 173–174.

107 Филон Александрийский. Ук. соч. С. 54.



идеальный план мира, но и самый этот план, то есть божественная мысль (νόημα) или идея». ¹⁰⁸

Воплощение божественного Логоса совершило что-то невероятное: беспорядочная, бескачественная, безжизненная, безобразная, исполненная изменчивости, разлада и дисгармонии материя стала противоположной самой себе, обрела порядок, качество, жизнь, образ, тождественность, гармонию, согласованность — все, что являет собой идею лучшего. ¹⁰⁹ Такого рода рассуждения близки по своему содержанию к стоическим. Для них логос мыслится мировым порядком, красотой и гармонией. Это принцип, по которому все разнообразие вещей стремится к единству. Он же и осуществляет связь между вещами. Логос выступает гарантом определенности и устойчивости форм и т. д.

Обобщая, можно заключить, что для Филона на первом из трех уровней существования Логос трансцендентен миру и почти идентичен с Самим Богом, будучи Его умом — νοῦς, в котором содержатся идеи — мысли Бога. Как совокупность идей Бога Логос как бы «исходит» из Него, становясь самостоятельным, но оставаясь все еще трансцендентным миру бытием, умопостигаемым космосом. На этой второй стадии он является монадой, объединяющей в себе полноту божественных сил, умопостигаемым образцом чувственного мира или же (это взаимозаменяемые понятия) инструментом его творения, он отождествляется с мудростью, σοφία, Бога. Наконец, на третьей стадии своего существования Логос имманентен чувственному миру, представляет собой разум или закон природы, душу мира, силу, которая сдерживает его, управляет им и насквозь проходит через него. «Таким образом, — пишет С. Я. Саврей, — Бог есть субстанциальная основа мира через Его Логос и Силы. Соответственно, учение о Силах Божества дополняет собою учение о Его абсолютной трансцендентности». ¹¹⁰

Но учение о логосе Филона Александрийского не исчерпывается данными значениями и оттенками качеств. Несколько раньше в этом же трактате Филон пишет: «Сила же — и та, что созидает мир, имеющая источником истинное благо. Ибо раз мы хотим исследовать причину,

108 Муретов М. Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 172–173.

109 Филон Александрийский. Ук. соч. С. 54.

110 Саврей С. Я. Ук. соч. С. 251.



по которой была сотворена эта вселенная... признаем вслед за одним из древних, что Отец и Создатель — благ». ¹¹¹ Для объяснения этого фрагмента следует обратиться к другому трактату, «О Херувимах», в котором идея посредства логоса описана яснее и преподается как личное откровение философа: «У Бога есть две верховные и первые силы — благость и власть. Благостью Он мир породил, а властью рожденным управляет, третье же — их объединяющий и между ними посредничающий разум (λόγος), ведь благодаря разуму Бог и правитель, и благ». ¹¹² Русский философ и публицист Б. Н. Чичерин так трактует это место: «Бог есть единое, самосушее бытие, начало всякого бытия. Все сущее происходит от него и держится только им. Как производящий все остальное, он является вечно деятельною Силою, а как совершенный в себе самом, он определяется как Добро. Эти два определения, Силы и Добра, связываются третьим, Разумом (λόγος), стоящим посредине между обоими». ¹¹³

Действительно Логос у Филона Александрийского — это многогранное проявление Бога в этом мире. В случае если учение среднего платонизма не противоречило ветхозаветным текстам Писания, часто обращался к его примерам сфер и образов — посредников, отделявших Трансцендентное от чувственного мира. Отсюда Логос выступает как Монада и Диада, как образ Божий, как инструмент создания мира, как сила Божия действующая в созданном мире, как вместилище для мира идей, как проводник души к Богу, но главное, как принцип и опора творения. Однако самым главным принципом и действием Логоса становится его роль связующего начала между миром и Богом, которую в философии платонизма представляет мир идей. Логос здесь является и как праобраз каждой вещи, так и как связующий принцип этих вещей в единое целое.

Библейско-философская интуиция единого начала во всем творении была усвоена и в христианском богословии. В святоотеческой письменности эта идея нашла выражение в логологии Сына Божия и прошла свой путь развития. В раннехристианском богословии периода апологетов Сын выступает в роли Логоса — Посредника в творении.

¹¹¹ Филон Александрийский. Ук. соч. С. 54.

¹¹² Там же. С.119.

¹¹³ Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999. С. 367.



Фактически здесь богословие апологетов сближается с учением Филона Александрийского и со средним платонизмом. Итогом такого сближения стал не акцентированный субординационизм, т. е. без конечной реализации и крайних логических выводов.

Такой подход вскоре был преодолен в трудах св. Ириния Лионского. Вторая ипостась Святой Троицы здесь является не столько посредником, сколько средоточием и реализацией всего творения и всей его истории. Альфой и омегой, началом и концом всего бытия. Св. Ириней отрицает необходимость посредничества между Богом и творением, Первоначалом и этим конечным миром. По сути, именно свт. Ириней Лионский задает верную перспективу христианской логологии в которой Логос — Сын выступает заданной нормой всего бытия.

В дальнейшем христианская логология раскрывается в трудах свт. Афанасия Великого и прп. Максима Исповедника. Свт. Афанасий Великий, не отрицая материальную природу мира, подчеркивает, что в своей материальной основе мир не устойчив и стремится к исчезновению и распаду. Значительно позже в 1865 году этот принцип описал в термодинамике Рудольф Клаузиус и ввел понятие — энтропии. Согласно этому закону в любой замкнутой системе, т. е. в нашем мире нарастает движущая сила изменений, переводя его состояние в состояние хаоса. Сам александрийский святитель в четвертом веке именовал этот принцип — тленностью этого мира. Подлинной основой мира свт. Афанасий указывает его логосы, печати, которые накладывает Бог на вещи при творении, через которые мир причастен Богу и сохраняется от тленности и текучести. Человек становится Образом Божиим, вписанным в этот мир. Поэтому через грехопадение человека, по мысли свт. Афанасия, эта логосная связь ослабевает и естественная основа мира — тленность начинает преобладать.

Эту мысль о движении в бытии мира развивает прп. Максим Исповедник, указывая, что в существовании вещи есть не только бытие, но также движение и цель, определяющая движение бытия вещи. Эти свойства сущности объединяются в понятии логоса. Отсюда понятия логос и сущность у прп. Максима фактически совпадают.

Логосы, по мысли свт. Афанасия и прп. Максима Исповедника, прежде течения времени осуществляются в Логосе — Христе, как своем Первоначале, и в этом смысле они и предвечны и тварны. В слове

против Ариан, свт. Афанасий указывает, что весь мир не только составил, но и управляется в Логосе.

Таким образом, можно различать идеальное осуществление мира в Логосе и его становление в бытии. Начало существования логосов мира обозначается у прп. Максима глаголом ὑφίστημι, который в концепции неоплатонизма и среднего платонизма обозначает возникновение бытия от трансцендентного Первоначала. Отсюда логосы предвечны времени, но не предвечны к Логосу, как к своей Причине.

Логос выступает не только как причина и основание для бытия, но и как закон для бытия природы, которая «существует и возникает сообразно этому логосу»¹¹⁴. Важным вкладом прп. Максима в логологию является интуиция движения, реализации логоса. Логос вещи выступает одновременно как причина вещи, задающая нормы ее реализации в бытии, и как ее конечная цель. В этом смысле вещь реализуется в своем логосе, а Бог реализуется через логосы как Благо для всего мира. Логос неудержимо влечет к Себе сущее как его Причина и Цель, и в этом смысле Логос, прп. Максим употребляет здесь богословие Псевдо-Дионисия, выступает как Благо для мира. Вне достижения Логоса, бытие не может быть совершенным.

В отличие от взглядов неоплатонизма состояние мира после возвращения к Логосу отлично от первоначального. «Предвечное бытие некоей сущности в логосах — в виде божественного замысла о ней — рассматривается Максимом как потенциальное, и лишь когда вещь выводится в чувственное существование, она обретает актуальное бытие.... Тварь снова оказывается в Боге, но уже не в виде Его замысла о себе, не как обладающая потенциальным бытием, но на этот раз как исполнившаяся, как обладающая актуальным бытием. Её экзистенциальный жизненный опыт не исчезает. «Следствие» не отождествляется с «причиной». Тварь онтологически сохраняется как самостоятельная сущность, она отождествляется с Богом по благодати, по тропосу существования, но природное различие между Богом и тварью не исчезает, она не растворяется в Нем»¹¹⁵.

114 *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. — 200 с. С. 20.

115 *Петров В. В.* Ук. соч. С. 21.



Важным свойством того, что из Логоса исходят все логосы мира, является то, что в Нем же они все объединяются. Логосы частного объединяются родовыми логосами и т. д. В конечном итоге все устремлено к единству и единению друг в друге, без утраты собственной индивидуальности: «Мудрость же и Мысль (φρόνησις) Бога и Отца есть Господь Иисус Христос, Который и всеобщие [логосы] сущих содержит [в Себе] силой премудрости, и дополняющие их части объемлет мыслью [Своего] разума (φρονήσει της σιτνέσεως), будучи по природе Творцом и Промыслителем всего, и приводя через Себя все расходящееся во едино, и уничтожая сущую в сущих войну, и соединяя их все к мирному содружеству и неразрывному согласию», — пишет прп. Максим¹¹⁶. В другом месте, приводя мысль Псевдо-Дионисия о единстве всего сущего в Логосе, прп. Максим кратко поясняет ее: «вкратце говоря, логосы всего отдельного и частного объемлются, как говорят, логосами всеобщего и общего. И общего и всеобщего логосы постигаются премудростью, а логосы частного, разнообразно содержащиеся в [логосах] общего объемлются мышлением (φρονήσεως), коим они сначала упрощаются и отлагают от себя многообразие символов [наблюдающееся] в подлежащих предметах и [тогда] унифицируются (ένίζονται) мудростью, приемля сращение [приводящее их] в тождество с более общими логосами»¹¹⁷.

Это отличает христианское понимание предустановленного закона и порядка, где вложенный закон, и норма не объективируется, а ипостазирована. Мерилом и стержнем бытия выступает Сын как его Образец, а реализацией — человек, как Его образ. Вечное единство Норма и ее Воплощение обретают во Христе. Бог отражается в творении как его закон и порядок. Эту же идею нормы, вложенного закона можно проследить в мировой религиозной интуиции. Следует учитывать, что в ряде случаев эта интуиция раскрывается в осознании

116 *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария. — М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с. С. 285.

117 *Максим Исповедник, прп.* Ук. соч. С. 285.



греха, как непопадания в норму¹¹⁸, которую в момент осознания человек активно угадывает.

В то же время широкое распространение в религиозном опыте человечества концепции единого закона и единого начала свидетельствуют об интуиции вложенной в бытие структуры и порядка, функционирующих не только в мире физическом, но и в плоскости морального и духовного, которая и фиксируется в истории религиозных идей, в опыте метафизического осмысления мира.

НАЛИЧИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГРЕХЕ КАК ИНТУИЦИЯ МОРАЛЬНОГО ЗАКОНА

Эта тема видится актуальной уже в силу того, что в современном секуляризованном мире эти слова не только стали мало употребляемыми, но уже потеряли свое значение. Если булгаковский персонаж утверждал, что дьявола не существует, то современное общество стремится утверждать нормальность настоящего состояния человека, строя на этом свое понимание нравственной вседозволенности.

Отношение к понятию греха в современном мире нельзя назвать отрицательным, скорее сейчас приходится говорить о почти полной утере представления о грехе. Более того, в искаженном понимании современного мира неестественно не совершать то, что в христианской нравственности называется грехом.¹¹⁹ Наиболее остро эта ситуация ощущается в западном обществе. Современные исследователи видят причину подобного замалчивания проблемы греха в декларируемых демократических идеалах и так описывают происходящее: «слово «грех» нынче не в моде, потому что подразумевает существование Бога и нравственного закона, вписанного Им в сознание и совесть человека: это слово «могло бы оскорбить свободу мнений собеседника»... Люди затрудняются произнести слово «зло» из опасения прослыть

118 Пешков А. А. Понимание греха и греховности в современном мире // Философско-богословские этюды: избранные темы. Н. Новгород, 2024. С. 127–128.

119 Шаргунов Александр, прот. Луч света и целомудрия // Христианство и мир. Самара 2001 С.39.



жестокими и отставшими от времени». ¹²⁰ Такое бедственное состояние западного общества подвигло папу Иоанна Павла II 14 августа 1983г. в Лурде молитвенно просить «смилостивится над теми, кто больше не знает, что такое грех, или же не отваживается знать» и напрямую утверждать, что «чувство греха, отчасти исчезло, потому что утратилось чувство Бога». ¹²¹ Такое же понимание греха и греховности сложилось и в нашем обществе.

Абсурдно отрицать реальность греха, человек с открытыми глазами не может не воспринимать греха как реальности в составе своего личного и общественного опыта. Любые реформы, направленные на воспитание человека, показывают, что и в новых формах он обнаруживает все ту же греховность. ¹²²

На то что ситуация такова, что чувство греха утеряно указывает простой факт существования понятия «мелкого греха». Пронзительно говорит об этом архиеп. Иоанн (Шаховской): «Мелкий грех, как табак, до того вошел в привычку человеческого общества, что общество ему предоставляет всяческие удобства... Мелкие грехи человеческим законом дозволяются, в тюрьму они не приводят. Все повинны, но никто не хочет бросать в них камнем... Множество малых грехопадений, несомненно, тяжелее для души человека, чем несколько великих, всегда стоящих в памяти, могущих всегда быть снятыми в покаянии. И святой, конечно, не тот, кто делает великие дела, но то кто удерживается от самых малых преступлений... Множество малых, недостойных привычек... человек утверждает их в себе или осознал как «неизбежное» зло, против которого «не стоит» и «нельзя» бороться... «я не святой», «я в миру живу», «я должен жить, как все люди»... - успокаивает себя ноющая совесть...». ¹²³

В то же время святоотеческая традиция советует вооружаться именно против т. н. мелких грехов, т. е. страстей на их начальной стадии. Так как вне нравственного улучшения останется, тот, кто

120 *Мартинетти Джованни*. Человек, Бог, Вселенная (основания для веры сегодня). М. 2001 С. 201.

121 Там же. С. 201.

122 *Семен Франк*. Реальность и человек. СПб. 1997. С. 290.

123 *Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп.* Апокалипсис мелкого греха. СПб. 1997 С. 37-39



«усыпляет» свою совесть, и делается неспособным преступить грань подлинной жизни духа.¹²⁴

В этом причина, что многие, в том числе и верующие, сделались неспособными видеть свои грехи. Так, что большинство людей признают свое состояние, в сущности, положительным. Но для того чтобы знать свои грехи необходимо с ними бороться.¹²⁵ Святоотеческая письменность неоднократно вскрывает тот парадоксальный факт, что подлинным знанием силы греха обладают не живущие во грехе, но подвижники-аскеты, которые вскрыли ее в противоборстве с ним.

Действительное понимание состояния человеческой природы необходимо не только современному секуляризованному обществу. Понимание, а не просто знание об этом необходимо каждому христианину, на какой бы ступени подвижничества он не находился. «Христов подвижник, чтоб верно судить о себе и правильно действовать относительно себя, имеет необходимую нужду в правильном понятии о своем естестве», — утверждает святоотеческая мудрость¹²⁶. Знание это должно быть опытным, необходимо прочувствовать свое состояние, осознать его, и на основе этого уже строить свое спасение. Итак, «чтоб знать, в чем состоит спасение наше, надо знать наперед, в чем состоит наша погибель»¹²⁷. Отсюда можно сделать вывод, что осознание греха и греховности является нравственно ценным.

Первоначально, грех был чужд природе человека. Более того, в отличие от западной, в восточной святоотеческой традиции благодать и жизнь по ней мыслились не как сверхприродные, но как естественные для человека. В рассуждении прп. Антония Великого, тот «кто служит Богу и ищет Его от всего сердца своего, тот действует по своей природе,

124 Там же. С. 50.

125 Этот момент вскрывает Анна Ахматова в «Трех стихотворениях»: Соблазна не было.

Соблазн в тиши живет,

Он постника томит, святителя гнетет

И в полночь майскую над молодой черницей

Кричит истомно раненой орлицей.

А сим распутникам, сим грешницам любезным

Неведомо объятье рук железных

126 *Свт. Игнатий Брянчанинов*. Творения в 5-ти тт. Т. II, С. 365.

127 Там же. С. 328.



а кто делает грех, тот достоин порицания и наказания, потому что это чуждо его природе».¹²⁸

Впрочем, было бы ошибочно думать, что первый человек был свободен от греха. Грех как возможность всегда «заклучался» в свободе выбора человека, поэтому его райская безгрешность была условна. «Адам в раю, — пишет прп. Иоанн Дамаскин, — безгрешным назывался не потому, что он не был восприимчив ко греху, ибо одно только Божество не допускает греха, а потому что совершение греха обуславливалось не природой его, но скорее свободной волей, т. е. он имел возможность пребывать и преуспевать в добре, получая содействие со стороны Божественной благодати, равно как и отвращаться от прекрасного и очутиться во зле по причине обладания свободной волей, при произволении со стороны Бога».¹²⁹

Итак, первозданная праведность жидилась на том, что сотворенный Богом человек мог быть только природой доброй, направленной к добру, т. е. к общению с Богом к стяжанию нетварной благодати. Если эта добрая природа вошла в разногласие со своим Создателем, это могло случиться только в силу ее способности самоопределяться изнутри. Вследствие, αὐτεξουσία (греч. самоуправие, личная свобода), дающей человеку возможность действовать и хотеть ни только сообразно его естественным склонностям, но также вопреки своей природе, которую он мог извратить, сделать «противоестественной».¹³⁰

Человек, как нам известно, из Священного Писания, не устоял в своем первобытном состоянии. В грехопадении человеческая природа становится противоестественной. В своем естественном состоянии: дух должен жить Богом, душа духом, тело душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь не божественными ценностями, а подобными тварной красоте, не ведая за ними Творца. Душа в свою очередь становится паразитом тела — поднимает страсти, а тело становится паразитом земной вселенной — убивает, чтобы питаться и так обретае смерть».¹³¹

128 Добротолюбие. Загорск 1992, Т. 1 С. 156.

129 *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. — М.: Индрик, 2002. — 414 с. С. 209–210.

130 *Лоский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.1991 С.100.

131 Там же.



Образ Божий повредился, но не пропал в человеке. И хотя его воля стала более склонной к злу чем к добру, все же осталась свободной в своем выборе.

В размышлениях современного исследователя А. А. Столярова понятие грех имеет более широкое толкование. Суть «греховности», как «осознания утраченной «чистоты» следует искать в несовпадении человека с самим собою, в противоположности его умопостигаемой сущности (как бы она не понималась) эмпирическому состоянию. Как только возникает осознание этого фундаментального раздвоения, появляется идея закона, идея всеобщей обязательной нормы, а следом за ней — идея греха как нарушения нормы.¹³² Возможно, эту мысль излагает проф. А. А. Осипов, когда, толкуя свт. Игнатия Брянчанинова утверждает, что первоначально, не вера, а потом покаяние, но наоборот «верующим... может стать и является лишь тот человек, который видит свое духовное и нравственное несовершенство, свою греховность, страдает от нее и ищет исцеления, спасения».¹³³

На основании этих рассуждений можно предположить, что осознание греховности является всеобщим фактором, а не просто наслідием христианства. Значит такое понимание греховности можно проследить в истории древних народов.

Грех, у древних языческих народов, по преимуществу, понимался как нарушение табу, которое часто не несло этической нагрузки (по большей части это преступление человека в отношении себя самого, а не богов).¹³⁴ Также в древнем мире с представлением о грехе соединялись понятия «скверны», «чистого» и «нечистого».¹³⁵ Близкое к христианскому пониманию нарушения нравственного закона выразилось в древнем обществе в понятии «вины».

В теме понимания греха в древнем мире значительную роль представляет взгляд древних на посмертную участь людей. Часто посмертная участь зависела от выполнения религиозных или церемониальных

132 Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М. 1999 С. 100.

133 Осипов А. А. Путь разума в поисках истины. М. 1999 С. 224.

134 Михеева И. Н. Грех // Этика. Энциклопедический словарь. М. 2001 С. 96.

135 Филимонов Э. Г. Грех // Философский словарь. Под ред. И. Т. Флорова. М. 2001 С. 134.



предписаний: нанесение определенных татуировок, соблюдение некоторых табу или принадлежность тайному союзу (сюда относятся греческие мистерии). Несоблюдение этих условий могло печально отразиться на последующей участи. Чаще всего это выражалось в образах суда или какой-либо преграды. В парсийской религии — это мост, висящий над рекой в преисподней или ведущий в рай. Однако, у некоторых народов наряду с прочими условиями блаженства фигурирует и необходимость нравственного поведения при жизни. Согласно авестийским воззрениям, праведник беспрепятственно проходит по чинвадо-пэрэто (мост-разлучатель) в рай, грешник же низвергается с него в преисподнюю.¹³⁶

В некоторых религиях с исповеданием своей греховности соединялась просьба о прощении и очищении как, например, в индуизме.¹³⁷ В этом смысле особенно интересной является египетская религия, где идея суда над мертвыми «настолько стара, что бессмысленно даже пытаться установить, когда она появилась впервые».¹³⁸ Здесь встречается более подробное исповедание грехов. Первые найденные тексты, говорящие о загробном суде относятся ко времени правления фараона VI династии Мен-кау-Ра (Микерина у греков) около 3600 г. до н. э. Этот текст лег в основу XXXV главы египетской «Книги мертвых». Исповедь умершего, содержащаяся в «Книге мертвых» (ок. 2500 лет до Р.Х.), являлась своеобразным ритуальным очищением от скверны

136 У моста, созданного Маздою, у чистого Чинвада, — вот место, где разбирают, как чья душа, как чья совесть действовала в мире, что совершил кто, обитав среди живых существ. Сюда приходит прекрасная, статная, бодрая, высокая дева...Эта дева низвергает зловредные души дурных людей во тьму; души же людей чистых ее властью переходят по ту сторону...(Видевдат, 19:29–30. Перевод К. А. Косовича).

137 Коли вольно, коли невольно совершили мы, согрешили, отпустите нам грех, развяжите, вы единые, вы все боги. Коли в яви, коли в сновиденье согрешил я пред вами грешный, жизнь грядущая, жизнь былая ты прости, отпусти из колодок. Я, отпущенный из колодок, потный, грязный в воде омоюсь, ровно масло, очищаемое к жертве, ото всех я грехов очищусь. Ахтарваведа, VI, 15; Ведические гимны. (Приводится по изданию: Книги мертвых. Сост. Илья Стогов. СПб. Амфора 2001г.).

138 Уоллис Бадж. Египетская религия. Египетская магия. М. 1996 С. 99.



греха. Она дает нам прекрасное понятие о том, что в Древнем Египте считалось греховным.¹³⁹

Загробная участь часто была связана с темой справедливости. В «Сказании о Сатни-Хемуасе» читаем: «будь уверен, отец мой, что с тем, кто был хорошим на земле, поступают хорошо и в Аменти».

В древней Месопотамии человек даже не нарушив табу мог быть наказан богами без вины, поскольку, как говорит один шумерский текст; «ни одно дитя не вышло безгрешным из материнского лона».¹⁴⁰ В вавилонское время, когда устанавливается этикет межчеловеческих отношений, понятие проступка все более распространяется на преступления морального характера, т. е. на преступления перед людьми. Грешник, совершая порицаемый поступок, удаляет от себя личного бога или богиню, ранее хранивших его, и приближает злых демонов, влияние которых естественно, поскольку рядом со злом может пребывать только другое зло.

Таким образом, развернутое понимание греха в древности представляется самостоятельным и распространенным и не является заимствованием от иудейской традиции.

В святоотеческой мысли первопричиной греха и внутреннего разлада указывается разрыв союза с Богом. Внутреннее раздвоение заключается: во-первых, в отказе от общения с Богом; во-вторых, в невозможности отказаться от абсолютного характера своих духовных потребностей, которые вне Бога нечем удовлетворить. Именно жизнь вне Бога, в святоотеческой мысли, является подлинной смертью. «Истинная смерть (ο αἴθροϛ θανατοϛ) скрывается внутри,

139 «ИСПОВЕДЬ ОТРИЦАНИЯ». Египетская книга мертвых.

Я не чинил зла людям.

Я не нанес ущерба скоту.

Я не поднимал руку на слабого.

Я не делал мерзкого пред богами.

Я не угнетал раба пред лицом его господина.

Я не был причиной слез.

Я не убивал.

Я не приказывал убивать.

Я никому не причинял страданий.

Я чист, я чист, я чист, я чист!

140 Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб. 2003 С. 213–217.



в сердце и человек умерщвлен внутренне», — так выразил эту мысль прп. Макарий Египетский.¹⁴¹ «Повреждение души — это удаление от того, что ей свойственно», т. е. общения с Богом, «единения (букв, соприкосновения $\sigma\nu\nu\alpha\phi\epsilon\iota$) с Ним посредством любви».¹⁴² Жизнь, свет, нетление все это сосредоточено в Боге, соответственно, вне Него только смерть, тьма и тление. Удалившись от Бога человек, оказался в противоположной области, области смерти, «как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души».¹⁴³

Здесь необходимо отказаться от представления о смерти в ее физическом понимании, «не говорим, что человек всецело утратился, уничтожился и умер — он умер для Бога, живет же собственным своим естеством ($\tau\eta \delta\epsilon \iota\delta\iota\alpha \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota \zeta\eta$)», — говорит прп. Макарий Египетский.¹⁴⁴

Именно через отпадение от Бога человек перестал воспринимать Бога как любящего Отца, но воспринимает Его теперь как внешнего, грозного Судию.

Фактически отпадение человека от живого союза с Богом выражается в страстях. Если до грехопадения человек владел своей страстной и неразумной частью природы, то после грехопадения страсти и неразумная часть природы овладела им.¹⁴⁵ Именно извращенное направление сил и способностей человека, дурные навыки ($\rho\omicron\nu\nu\eta\rho\alpha \epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$) являются нравственным злом, а не сами силы и способности человека. В силу этого в аскетической письменности термин $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$, т. е. грех, как ошибка, встречается реже, чем $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$, — грех как страсть.

Исходя из изучения святоотеческой письменности, дать точное определение греха крайне сложно. Свт. Феофан Затворник, изучив восточные аскетические тексты, пришел к выводу, что грех может означать: 1) преступное действие; 2) страсть; 3) состояние души внутреннее расположение.¹⁴⁶

В отличие от восточной традиции, где под именем греха подразумевался порок или страсть (т. е. состояние), в западной традиции,

141 Цит. по: *Зарин С. М.* Указ. Соч. С. 25.

142 Цит. по: Там же. С. 25.

143 Цит. по: *Зарин С. М.* Указ. Соч. С. 26.

144 Цит. по: Там же. С. 26.

145 Цит. по: Там же. С. 234.

146 *Свт. Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения. М. 1895 С. 163.

что отмечают сами западные исследователи, под грехом понимался поступок.¹⁴⁷

Расхождение между Востоком и Западом во взгляде на грех наблюдается очень рано. Западное христианство отличалось практическим характером, всегда поддерживало эсхатологические представления, мыслило отношения между Богом и человеком в формах права и при этом занялось изучением греха раньше, чем восточное.

Восток ближе к Иоанновской традиции, для которого грех есть состояние, не только человек, взятый индивидуально, — но «мир» лежит в грехе (Ин. 1, 29). Запад, наоборот ближе к традиции ап. Павла, где грех персонифицируется: он входит в мир (Рим. 5, 12).

В восточной традиции добродетельное состояние выше отдельного поступка, также и состояние страсти опасней частных преступлений. При этом, например, у Григория Нисского зло описывается как динамическая сила: оно рождается, пускает ростки и развивается. Свт. Феофан Затворник оценивает, как нечистые даже «непроизвольные» движения души. «Всегда похвально каяться, даже если нет согласия. Беспорядочные движения всегда нечисты. Они находятся в сердце и, следовательно, их нельзя считать полностью чуждыми», — пишет святитель.¹⁴⁸

Если на Западе проводится тщательное различие между намеренным и произвольным грехом, то в восточной традиции испрашивается отпущение «вольных и невольных грехов», т.к. мы ответственны за состояние нашего сердца, а очищение чувств показывает верный путь раскаяния. Поэтому так часто указывается на личную ответственность за грех, никто и ничто не виновно в нашем грехе: «Грех есть всегда дело нашей свободы. Сопротивляйся, и ты не падешь», призывают святые отцы.¹⁴⁹

У ряда восточных отцов существует другой взгляд на причины греха — грех как неведение. Увлечение философской мыслью некоторых отцов отметило их морализирование определенным интеллектуализмом. Они представляли добродетель как науку и невежество как порок. Так Григорий Нисский выбор зла приписывает ошибке разума,

147 Шпидлик Фома. Духовная традиция восточного христианства. М. 2000 С.217.

148 Свт. Феофан Затворник. Письма к разным лицам. М. 1892 С. 394.

149 Свт. Феофан Затворник. Мысли на каждый день. М. 1881 С 70.



который позволяет соблазнить себя обманчивой реальностью. Если зло предстало бы во всей своей наготе, человек бы не поддался ему.¹⁵⁰ С точки зрения прп. Максима Исповедника неправильное действие ума дает неправильную оценку потребностям и порождает грех: «Порок есть погрешительное суждение о мысленных представлениях, сопровождаемое неправильным употреблением вещей».¹⁵¹ В его рассуждениях правильное суждение о, например, связи с женой бывает тогда, когда целью поставляется деторождение. Но кто при этом имеет в виду сладострастие (букв. удовольствие η ηδονη) тот погрешает в суждении (περι την κρισιν — один из моментов волевого решения) недоброе считая добрым.¹⁵² И в другом месте добавляет: «И во всех вещах неправильное употребление есть грех (καί επί παντων των πραγματων)».¹⁵³ Соответственно, если разум ослабит свою власть над стремлениями и влечениями своей природы, то эти стремления обращаются в страсть. Здесь страсть (грех) можно определить, как сильное и длительное желание, которое властно управляет разумным существом, проявляясь при слабости разума.

Для более точного пониманию сути греха личного и греховной склонности природы необходимо обратиться к наследию прп. Максима Исповедника, внесшего тонкое различие воли природной и разумной. Согласно прп. Максиму ипостась человека обладает свободой выбора или иначе гномической (греч. γνωμι — мысль, познавательная способность) волей, а природа обладает келевмической (греч. κελευμα — приказ, повеление) волей. Так, например, чувство голода есть κελευμα человеческой природы, а γνωμι личности решает есть или нет, результат ее решения -выбор (греч. προαιρεσις — добровольное решение) личности, т. е. наложение κελευμα и γνωμι. Греховность человеческой природы выражается в природной, келевмической склонности к греху, однако разумная воля в состоянии противопоставить этому свою систему ценностей. Зачастую борьба этих двух волей и вносит тот разлад, который описывает ап. Павел: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 8, 15).

150 Цит. по: Шпидлик Фома. Указ. Соч. С. 219.

151 Цит. по: Зарин С. М. Указ. Соч. С. 240–241.

152 Цит. по: Там же. С.241.

153 Цит. по: Там же. С. 241.



Как мы уже отмечали в понимании греха в христианстве можно наблюдать два исторически сложившихся направления, Запада и Востока. Помимо отмеченной нами разницы в отношении к греху (как действию и как состоянию) различие касается, и учения о состоянии человека, после грехопадения. Так в западном учении, человек животный (*homo animalis*) сохранил после грехопадения основы человеческого существа, хотя этот животный человек и лишен благодати, которая мыслится как внешняя, сверхприродная, т. е. утрата произошла не в естественном состоянии человека, а сверхъестественном. В восточном же сознании существо, сотворенное по образу Божию имеет в себе благодать этого образа, поэтому следовать своей природе -следовать благодати. «Сверхприродное», вообще, мыслится в восточной мистике только на высших ступенях обожения. Но в грехопадении извращение изначальных отношений между человеком и благодатью произошло настолько глубоко, что только чудо искупления возвращает человека к естественной сущности. Поэтому прп. Иоанн Дамаскин аскезой назвал «возвращение от того, что противоречит природе, к тому, что ей присуще».¹⁵⁴

Понятие первородного греха, т. е. греховности природы и его последствий как состояния вовсе не исключает понятия личного аспекта греха как совершенного действия.

В аскетических схемах детально проработана модель перехода греховного состояния природы в личных грех. Первоначально возникают помыслы (*λογισμοί*) или образы, поднимающиеся из низших слоев души, затем прилог (*προσβολή*) — наличие посторонней мысли, пришедшей извне. «Это не грех, — говорит Марк Подвижник, — но свидетельство нашей свободы».¹⁵⁵ Грех, по общему свидетельству отцов, начинается при прилеплении ума к привходящей мысли или образу, т. е. это некоторый интерес или внимание. Оно именуется «сочетание» (*διυκαθαρσις*) — начало согласия с грехом.

В передаче первородного греха также можно усмотреть расстройство человеческой природы. Поскольку совершен грех — акт отпадения от божественной жизни, то не вмещающая уже в себе эту божественную жизнь, ее невозможно и передать в акте деторождения. Передается

154 Цит. по: *Евдокимов Павел*. Православие. М. 2002 С. 131.

155 Цит. по: *Лосский Н. В.* Указ. Соч. С. 99.



лишь та жизнь, которую кн. Е. Трубецкой назвал «относительной»¹⁵⁶, его удивляет даже то, что человек обладает жизнью после греха, пусть даже и временной.¹⁵⁷

И. А. Ильин указывает внешним выявлением греховности человека — пошлость.¹⁵⁸ Пошлость определяет некое смешение святости с грязью, темных желаний с благовидными предложениями. Это проявление пошлости поразило современный мир. Святые отцы предупреждают, что последний предел беззакония — не просто восприятие греха как нормы, но как говорит свт. Феофан Затворник, когда грязь смешана со святостью.¹⁵⁹

Эту идею святоотеческая мысль уловила давно. Прекрасно говорит об этом свт. Григорий Нисский, что добро просто и бесхитростно; зло прикровенно и имеет личину добра. Достоевский писал о некоей красоте греха, называя ее «красота Содомская». Но часто не грех прикрывает себя личиной правды, но сам человек стремится свои темные желания, даже явные чем-нибудь оправдать.

Эту ситуация прекрасно анализирует блж. Августин: «И гордость ведь прикидывается высотой души... И жестокая власть хочет внушить страх... Лень представляется желанием покоя, — но только у Господа верный покой. Роскошь хочет называться удовлетворенностью и достатком... Расточительность принимает вид щедрости... Зависть ведет тяжбу за превосходство. Так блудит душа, отвлеченная от Тебя и вне Тебя ищущая то, что найдет чистым и беспримесным только вернувшись к Тебе. Все, кто удаляются от Тебя и поднимаются против Тебя, уподобляются Тебе в искаженном виде. (Исповедь. Кн. 2, II, п. 13–14). Такое же описание проявлений греха в человеке можно встретить в дневниковых записях о. Александра Ельчанинова: «Облако псевдо-добродетелей, изуродованных, объединенных как кислотой — тщеславием: наши будто бы добрые дела, наша будто бы молитва, наша правдивость, прямота; это облако закрывает нам истинную жалкую картину нашей души и мешает покаянию. Тучи действительных грехов, о которых мы

156 Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. 1994 С.148.

157 Там же. С. 150.

158 См.: И. А. Ильин Аксиомы религиозного опыта. В 2-х тт. М. 1993 Т. 1, С. 207–223.

159 Цит. по: Шаргунов Александр, прот. Новые мученики Российские и чистота Православия // Христианство и мир. Самара 2001 С. 35.



не помним, которые себе с легкостью прощаем: ежеминутное осуждение, насмешки, пренебрежение, холодность, злоба. Наконец, под всем этим — глубокие, старые пласты, сливающиеся с родовыми и общечеловеческими, — основные, глубокие грехи, от которых, как смрадные испарения, поднимаются богохульные мысли, побуждения, всякая нечистота, чудовищные извращения...».¹⁶⁰

Несмотря на то, что нравственное чувство человека вследствие грехопадения и личных грехов искажено и помутилось. Это не должно приводить к отрицанию всякой ценности естественной морали к распространённому мнению, что всякое проявление нравственных чувств и поступков вне Церкви есть ложь и обман. Такой взгляд унижает Бога как Творца и образ Его, запечатленный в венце Его творения — человеке.

Необходимо признать заложенные в человеке нравственные нормы, хотя и покрытые греховной пеленой. Отрицание естественной морали или принижение ее всегда приводили к печальным последствиям.

Однако апология естественной морали не должна вызывать мысль о возможности смешения ее с христианством.

Каков тогда христианский взгляд на соотношение естественной, языческой и богооткровенной новозаветной этики?

Говоря о существующей онтологически естественной морали и проявляя симпатию к людям, живущим по нормам этой морали Православная Церковь, тем не менее, убеждена в недостаточности ее для должного преобразования человеческой души, для достижения нравственного идеала и, следовательно, для спасения. Естественная мораль не может служить единственной основой жизни христианина и мерилom, подменяющим собой христианскую нравственность.

Тем более, что непростым является вопрос насколько можно утверждать существование в нашем оскверненном грехом мире естественной морали в чистом виде. Человек в ком образ Божий искажен первородным и личными грехами не может быть эталоном естественной нравственности.

Именно в силу греховной искаженности человеческой природы мы не сразу и с трудом сможем разграничить в нем проявления

160 Цит. по: *Пестов Н. Е.* Указ. соч. С. 205.



собственно природной морали от производной, подчас искаженной и смешанной с аморальностью.

Спаситель в Нагорной проповеди ясно говорит, что ветхозаветного закона явно недостаточно. Господь дает людям нравственные нормы удивительные по «строгости» даже для самого горячего фарисея.

Но если бы евангельская нравственность требовала лишь соблюдения норм даже самых строгих, то это не отличало бы ее от естественной нравственности. Однако, в христианстве ожидается духовное перерождение всего человека, после которого сама мысль о грехе чужда и невыносима освященному сердцу. Такое уже не достижимо путями обычной аскезы или внешними принуждениями. Здесь необходимо кроме внешних норм внутреннее средство. Оно то и делает христианскую нравственность неповторимой и уникальной, а следующих ей людей достойными спасения и освященными — это благодать. Христианская нравственность вне ее не мыслима и вне ее любые попытки увязать христианскую нравственность с иной заранее обречены на провал, также, как и попытки увязать свои нормы с ней, т.к. она требует не признания, а приобщения.

Таким образом, грех в его онтологическом понимании, есть разрыв связи человека с Богом. Индивидуальное воплощение этого разрыва есть страсти, проявившиеся как внутренняя болезнь в человеке. Частное проявление страстей человека в историческом пространстве есть грех как совершенное действие, проступок. Внутренний разлад, в человеке проявившийся в склонности его природной воли к греху можно определить, как греховность, а сопротивление разумной воли воле природной, через свою систему ценностей и дает человеку внутреннее ощущение несостоятельности, разлада — греховности. Это внутреннее ощущение стоит у истока внутренних поисков выхода, у истока веры. Отсутствие ощущения внутреннего разлада, греховности является симптомом опасного равенства системы ценностей разумной воли с греховным направлением желаний человеческой природы.

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ: БЫТИЕ, ДВИЖЕНИЕ И ЦЕЛЬ

Прп. Максим Исповедник усматривает в существующем космосе внутренним законом его существования три ступени — бытие, движение и цель. На первом этапе творение осуществляется как бытие. При этом у прп. Максима любая природа это прежде всего ее индивидуальная реализация, но в которой осуществляется общая природа, так что частной природы как таковой и нет.

Прп. Максим отождествляет логос (λογος του ειναι) с сущностью. Ипостась же им рассматривается как акт присвоения природы, как ее воосуществление¹⁶¹. Ипостаси принадлежит общей смысл пребывания и осуществления¹⁶².

В то же время, как отмечает А. Р. Фокин, логос прп. Максима Исповедника нельзя отождествить с аристотелевской формой вещи¹⁶³. Логос содержит в себе сразу особое духовное начало вещи, ее причину и конечную цель.

В отличие от античной традиции, важнейшим принципом понимания основы бытия у прп. Максима выступает не генезис или происхождение вещей, но движение вещи, как реализация бытия. Сущее не только есть, но и есть определенным, заданным в логосе изначально образом: «Кратко говоря, все сущие совершенно устойчивы и неподвижны (στάσιμά τε παντελῶς εἰσὶ καὶ ἀκίνητα) благодаря тому логосу, согласно которому они возникли и существуют (καθ' ὃν μὲν ὑπέστηκεν τε καὶ εἰσὶ λόγον); но все движутся и колеблются благодаря логосу тех [свойств], которые созерцаются около них (τῷ δὲ τῶν περὶ αὐτὰ θεωρουμένων λόγῳ), — логосу, согласно которому премудро существует и осуществляется управление этой вселенной

161 Бальтазар Г. У. Космическая литургия. Миросозерцание Максима Исповедника / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. — М.: Издательский дом «Познание», 2021. — с. 320. С. 191.

162 Там же. С. 192.

163 Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. Т. 22–23. № 3–4. С. 102–130. С. 108.



(ἡ τοῦ παντὸς τοῦτου οἰκονομία)»¹⁶⁴. Природа начинается до бытия осуществившегося творения и завершается уже за пределами этого движения, в его Цели. Логос в системе прп. Максима есть прежде всего энергия, природное действие образующее сущность. Логос не бытие, но воосуществление. «Логос в самостоятельном рассмотрении есть чистая динамика, носитель действия» — определяет известный патролог и исследователь наследия прп. Максима Г. Т. Каприев¹⁶⁵.

При этом динамика и движение есть неотъемлемая составляющая бытия любой вещи. Только Бог пребывает в покое и само-целен. Бытие же каждой природы обусловлено движением к цели. И созидание твари есть начало движения. Г. Т. Каприев поясняет, что в системе прп. Максима Исповедника «ни одна тварь не является своей целью и не пребывает при своей цели», потому что не бытие и не движение определяет блаженство твари: «Покой возможен для тварей у цели, т. е. в конце, в экстазе богосозерцания и обожения»¹⁶⁶.

Более того, само это движение есть обязательное обнаружение природы в ее заданной потенции, движение — это природа в ее энергии и без энергии природа не существует и есть ничто. Из этих взглядов прп. Максима католический исследователь Х. У. Бальтазар делает вывод, что природа и есть движение — «природа есть не что иное как организованное движение... Природа есть строй, план (логос), поле и система движения»¹⁶⁷.

При этом, отмечает Г. Каприев, человеческая природа в движении осуществляется через волю. Простое природное воление, по определению прп. Максима Исповедника, ощущается нами как «сила сообразного с природой стремления или как сущностная тоска по созвучным с природой вещам»¹⁶⁸.

164 Цит. по: Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. Т. 22–23. № 3–4. С. 102–130. С. 112.

165 Каприев Г. Византийская философия. Четыре центра синтеза. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. — 701 с. С. 119.

166 Там же. С. 122.

167 Бальтазар Г. У. Ук. соч. С. 122.

168 Каприев Г. С. 125.



Само осуществление природы выражено особым порядком природной активности, который прп. Максим определяет, как тропос или образ бытия. В рамках разумной природы, т. е. обладающей свободой самоосуществления, образ бытия человека определяется его гномической волей, т. е. волей качественно определенной характером выбора человека в его устремленности к Богу или к себе.

В отношении человеческой природы прп. Максим указывает, что ее движение осуществляется как пребывание в Боге, человек «движется в Боге сообразно предсущей в Боге идее благобытия, когда поступает добродетельно»¹⁶⁹. При этом прп. Максим отмечает, что осуществление человека в Боге сообразно заложенной в него идее его вечного бытия — это уже жизнь человека в Боге. Это движение понимается прп. Максимом как природное не только в области физического мира, но и в области морального и духовного осуществления человека. Человек, поясняет прп. Максим, в этом движении становится частью Бога, «как благой через пребывающую в Боге идею его благобытия, и уже как Сам Бог — через пребывающую в Боге идею вечно бытия»¹⁷⁰.

Это движение природы к Цели — Богу неизбежно для всех людей. Это движение тварного всегда направлено к Нетварному, потому что ничто тварное не может являться «своей собственной целью»¹⁷¹. И в этом смысле движение моральное и духовное, как жажда его реализации проявляются во всех носителях человеческой природы. Бог как конец движения всей твари осуществится и для грешника. Однако, это познание Бога как места отдохновения природы, для грешника откроется как нереализуемый идеал, Которому он не может быть причастным.

Г. Каприев поясняет: «Бытийная триада в ее целостности обращена к разумным существам: полный логос ее генезиса включает бытие. благобытие и приснобытие. Движение в бытии принадлежит человеку по природе: движение к благобытию зависит скорее от свободного выбора. Единение с Богом — не начало, а конец движения. его цель. Человек пребывает в Боге по логосу своего бытия. продвигается

169 *Бальтазар Г. У.* Ук. соч. С. 101.

170 Там же. С. 101–102.

171 *Бальтазар Г. У.* Ук. соч. С. 119.



в Бога и поступает добродетельно по логосу благобытия: живет в Боге по логосу приснобытия»¹⁷².

«Все что приведено в бытие претерпевает движение», — пишет прп. Максим¹⁷³. В отношении человека движение определяется не только природой, но целью и волей движения к цели — Богу. Важно отметить, что цель движения закладывается в самом сотворении. Это соответствует трехчастной схеме логосов. Первый логос реализуется при творении в природе человека. Этот логос бытия определяет реализацию природных сил, энергий природы в соответствии с их естественным движением.

Второй логос реализуется уже самим человеком в его нравственном самоопределении. «Провидение, — пишет Г. Каприев, — не только хранит логос бытия (он же логос природы), но и постоянно задает логос благобытия. Однако этот логос присущ только тем, кто сам от себя иницирует движение»¹⁷⁴. Соответственно состояние человеческой природы как благобытия зависит от расположения и выбора человеческой воли, которая задает вектор движения природе. Согласно прп. Максиму образ осуществления нашей природы определяется через личную окачественность нашей воли. Согласно определению Г. Каприева — «Благобытие устанавливает не богообразие, а богоподобие»¹⁷⁵.

А третий логос — логос цели, полагается в Боге. Эту же схему прп. Максим раскрывает двухчастно в концепте заданного в природе образа Божия в человеке и обретаемого подобия — обожения, в единении с Богом.

Таким образом человеческая природа, как и все творение, реализуется согласно трем логосам — бытия, благобытия и вечнобытия. Первый логос реализуется в творении всей твари, даже если это творение реализуется в бытии не сразу, а спустя какое-то время, но потенциально оно уже есть в Боге. Второй логос реализуется самим человеком в его нравственной жизни. Конец движения природы заложен

172 Каприев Г. Ук. соч. С. 154.

173 Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Р. В. Яшунского). — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с. С. 62.

174 Каприев Г. Ук. соч. С. 154.

175 Каприев Г. Ук. соч. С. 154.



изначально «всякого предела и установления, закона и логоса, ума и природы»¹⁷⁶.

Через логос благобытия, когда человек свободно осуществляет свою природу в движении ее логоса к Богу, совершается переход к вечнобытию. При этом вечнобытие не является естественным результатом благобытия и не следует из самой природы. Вечнобытие есть с одной стороны реализуемый человеком свободный выбор благобытия, а с другой дар Бога, сходящего к человеку, и это дар благодати. В приснобытии, по определению Г. Каприева, — «человек получает... четыре главных божественных свойства, или характеристики: бытие, приснобытие, благодать и мудрость... Первые два свойства связываются с его сущностью, а другие два — с гномической способностью»¹⁷⁷.

Значимым для понимания значения процесса нравственного становления человека является толкование прп. Максима Исповедника «О различных недоумениях у Григория Богослова» к Иоанну Кизическому, на слова: «Что это за премудрость относительно меня...». Х. У. Бальтазар дает оригинальный и глубокий перевод прп. Максима: «коль скоро духовные сущие тоже сотворены, они по необходимости движутся... по природе, в силу их собственного бытия, но и по доброй воле, *ради полноты бытия* (выделено мной — А.П.) влекутся от своего начала к конечной цели»¹⁷⁸. Это место ката $\gamma\upsilon\omega\mu\iota\nu \delta\iota\alpha \tau\omicron \epsilon\upsilon \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ получает несколько иные современные переводы. Другие современные переводы раскрывают значение $\epsilon\upsilon \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ в этом месте

176 Цит. по: *Панайотис Н.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер с англ. Н. Б. Ларионова. — М.: Никея, 2011. — 304 с. С. 271

177 Там же.

178 Цит. по: *Бальтазар Г. У.* Ук. соч. С. 119.



калькой — благобытие¹⁷⁹. Х. У. Бальтазар дает комментарий на данное место в переводе и поясняет, что у прп. Максима понятие «благо» является собирательным, вбирающим в себя все основные категории блага, и объединяющим совокупность ценностей в один общий принцип. В этом смысле немецкий патолог противопоставляет понятие «бытие» и «благобытие». Первое как бытие становящееся, «пустое», т. е. бытие в движении, от возникновения к цели, и, второе — бытие, достигшее осуществления, т. е. «благобытие» или полнота бытия¹⁸⁰.

Х. У. Бальтазар анализируя становление в богословии прп. Максима на основании триады «первопричина — движение — цель», совпадающей с ней, новой триады «бытие — благобытие — при-снобытие», поясняет, что само по себе «бытие» еще не определяет человека, «чтобы стать таким бытием, каким был оставленный, лежащий позади его первоисточник, а именно Бог, это чистое становление должно преобразоваться в качественное движение (πὼς κινεῖσθαι «как движется»), пустоту своего существования наполнить содержательной полнотой бытия»¹⁸¹.

Движение природы таким образом осуществляется в последовательности — начало (онтология), движение (энергия) и конечная цель (обожение). Отсюда прп. Максим отходит от осмысления бытия в рамках простого существования и предлагает ее понимание в рамках преодоления тварного. Его новая триада «бытие — благобытие — вечно

179 См: Перевод Р. В. Яшунского 2006 года: «Итак, если умы сотворены, то всяко и движутся, как по естеству движимые от начала по причине сотворения, к концу же — по произволению ради благобытия» (Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Прп. Максим Исповедник; Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Р. В. Яшунского). — Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с. 2006 С. 257). Также перевод 2020 года Д. А. Черноглазова и М. А. Шуфрина: «если умы [изначально] приводимы в бытие, то всяко и движутся, в качестве от (ἔξ) начала по природе [движущихся] за счет бытия к завершению [т. е. конечной цели,] по намерению двигаясь за счет благобытия» (Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / Преподобный Максим Исповедник; перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. — Москва: Эксмо, 2020. — 992 с. С. 62).

180 Бальтазар Г. У. Ук. соч. С. 119.

181 Бальтазар Г. У. Ук. соч. С. 119.



бытие» теперь предполагает, что человеческой природе, чтобы стать бытием необходимо свободно устремиться к цели своего бытия, природа теперь не данность, она пребывает в становлении и ей еще необходимо свободно осуществиться в своей конечной Цели. Таким образом человек — это еще не полное бытие и потому еще не полная природа, но природа жаждущая и движимая к своей реализации и осуществлению, что и осуществляется в том числе в его нравственном пути. В этой трехчастной структуре первый и последний члены взаимобусловлены — это природа в данности и в ее реализованности. Средняя же часть, т. е. само движение обусловлено свободной волей и решением самого человека, «согласно логосу находящегося в нашей власти (κατὰ τὸν τοῦ ἐφ' ἡμῖν λόγον)»¹⁸².

Важным выводом прп. Максима является идея о том, что само это движение человеческой природы к Цели, т. е. Богу не является хаотичным или бессистемным. Само наличие Цели задает структуру и определенность движения, в которых задается и определяется смысл бытия.

Но при этом остается невыясненным вопрос, в чем задача разумного или духовного начала в человеке, если движение его природы детерминировано целью? В ответ на это, полагает Х. У. Бальтазар, прп. Максим делает совершенно справедливый вывод, который очень важен для понимания сути Нравственного богословия, а именно, что цель человека — «претворить благо заложенное в природе — в благо, усвоенное сознательно»¹⁸³.

Эта идея является важной для понимания цели нравственности. Что целью является не морально чистое поведение, а достижение сознательного принятия нравственного закона. Среди отечественных исследователей, при анализе проблем, стоящих перед НБ в современной России, к подобным выводам приходит А. А. Пешков, что цель данных заповедей состоит не только в их исполнении, а в том, что Бог ждет от человека, что он морально или по-христиански повзрослеет,

182 *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). Перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. — М.: Эксмо, 2020. — 992 с. С. 398.

183 *Бальтазар Г. У.* Ук. соч. С. 122.



не поступков, а зрелости, т. е. знания, навыков и самостоятельности в нравственном, христианском выборе¹⁸⁴.

Справедливость такого понимания нравственности, как восприятия в собственной интуиции гнозиса, движения природы как соответствующей или не соответствующей норме прп. Максим доказывает на примере восприятия Промысла. В рассуждении о Промысле Божиим прп. Максим утверждает, что само интуитивное обращение к Богу в затруднительных ситуациях является доказательством интуитивного гнозиса, познания Промысла. Поскольку сама природа не в состоянии обращаться к тому, что не отражается в ее движении: «не малое доказательство того, что в нас естественно всеяно знание Промысла, подает нам сама природа, всякий раз, когда без [специального] научения (ἀδιδάκτωϛ), как бы подталкивая нас к Богу, заставляет посредством молитв искать у Него спасения в неожиданных [для нас затруднительных] обстоятельствах. Ибо когда невольно мы оказываемся внезапно в нужде, то, даже прежде нежели [успеем] что-либо подумать, взываем к Богу, как если бы сам по себе Промысел и без наших помышлений привлекал нас [к этому]»¹⁸⁵. Далее прп. Максим выдвигает принцип доказательства: «Природа не влекла бы нас произвольно к тому, чтобы совершалось что-то не природное. «А все, что чему-либо следует по природе», как всем очевидно, «обладает мощной» и необоримой по «доказательству» силой истины»¹⁸⁶.

Прп. Максим делает вывод также о том, что кара за грех автономна и имеет природное начало, а не является сатисфакционным воздаянием свыше, Кара за грех выступает как естественное следствие причины — нарушения правильного движения природы, как природный закон, который, «творя суд, воспитывал распорядившихся природой вопреки природе. Ибо такова и природа, которая настолько

184 См. статью: Пешков А. А. Христианское понимание греха // Труды Нижегородской духовной семинарии. № 7. 2009.

185 *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Р. В. Яшунского). — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с. 2006 С. 170.

186 *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). Перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. — М.: Эксмо, 2020. — 992 с. С. 398.



наказывает берущихся повредить природу, насколько они стараются жить вопреки природе; по причине того, что силой этой самой природы они, по природе, обладают уже не всецело, ибо они уже испытали уменьшение относительно ее полноты и поэтому терпят наказание — как невольное и неразумно воспринимающие убывание бытия посредством уклонения к небытию»¹⁸⁷.

Таким образом, само движение человеческой природы к цели — Богу еще не является нравственностью, как и познавательное движение природной силы ума не становится воспринятой мыслью: «Ибо каждому закону присуще созидать определённое душевное расположение каждого [человека]. Например, естественный закон, когда он не позволяет чувству предъявлять непомерные требования к разуму, без обучения склоняет [человека] с радушной любовью относиться ко всем [людям] как к сродным, соплеменным и имеющим то же самое естество; [таким образом этот закон] становится учителем, убеждающим помогать нуждающимся и желать для всех того, что каждый желает получить для самого себя»¹⁸⁸. Таким образом, прп. Максим отличает естественную расположенность природы, к родным, близким и самому себе, от нравственности как особого гнозиса. Естественное движение природы позволяет осознать закон, но выбор и решение осуществляется сознательно. Нравственность определяется им не как движение природы, а как его осознание и усвоение в восприятии-согласии в своей ипостаси, когда человек устремленный к Богу «усиливает движение, то не останавливается, пока не окажется целиком в целом вожделенном, и не будет всем [им] объято, — приемля спасительное определение всецело *вольно, по (осознанному) предпочтению (προαίρεσις)* (выделено мной — А.П.), — чтобы целиком окачествоваться определяющим его целым»¹⁸⁹.

187 Там же. С. 382.

188 *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пер. с греч., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. — 2-е изд., испр., доп. Москва: Сибирская Благовонница, 2021. — 975 с. С. 458.

189 *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*). Перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. — М.: Эксмо, 2020. — 992 с. С. 257.



При таком понимании нравственности как интуитивного осознания своего состояния, естественности или противоестественности природного движения к Цели, возникает вопрос, как соотносится такое понимание морали и ее понимание как зафиксированного в Писании нравственного закона? Не менее значим здесь также вопрос об универсальном характере этого осознания? Точнее, как в контексте идеи единства человеческой природы объяснить различие в моральных представлениях у носителей этой природы — людей?

По справедливому замечанию прп. Максима универсальность морали, как всеобщего закона основывается на единстве природы всех людей: «Тождество природы требует тождества поведения и устройства»¹⁹⁰. Однако, для реализации этого единства необходимым условием является волевая расположенность, «одно и то же душевное расположение»¹⁹¹ к соблюдению нравственности. Таким же образом как в математике мы желаем следовать внутренней логике и соглашаемся с тем, что $2+2=4$ и что 3 больше чем 2.

Отвечая на вопрос какую роль по отношению к этому закону имеет Священное Писание, следует учитывать, что прп. Максим различает три уровня закона: «А под этими общими законами я подразумеваю прежде всего закон естественный, затем закон писанный и, наконец, закон благодати», каждый из которых создает «своеобразный образ жизни и соответствующее [жизненное] шествие, потому что обладает происходящим из него различным душевным расположением, соответствующим воле шествующих [тем или иным путем]. Ибо каждому закону присуще созидать определенное душевное расположение каждого [человека]»¹⁹². Талантливый отечественный исследователь наследия прп. Максима Исповедника, С. Л. Епифанович поясняет значение этих законов: «Сущность естественного закона заключается в требовании жизни, согласной с природой, с идеей естества. Добродетель с точки зрения этого закона есть правильное действие всех естественных сил человека, средина между недостатком и излишеством. Естественный закон...оказался недостаточным: созерцание доступно было немногим. Поэтому на смену естественному закону

190 *Бальтазар Г. У.* Ук. соч. С. 257.

191 *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию... С. 458.

192 *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию... С. 457.



пришел писаный. Принципом этого закона является послушание воле Божией из страха наказаний. Добродетель по нему есть исполнение воли Божией, выраженной в Писании... Но закон писаный сам был предугаиванием высшего и совершеннейшего закона, по духовности своей более свойственного человеческому естеству, именно — закона евангельского, или духовного. Этот закон призывает всех уже не к простому согласию с природой, а к полному возвышению над ней и над естественной добродетелью... Евангельский закон не упразднил других законов: он лишь яснее выразил их духовную сущность. По существу, все законы однородны»¹⁹³.

Преподобный Максим поясняет, что эти уровни закона разнятся согласно уровню их исполняющих. Но каждый закон не только соответствует «воле шествующих», но и сам создает «определенное душевное расположение каждого [человека]»¹⁹⁴.

Закон, зафиксированный в Писании, атрибутируется прп. Максимом как внешний авторитет, обуздывающий повиновением себялюбие, греховное начало в человеке: «А писанный закон, удерживая с помощью страха перед наказаниями беспорядочные порывы [людей] неразумных, приучает их [посредством постоянного] научения только к одному: [никогда] не терять из виду равное распределение [благ среди людей];...приучает [людей] к справедливости, поскольку с течением времени он делает нрав [человека] любящим правду. А отсюда возникает твёрдый навык в добре, влекущий забвение предшествующего [состояния] испорченности благодаря этому в них с течением времени укрепляется сила правды, делаясь их второй природой, которая медленно и постепенно превращает [такой] страх путём волевого устремления к добру внутренним расположением [души]»¹⁹⁵.

Закон данный в заповедях или святоотеческом наследии является данным нам опытом в правильном осмыслении естественного или противоестественного движения логоса: «Писанный закон, или исполнение писанного закона, есть естественный смысл, который

193 Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. [Вступ. ст. А. И. Сидорова]. — М.: Мартис, 1996. — 219 с. С. 101–102.

194 Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию... С. 458.

195 Там же. С. 459.



присоединяет [к себе] духовный смысл, чтобы оказать помощь взаимной связи сродного»¹⁹⁶.

В этом смысле Заповеди в Писании или сочинениях отцов выполняют ту же роль, что и объяснение физических законов в науке, которые в обыденной жизни при поверхностном к ним отношении приносят бытовую пользу, но при их изучении и накоплении опыта, становятся источником научного роста. Но может иметь место и поверхностное, часто ошибочное истолкование законов. Это позволяет объяснить почему в одном обществе может существовать различная мораль, а также различие морали в различных обществах и культурах.

В соответствии со своей концепцией единого закона прп. Максим выводит три этапа духовного развития человека. На первом этапе — «законе естества (ο φυσικῶς νομος)», развивается и руководит нравственной жизнью (λογος φυσικος) естественный смысл (гнозис), который подчиняет чувства уму, для «уничтожения неразумия, вследствие которого происходит разделение соединённых по природе»¹⁹⁷. На втором этапе — «закон Писания (ο γραπτος νομος)», человек также руководствуется тем же логосом (λογος φυσικος), который на данном этапе, «после уничтожения неразумия, соответствующего чувству, воспринимает и духовное желание»¹⁹⁸. И только на третьем этапе — «закон благодати (ο της χαριτος νομος)», действует и познается логос превышающий природу (υπερ φυσιν καθεστηκε λογος), «который непреложно преображает человеческую природу для обожения и непостижимо являет в этой природе, словно в образе, Первообраз... данный Первообраз становится [для образа] причиной [вечного] постоянства благодетия»¹⁹⁹.

Таким образом, прп. Максим проводит различие между моральным природным законом и сверхприродным. В составленных им схолиях к своему сочинению он пишет: «принимать ближнего, как самого себя... относится [к области] естественного закона. Возлюбить ближнего, как самого себя, свойственно промыслению об этом ближнем ради благодетия соответственно добродетели, а это приличествует

196 Там же. С. 460.

197 *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию... С. 461.

198 Там же. С. 461.

199 Там же. С. 461.



писаному закону. А возлюбить ближнего больше самого себя свойственно только закону благодати»²⁰⁰. Первые два закона относятся им к области нравственного, последний же закон он относит к спасительному Боговоплощению.

Этот путь следования естественному закону через закон, фиксированный в Писании также предполагает наличие творческого личного усвоения, умения этими правилами руководствоваться. Как отмечает Х. У. Бальтазар, прп. Максим утверждая «преимущество позитивного (данного в Писании — *А.П.*) закона перед законом естества», крайне негативно относится к мелочности иудейского законничества. Прп. Максим пишет: «закон, если он понимается чисто материально, фанатичен»²⁰¹. Поскольку писанный закон требует не материального служения, но погружения в его интуицию. Отсюда, достигая иного состояния, на вершине мудрости, пишет прп. Максим, «писанный закон полностью упраздняется».

Итогом исполнения писанного Закона должно явиться естественное созерцание, интуиция и опытный гнозис нравственного, стоящий посередине между «знаками и истинной»²⁰². Прп. Максим подчеркивает, что те, кто жили богоугодной жизнью до писанного закона Ветхого Завета «по природе предназначали в самих себе писанный закон в духе» и являются примером для тех кому дан закон Писания»²⁰³.

УМ КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ МОРАЛЬНОГО

В святоотеческой литературе проводится тонкое различие понятий «ума» и «разума» и тем, что отличает человека от остального творения, называется — «ум»²⁰⁴. Протоиерей Вадим Леонов в своей работе, посвященной православной антропологии, указывает, что, хотя святоотеческая мысль различала «в высшей деятельности души» силы

200 Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию... С. 920.

201 Бальтазар Г. У. Ук. соч. С. 258.

202 Там же. С. 259.

203 Там же. С. 260.

204 Подробнее об этом см. статью: Пешков А. А. Быть человеком // Дамаскин. № 3 (67). Н. Новгород, 2024. С. 24–47.



разумную и рассудочную, терминологически не была строга в их обозначении, «они могут быть обозначены как «ум и разум», «ум и рассудок», «дух и душевность», «мудрость и знание» и т. д.». Отсюда сам прот. В. Леонов предлагает различать ум, как высшую сферу природы человека и разум или рассудок. Рассудок прот. В. Леонов относит к естественной, природной познавательной способности человека, как проявления сферы деятельности высшей силы души человека: «Разумная сила души служит целям приспособления к окружающему миру. Она еще называется у святых отцов «естественный» разум, а после грехопадения — «плотской» разум. Он анализирует, рассуждает, мыслит, вступает в диалог, создает понятия и представления, но его суждения в основном ограничены чувственным миром. О сверхчувственном мире рассудок догадывается или получает ведение от ума». Это сила аналитическая, поэтому автор «Ареопагитик» указывает на ее неспособность к цельному, синтетическому знанию.²⁰⁵

При этом картина природы человека здесь динамична. Здесь наблюдается отличие от античного мировоззрения, где искалась именно онтологическая черта, которая отличает человека от животных, и таким свойством природы именовался разум. Христианская мысль, в трудах святых отцов преодолевает этот дуализм природных свойств — логосной и безлогосной природ, переведя тяжесть сравнительного анализа в плоскость дихотомии причастности этому миру или причастности Богу. В. М. Лурье, разбирая теологическую подоплеку подобного сравнения делает вывод, что «С точки зрения восточной патристики, безразлично, кто более прав в современном споре «физикалистов» и «дуалистов» (вторые находят в человеческом сознании, а иногда и у высших животных какие-то представления, которые не имеют однозначной обусловленности физическими и химическими процессами, а первые это отрицают). В человеке по-настоящему важен — и по-настоящему отличает его от животных — совершенно иной дуализм: дуализм «человеческого животного» и Бога»²⁰⁶.

205 Леонов В., прот. Основы православной антропологии: учебник / прот. Вадим Леонов. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2016. — 456 с. С. 78.

206 Лурье В. М. Частица Божества в «кале тинном» // https://credo.press/226097/?fbclid=IwARoA3zd731ywYX2DAL4VOMLjsxwhGoDEI_FVKorGCiI9FXoGsrLjTibtTc



Преодолевают онтологический подход античной философии в понимании природы человека преподобный Максим Исповедник. Он опирается на взгляд святителя Григория Нисского, который указывает на динамический образ природы человека. Где природа человека реализуется в движении к Богу, а не находится в статической данности. Человек поставлен для движения, писал святитель Григорий Нисский, и отсутствие движения к Богу неизбежно означает деградацию и движение к пороку. Это движение, дополняет картину преподобный Максим Исповедник, в космологическом плане есть преодоление онтологических ступеней творения. В этом ключе человек без движения или с отрицательным движением не преодолевает ступень животного бытия и может быть даже более воплощать животное начало, чем сами животные. Поскольку таким образом человек, по мысли святителя Григория Нисского, отступает от своего подлинного природного начала, но наоборот искажает его: «людям свойственна и естественна жизнь, уподобляющаяся Божественному естеству, а жизнь чувственная, провождаемая в деятельности чувствилищ, дана естеству для того, чтобы знание видимого сделалось для души путеводителем к познанию невидимого»²⁰⁷.

В этом смысле попытки христианской мысли выделить то природное начало, которое поставит человека на более высокую онтологическую ступень, поиск онтологического образа и подобия, неточен. И дело даже не в том, лишено ли животное принципиально разума. Но в том, что само еще наличие разума не отличает человека от животного. Человек призван не быть животным. Иерархическая картина здесь пластична и динамична — это движение, а не застывшая картина, и господская роль человека по отношению к животным определяется той задачей, которую он для них исполняет. Здесь образ и подобие Божие в человеке — это возможность быть кем-то иным, чем просто данность. Но возможность онтологически реальная и осуществимая, которой нет у животного мира, в той космологической иерархии, которую установил Господь.

Иными словами, человеком еще предстоит стать, стать тем, чем мы призваны явиться. В этом взгляде человек — это не только

207 *Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziaŝta-solomonova/



имя природы, но и наименование процесса и его конечной цели. С. С. Хоружий видит один из основных смыслов аскетического подвига, в идее — «постоянной изменчивости, пластичности человеческой природы, в силу которой в здешней жизни соединение с благодатью не дается в собственность человеку, а остается всегда подвижным, незакрепляемым и может поддерживаться лишь непрерывным духовным трудом, особым устройством и напряжением всего существа человека»²⁰⁸.

При этом определяющее значение в этом процессе нравственного, в реализации природы и становления человеком, решительное значение имеет «ум» человека. Прп. Исаак Сирий указывает, что преобразующим здесь фактором является направленность нашего ума: «Когда ум увлекается чувствами, тогда и он ест с ними звериную пищу. А когда чувства увлечены умом, тогда они приобщаются с ним ангельской пищи»²⁰⁹. И напротив, участие в бытии только человеческим разумом не выводит человека за грань животного. Так святитель Августин Иппонийский видит различие между душами животных и человека в свободном обладании силой разума: «Ибо всякая живая душа, не только разумная, как у людей, но и неразумная, как у скотов и птиц, движется впечатлениями. Но разумная душа или сочувствует, или не сочувствует впечатлениям произволением воли; неразумная же душа не имеет этого суждения, хотя и природа в своем роде движется под влиянием известного впечатления. Душа не властна над теми впечатлениями, которые ею воспринимаются или в телесное чувство, или глубже, в самый дух, и которыми движутся желания каждого одушевленного существа»²¹⁰.

Прп. Максим Исповедник разрабатывает стройную картину роли разума в логосе человека: «Разумным [существам] присуща естественная красота — смысл. Красотой смысла является строго сообразное с разумом разумение словесных [тварей]; красотой же разумения — плодотворный навык словесных существ добродетели под руководством

208 Хоружий С. С. Диптих безмолвия: Аскет. учение о человеке в богословском и философском освещении... С. 10.

209 Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирий. — Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. — 632 с. С. 338.

210 Августин Иппонийский, свт. О книге Бытия буквально // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-knige-bytija/9



разума. А красотой этого навыка служит безошибочное созерцание, возникающее вокруг истинного ведения, целью которого является мудрость, это яснейшее завершение разумения, представляющее собой как бы разум, приведенный в состояние совершенства по естеству, каковым и является чистый ум, достигший в соединении с Причиной [всего] премысленного состояния... И отсюда происходит знание, что для словесных [тварей] нет ничего более сродного, чем разум, а для боголюбцев нет ничего более достохвального, чем упражнение в нем и разумение [его]»²¹¹. Преподобный Максим строго указывает, что под разумом здесь не мыслится позитивное научное знание, «но тот разум, который природа [человеческая] по существу и без научения имеет скрытым в самой себе для безошибочного рассмотрения сущих и для восприятия истины, [содержащейся] во всех [тварях]»²¹². Здесь разумом прп. Максимом обозначается не процесс познания, но особая энергия, прп. Максим именует ее «органом», в котором осуществляется обожение человека: «Святой Дух Божий, прекрасно украсив этот разум добродетелями, ведет обычно его к сожительству [с Собой] и делает божественным изваянием богоподобной красоты, не лишенным по благодати ничего из того, что по естеству присуще Богу. Ибо [сей разум] есть орган, искусно собирающий все мысленно просиявшие в бытии проявления Божественной Благодати»²¹³.

Этот же разум выступает и как цензор в духовной жизни человека, прп. Максим обозначает это его действие титулом — «разум-воевода»²¹⁴. На этом нравственном пути особое значение имеет гностическая сила разума, познающая подлинные устремления нашей природы: «[Это тот разум,] лелея который мы становимся укротителями всех лукавых страстей, не поработавшись ничем противоестественным, и являем себя делателями Божественных добродетелей... Ибо где владычествует разум, там обычно прекращается власть чувственного, к которой как-то примешана сила греха, увлекающая душу к жалости [по отношению к] сродной ей по ипостаси плоти посредством наслаждения... Ибо для мыслящей души злом является забвение естественных благ,

211 Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию... С. 506–507.

212 Там же. С. 507.

213 Там же. С. 507.

214 Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию... С. 508.



происходящее от страстной привязанности к плоти и миру. Эту связь уничтожает разум-воевода, исследуя по всем правилам духовной науки происхождение и природу мира и плоти, а затем он уводит душу к сродной области мысленного бытия, на которую закон греха не совершает свои набеги, не имея больше переводящего его к уму, наподобие моста, чувства, уже отторгнутого от связи с душой»²¹⁵.

Ум является высшей сферой духовной природы человека. Прп. Иоанн Дамаскин так определяет его место в природе человека: «Ум принадлежит душе, не как что-либо другое, отличное от нее самой, но как чистейшая часть ее. Что глаз в теле, то и ум в душе»²¹⁶. Ум, отмечает прот. В. Леонов «предназначен для созерцания и познания Бога и сверхчувственного мира, для богообщения». Тот же прп. Иоанн Дамаскин указывает отличительной чертой человека смех, не как звук, а как понимание абстрактного содержания юмора: «Всякий человек обладает способностью смеяться, и всякий, обладающий способностью смеяться, есть человек. Ибо хотя и говорят об обезьяне, что она смеется, однако она не смеется сердцем, а лишь по наружному виду, так как она подражательное животное»²¹⁷.

Но ум может проявлять свою деятельность как в рассудочной сфере, становясь источником синтетического, созерцательного знания, так и в высшей сфере, Богопознании, созерцании Бога. Для реализации этого необходимо безмолвие не только рассудка, но и чувств, «чтобы в человеке умолкли чувственность, мечтательность, мышление. В этом состоянии ум не рассуждает, но созерцает. Созерцание — это основная деятельность ума, благодаря которой он познает и Бога, и духовный мир, и тварное бытие. Созерцание — это не мышление, это восприятие вещи и явления в непосредственном бытии, в их внутренней сущности, а не в их физических качествах»²¹⁸. Действие созерцательной части нашей природы в падшем состоянии различается от первоначального. Ум теперь не созерцает цельно, поскольку не обращен к Богу, теперь «не имеет ясного опыта созерцания. Помраченный ум опирается не на созерцание, но на чувственный опыт и рассудительность

215 Там же. С. 508–509.

216 Иоанн Дамаскин, прп. Ук. соч. С. 210.

217 Иоанн Дамаскин, прп. Ук. соч. С. 78.

218 Леонов В., прот. Основы православной антропологии... С. 75.



разумной силы души, т. е. рассудок. Ум, делающий сущностные утверждения не на основе созерцания, а путем рассуждений, становится разумом (λόγος). После грехопадения мышление стало главной формой деятельности человеческого ума, т. е. ум проявляет себя как разум»²¹⁹.

«Преподобный Максим Исповедник поясняет: «Ум (νοῦς) есть орган мудрости, а разум (λογος) — орган знания. Ум, двигаясь, ищет причину существ, а логос, многообразно оснащенный, исследует только качества. Искание есть первое движение ума к причине, а исследование есть различение логосом той же причины через понятие. Ум характеризуется движением, а логос — различением через понятие»²²⁰. Преподобный Максим Исповедник считает, что человеческий ум, ослабленный грехопадением, не способен восходить сверхчувственному созерцанию и реализовывать свою основную, высшую функцию. В силу этого, в нем реализуется его периферийная, не основная функция — разум, т. е. как орудие анализа и осмысления чувственного опыта, а также для облечения этого опыта в слова. Впрочем, прот. В. Леонов справедливо отмечает, что и в падшем состоянии разум, который хотя и основывается на рассудке, но превышает его и проявляет себя как «в частности, интуиция — это спонтанно проявляющаяся созерцательная способность ума, позволяющая понять суть объекта или явления без аналитических рассуждений». Но такие проявления разума являются редкими. В основном в падшем состоянии природа человека стремится реализовать свое стремление к блаженству через сферу материального. Ум также реализует себя через чувственный опыт и рассудок.

Святитель Григорий Палама, в полемике с калабрийским монахом Варлаамом о вопросе познающих сил разума и доступности для человека опыта реального познания Бога, формирует новые подходы в осмыслении дихотомии «ума» и «разума», как дуализма Божественного и тварного. В. М. Лурье, формулируя взгляды свт. Григория Паламы на этот вопрос, полагает, что граница между животными и человеком пролегает в области нетварного: «В человеке по-настоящему важен — и по-настоящему отличает его от животных — совершенно иной

219 Там же. С. 75.

220 Цит. по: Леонов В., прот. Основы православной антропологии... С.77.



дуализм: дуализм «человеческого животного» и Бога»²²¹. В. М. Лурье полагает общей для византийских отцов мысль, что это Божественное в человеке находится в уме, но не как материальная часть, а как заложенное в нем вечное стремление реализоваться в Боге: «ум, каков он дается от рождения, не является статичным, а старается следовать заложенному в нем движению — к Богу»²²².

Эту мысль свт. Григория Паламы поясняет протопресвитер Иоанн Мейендорф: «термины «природа» и «благодать» означают для него динамические и живые реальности: как до грехопадения человеческая природа находилась в динамическом союзе с Богом, ибо таково было ее истинное, задуманное Создателем предназначение, так после греха Адама ее положение характеризуется отсутствием этого союза, порабощенностью диаволу и проистекающей отсюда смертностью. Именно это хочет выразить св. Григорий, описывая благодать как «отношение», причем он уточняет, что отношение благодати носит «сверхъестественный» характер [...]. Он не перестает настаивать на общении с живым Богом как единственном средстве спасения для человека и оспаривать понимание спасения как внешнего оправдания, предоставляющего человеку жить независимо от Бога, вне «сверхъестественного». Не таков ведь замысел Бога относительно человека, и не ради этого Сын Божий воплотился, облекся в природу, во всем подобную нашей: Он «стал человеком, чтобы мы стали Богом». Следовательно, благодать — не «вещь», которую Бог дарует природе либо для «восполнения» недостатков, либо для «оправдания», либо для «прибавления» тварного сверхъестественного, она есть сама Божественная жизнь; Бог создал нас для жизни в единении с Ним»²²³.

Уже во втором веке у Иустина звучит мысль, что границей, отделяющей животных от человека является способность человека созерцать Бога (позднее будут разделены способность рациональная и способность Богопознания, созерцания Бога). Человек же не имеющий добродетелей не лучше животного, утверждает неизвестный

221 Лурье В. М. Частица Божества в «кале тинном» // https://credo.press/226097/?fbclid=IwARoA3zd73iywYX2DAL4VOMLjsxwhGoDEI_FVKorGCiI9FXoGsroLjTibtTc

222 Там же.

223 Мейендорф И., *протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Киев: Общество любителей православной литературы, 2009. 326 с. С 226.



старец в беседе со св. Иустином. Ему вторит и ученик св. Иустина, Татиан, указывая, что цель человеческого бытия — «соединить свою душу со Святым Духом». Татиан полагал, что «человек есть образ и подобие Божие:... Если же храмина человека не такова, то он будет превосходить животных только членораздельными звуками, а во всем прочем образ жизни его будет такой же, как у них, и он не есть уже подобие Божие»²²⁴. Также прп. Федор Студит: «тот, кто (допускает) не имеющее ума, относит (его) к бессловесной [т. е. животной] сущности, потому что то, что не имеет ума, то и бессловесно». В данном случае, поясняет В. М. Лурье, «речь о том, что даже высокоинтеллектуальный «человек», если он лишен «ума» как носителя образа Божия, — всё равно животное».

Начиная с Оригена, богословскую мысль сопровождает соблазн смешения духовного как нематериального и духовного как сверхъестественного, превышающего не просто материю, но рамки тварного. Духовное и нематериальное, познаваемое сверхъестественно и умом (логически). Отсюда святитель Григорий Палама делает вывод, что помимо рационального познания, которое является проявлением естественной силы ума, человеку дано познание сверхъестественное. Этот опыт знания святитель Григорий именует верой. Здесь осмысливается как имеющая гностический потенциал, вера познающая, вера как знание, но знание сверхрациональное.

В этом плане отмечается важная особенность веры, это не просто слепая убежденность (здесь нет места тертулиановскому: верую потому что абсурдно). Здесь вера — это жизнь, напряжение ее познавательных способностей, погружение в познание Бога и жизнь с Ним. «Святые, — пишет св. Григорий Палама, — отвергают заблуждение тех, кто думает... что после отрешения от сущего есть только полное бездействие, а не бездействие, высшее всякого действия»²²⁵. Точно также как она проявляется в нравственной жизни человека: «Духовное созерцание...

224 Татиан Ассириец. Речь против эллинов // <https://predanie.ru/book/69487-tatian-rech-protiv-ellinov/>

225 Цит. по: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 233.



есть также и настоящее и истинное познание существ... и оно одно может отличить, что истинно хорошо и полезно, а что нет»²²⁶.

Исследователь и переводчик наследия прп. Максима Исповедника А. И. Сидоров отмечает важный лейтмотив в творениях прп. Максима — подчеркивание им единства «умозрительного и деятельного» (ὑποθετικὸς καὶ πρακτικὸς). Таким образом, преподобный Максим исходит из идеи обязательного присутствия «делания» и «ведения» в духовной жизни христианина²²⁷.

В этом подходе мораль есть результат гнозиса, познающего разума. А совесть — голос познающего разума, наглядно показывающая человеку всю правду его поступков и состояния. Преподобный Максим под познающим имеет в виду тот «разум, который природа [человеческая] по существу и без научения имеет скрытым в самой себе для безошибочного рассмотрения сущих и для восприятия истины... [сей разум] есть орган, искусно собирающий все мысленно просиявшие в бытии проявления Божественной Благости... [Это тот разум,] лелея который мы становимся укротителями всех лукавых страстей, не поработавшись ничем противоестественным, и являем себя делателями Божественных добродетелей... Ибо где владычествует разум, там обычно прекращается власть чувственного, к которой как-то примешана сила греха... Ибо для мыслящей души злом является забвение естественных благ»²²⁸.

Отсюда особое место в богословии прп. Максима занимает «совесть». Она подобна священнику в собственном доме и есть логос Божий, проникающий в душу. Этот логос присутствует у всех людей, не зависимо от праведности их жизни. Совесть есть совместное бытие Логоса и человека, формирующее не что иное, как их совместное ведение и понимание.

По мысли прп. Максима, Логос Божий и его Закон пробуждают в человеческом уме совесть, которую следует определить как

226 Цит. по: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 233.

227 Сидоров А. И. Комментарии к введению // Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пер. с греч., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. — 2-е изд., испр., доп. Москва: Сибирская Благовонница, 2021. — 975 с. С. 515.

228 Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Пер. с греч., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. — 2-е изд., испр., доп. Москва: Сибирская Благовонница, 2021. — 975 с. С. 507–508.



внутренний закон закона. Силою совести закон утверждается в сокровенной глубине души. Совесть действует одновременно с законом и взыскует его; она есть со-знание, совместное знание человека и Бога. Угрызания совести суть негативные последствия этого совместного знания, через которое Закон Божий действует даже в душе грешника.

Совесть, следуя мысли прп. Максима Исповедника, представляет собой строго личную силу души. Побуждаемая со-знанием со Христом, она вершит личный суд над собственными деяниями и помыслами во внутренней беседе со Словом Божиим. У нее есть своя сфера деятельности в сегодняшнем мире, где она может быть умиротворена и очищена от угрызений, пока ей не будет вынесен окончательный приговор в день Страшного Суда. Безупречна я совесть являет себя как результат полного отвержения пороков и невежества, стремящихся умертвить логос внутри человека. Чистая совесть, праведность и правильное человеко-божественное со-знание, служит основанием как добродетелей, так и правильного умственного и разумного познания нематериального и божественного.

Таким образом, муки совести — это неумолимая логика гнозиса, которая свидетельствует о несоответствии твоих поступков движению и желанию логоса твоей природы, подсказывая, как в математической логике, что $2 \cdot 2$ это все-таки 4, как бы ты не убеждал себя в обратном. Такой взгляд не отрицает и логической нечувствительности, когда школьники не знают простейшие ответы и в отсутствие навыка не могут их не только вычислить, но и даже понять, как их нужно вычислять. В нравственной жизни это свидетельствует о моральной омертвелости, атрофии своих познающих сил в этой области. Апостол Павел определяет таких людей как «сожженными» в своей совести (1 Тим: 4: 2).

В то же время, если таким образом сопоставить нравственность с другим природным действием ума — рациональным мышлением, то возникает вопрос, почему в логике и математике, которые относятся к рациональному типу мышления, закон действует неумолимо, а логике нравственной, нет? Так, если в математике $2+2=4$, то рациональное мышление ЗАСТАВЛЯЕТ признать эту истину как очевидную. Почему же моральное есть осознание движения логоса своей природы не имеет такого же универсального характера, как и законы рационального



мышления, где формула 2+2 даст одинаковый результат на всех континентах и во все времена?

Эту проблему можно решить в свете понимания роли свободы в становлении человека в Боге. Законы рационального мышления, как и биологические и физические законы — детерминированы. Однако нравственное принадлежит иному уровню реализации бытия, и требует личного, а значит свободного участия. Процесс признания нравственного связан со становлением личности и не может решаться одномоментно в рамках внутреннего «силового» принуждения к моральному. Этот путь блестяще описывает Ф. М. Достоевский в романе «Преступление и наказание». Может быть поэтому, предполагает В. А. Карпунин, Бог не доказуем логически, поскольку это бы ограничило человеческую свободу принять или отвергнуть Бога²²⁹.

В то же время, духовная природа — это прежде всего становление и активность в движении к Цели, подлинной или мнимой, к Богу или от Него, приводит к выводу о необходимой моральной активности. Моральное это не только нормы, но, и прежде всего, движение человека в моральном становлении и познании морального. Нормы в этом едином процессе вторичны, они результат морального, его фиксация. Таким же образом, как и слова, что утверждал в полемике с Евномием свт. Василий Великий, есть результат познающей силы ума. Таким образом, моральное неизбежно действует в человеке, заставляя его самоопределяться в собственном выборе и в оценочных суждениях по отношению к выбору других людей. И поскольку эта энергия неизбежно проявляется в человеке, и она активна, то задача человека не просто не делать зла, но делать добро. Моральная индифферентность здесь становится активным действием в отказе от добра. Протопресвитер Иоанн Мейендорф пишет: «Христианская аскетика приводит не к нирване, а к такому состоянию, в котором, соединившись с Богом, человеческая личность восстанавливается во всех своих потенциях»²³⁰.

229 Карпунин В. А. Логика и богословие. СПб.: Христиан. о-во «Библия для всех», 2002. — 408 с.

230 Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 233.



Отсюда нравственный закон также неумолим в своих действиях, хотя и не столь очевиден в мгновенных последствиях. Законы природы исполняются и в моральном, но результат последствий проявляется в неудовлетворенности носителем природы ее состоянием, удовлетворением ее потребностей-энергий. Человек не реализующий свою природу нравственно, часто несчастен, находится в состоянии активного самообмана — внутреннем борении.

В понимании темы природы нравственности важное значение имеет вопрос о понимании природы греха в аскезе и о методах его преодоления. Здесь мы наблюдаем два подхода, исторически выраженные в полемике инок Варлаама Калабрийского и свт. Григория Паламы. Так святитель Григорий утверждает подход прп. Максима Исповедника²³¹: «Но мы, о философ, научены, что не сие есть бесстрастие, еже умерщвление страстной [части души], но от худшего к лучшему преложение ее и действие [ее] к божественному по [ее] расположению... Для нас бесстрастный — это тот, кто лукавые расположения расточил, а добрыми обогатился, кто окачествовался добродетелями, как страстные — недобрыми наслаждениями, кто раздражительную и вожделевательную [части души], которые вместе и составляют страстную [часть души], подчинил ведательному и рассудительному и разумевательному души... Именно злоупотребление силами души порождает отвратительные страсти; если же кто ими пользуется добре, чрез ведение сущего постигая духовно, пожинает боговедение, а чрез страстное души, подвигшееся к тому, ради чего оно сотворено у Бога, исправляя соответствующие добродетели: вожделевательным — приобретая любовь, гневовидным же — стяжевая терпение... Очевидно, что мы получили заповедь распять плоть со всеми ее страстьми и похотьми... мы не получили заповеди умертвить самих себя, умертвив всякую деятельность тела и всякую силу души, но заповедь отвергнуть всякое лукавое стремление и деяние... все время двигаясь вперед, как Лот, покинувший Содом... У бесстрастных людей страстная часть их

231 См. мою статью: *Пешков А. А.* Понятие о грехе // *Философско-богословские этюды: избранные темы [Текст]: [сборник статей] / А. А. Пешков.* — Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2018. С. 123–141.



души не перестает жить и действовать ради лучшего, и они не умерщвляют ее»²³².

Инок же Варлаам проецирует подход к пониманию страсти и греха, который по мысли С. М. Зарина²³³ получил в творениях святых отцов в учении о добродетели наибольшее распространение — библейская формула-противопоставление «добродетель-порок». Такая популярность этой схемы, по мысли профессора С. М. Зарина, вполне объяснима, учитывая основополагающее значение Св. Писания в жизни любого подвижника. Согласно этой концепции, для того чтобы достигнуть в человеке своего осуществления, христианская добродетель должна явиться в человеке борющейся против греха (Евр. 12, 4) «до крови», а не просто возрастающей и крепнущей. Таким образом, делает вывод С. М. Зарин, «становятся справедливыми слова аввы Иоанна иг. Елеонской горы, «что если кто хочет приобрести добродетель, то не прежде может приобрести ее, как возненавидев диаметрально противоположное ей зло»... Отсюда с несокрушимой логической последовательностью вытекает подвижническое правило и аскетическое требование «подвизаться против всякой страсти, пока человек не достигнет цели благочестия» (πρὸς πᾶν ἀγυωιζόμενος πάθος μέχρι τοῦ ἐφικέσθαι τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ). Обязательность этого требования безусловна. «Ничего не следует добиваться с большей настойчивостью, как освобождения себя от болезней (души) и страстей (ἡ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων ἀπαλλαγὴ): это необходимо «прежде всего (πρῶτον). Вот почему подавление, искоренение «страстей» фактически составляет преимущественное содержание и ближайшую, непосредственную цель подвижнического делания»²³⁴. По словам прп. Иоанна Дамаскина, «подвижническая жизнь и труды ее выдуманы не для приобретения добродетели, которая извне приводима, но для того, чтобы мы свергли с себя чуждый и противный природе грех, подобно тому, как и с усилием удаляя ржавчину, находящуюся

232 Цит. по: Мейендорф И., *протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 233.

233 См. по этому вопросу: Зарин С. М., *проф.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. С. 212–220.

234 Цит. по: Зарин С. М., *проф.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. С. 215



на железе, которая неприродна, но произошла вследствие [нашей] небрежности, мы показываем естественный блеск железа».²³⁵ В таком подходе к пониманию вопроса достижения добродетели, она достигается прежде всего через подавление страстей.

Святитель Григорий спорит с концепцией Варлаама, что «пристрастие к действиям, общим страстной части души и телу, привязывает душу к телу и наполняет ее тьмой»²³⁶. Святитель Григорий утверждает, что наоборот телесная и душевная природа — это дар, который приносит человек Богу: «нужно принести Богу страстную часть души, живую и действующую, чтобы она стала живой жертвой... Значит, бороться следует со злом и особенно со злоупотреблением чувствами, а не отрешаться от тела и чувств самих по себе»²³⁷.

Восточная аскетическая традиция расходится с Варлаамом в понимании роли душевных сил в греховной поврежденности человека. Основную ответственность за состояние души здесь несет умная часть духовной природы человека. Созерцательная энергия природно присутствует в каждом человеке, но действует и осуществляется, не механически, а свободно. В то время как иные силы души действуют автоматически. Так, в описании прощальной беседы со своей старшей сестрой прп. Макриной Каппадокийской свт. Григорий Нисский приводит ее следующую речь: «сила растительная... находится в нас,...так и свойственное собственно бессловесно-неразумной природе примешивается к разумному души. Сюда относится раздражительность, сюда относится страх, сюда все прочее, что производится в нас вопреки словесно-разумной и мыслящей силе, без участия её... Но поскольку... словесно-разумной силе нельзя иначе войти в телесную жизнь, как через присоединившееся к нему чувство, свойственное и бессловесно-неразумным, то чрез посредство одного происходит общение души нашей и с тем, что соединено с ним. И это суть движения, которые, происходя в нас, называются страстями и которые вовсе не на зло какое-либо даны в удел человеческой жизни... Если разум, это преимущество нашего

235 Иоанн Дамаскин, прп. Ук. соч. С. 261.

236 Цит. по: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 200.

237 Цит. по: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 203.



естества, возымеет господство,...то ни одно из подобных движений не будет нам содействовать в услужение пороку... Если же разум kinetic бразды и,...будет влачиться,...куда понесет неразумное движение впряженных коней, тогда стремления обращаются в страсть... И человек... из разумного и богоподобного состояния переходит в неразумное и бессловесное»²³⁸. Таким образом, направление аскетического подвига должно быть направлено не на уничтожение естественных сил души, а на их подчинение уму. В случае утраты правильного соотношения сил в природе человека, происходит ее деградация, характеризующаяся господством животной стихии над разумной. Правильное соотношение этих стихий свт. Григорий описывает в «Жизни Моисея Законодателя»: «желание и чувственность занимают по отношению к разуму подчиненное положение и словно подпирают его с двух сторон, а интеллект, сочетаясь с этими двумя частями, управляет и, вместе с тем, поддерживается ими. Чувственность оттачивает разум, чтобы придать ему мужества; а желание возносит его, приобщая к благу. Пока душа пребывает в подобном безопасном состоянии,...все ее части действуют согласно, на благо друг другу: разум придает безопасность подчиненным частям, а взамен получает от них не меньшую поддержку. Если же порядок станет обратным, и верхняя часть сделается нижней, так что разум падет на землю, а его место займут желающая и чувственная части души, то губитель сможет проникнуть внутрь»²³⁹.

Таким образом, духовная, как и нравственная жизнь определяется не столько негативным отношением ко греху, сколько призывом к духовному росту и христианскому развитию.

Человек — это прежде всего заданность, цель и природа, обретающая себя в становлении. Именно в Боге, в природной потенции достичь Его и в стремлении к Нему, человек обретает свой онтологический статус. И наоборот, человек не реализующий эту потенцию, обедняет свою природу, проявляя в ней больше животное начало. Ум

238 *Григорий Нисский, свт.* Творения святого Григория Нисского. — Москва: Тип. В. Готье, 1861–1871. / Ч. 4: [Большое огласительное слово]. — 1862. — [1], 399 с / О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. 201–326 с. С. 242–243.

239 *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / свт. Григорий Нисский; [пер. с древнегреч.: А. Десницкого при участии О. Титовой и И. Пролыгиной]. — [Изд. 2-е]. — М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2009. — 108, [2] с. С. 49–50.



в данном случае становится посредником в природе человека, соединяя его тварное начало и сверхприродный потенциал — образ и подобие Божие. Созерцательный гнозис веры, умение постигать Бога через это соединяться с Ним, это и есть то, что отличает человека от остального тварного мира.

Прп. Максим выделяет три познавательные силы, которые приближают человека к Богу: «логосы сущности, движения и различия, коими Бог становится знаем человеком, черпующим из сущих указания о Нем, как о Творце, Промыслителе и Судии; два же — педагогические, приводящие к добродетели и сродству с Богом: логосы смешения и положения, запечатлеваемый коими человек становится богом, переживая свое бытие богом из сущих, как бы видя в уме все, в чем проявляется благодать Божия, и чистейшим образом в себе самом образуя то согласно оному логосу. Ибо, — как говорят, — что привык видеть чистый ум посредством благочестивого ведения, тем он по навыку [в этом] и становится посредством добродетели»²⁴⁰.

Через способность созерцания логосов человек познает нравственность как логос разумного бытия: «Также и [исходя] из одного различия созерцая тварь, — то есть, из содержащих и содержимых (я имею в виду неб о и то, что в нем), три тропоса свели в два — премудрость и любомудрие: премудрость, как содержащую и боголепно допускающую все относящиеся к ней благочестивые тропосы и заключающую в себе самой и относящиеся к другим [тропосам] таинственные и природные логосы; любомудрие же как связующее между собой нрав и волю (γυνώμησις), деяние и созерцание, добродетель и ведение, и понимаемое по отношению к мудрости в качестве причины»²⁴¹.

В результате этого познания логосов нравственного и вечного бытия образуется единое неделимое знание, возводящее к Богопознанию. Уникальность в этом вопросе свт. Григория Паламы, по выводу протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «заключается в подчеркнутом отказе от всякого склоняющегося к идеализму или дуализму истолкования учения о «духовных чувствах»: во всей идущей от Евагрия

240 *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария. — Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с. С. 114–115.

241 Там же. С. 117.



традиции эти чувства являются существенной способностью ума, противопоставляемого телу. Св. Григорий заимствует сущность своей антропологии у Псевдо-Макария и рассматривает человека как живое и нераздельное единство: сверхъестественная благодать даруется всему человеку, а не только его уму. Если, как мы видели, «духовные чувства» не являются ни «чувством», ни «разумением», они предполагают активное состояние человека и представляют собой противоположность отрицательному «бесстрастию». Человек обладает умом и чувствами, которые, преобразившись благодатью, тоже участвуют в высшем деянии, ради которого человек и был создан, — единении с Богом²⁴².

Отсюда, по мысли свт. Григория, «Богословие столь же далеко от видения Бога в свете, столь же отлично от телесного общения с Богом, сколь знание разнится от обладания; говорить что-нибудь о Боге не значит Бога встретить»²⁴³. Таким образом, рациональное рассуждение о Боге не тождественно «видению» или «созерцанию» как два разных опыта знания. Истинное знание доступно человеку в опыте веры, и христиане развивают этот опыт в умной молитве, Богообщении, а также исполнении заповедей.

Эта способность присутствует в человеке своей энергии, но актуализируется, действует, когда ум человека уподобляется познаваемой реальности, т. е. очищается от страстей. «человек воспринимает Самого Бога, сокрытого в Своей сущности, но нисходящего в энергиях к очистившемуся и способному Его воспринять человеку»²⁴⁴. Саму способность воспринимать опыт Богозрения, свт. Григорий помещает в область ума «и, ссылаясь на книгу Притч Соломона, говорит, что это некое «умное чувство» (νοερά αἰσθησις), ум же здесь выполняет роль посредника, переводящего знание превышающее опыт чувств на понятный им язык, «поскольку Божии дары человек воспринимает прежде всего через способность ума, а посредством какого происходит

242 Мейендорф И., *протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 235–236.

243 Цит. по: Мейендорф И., *протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение... С. 231.

244 Цит. по: Бирюков Д. С. Св. Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; Сост. Г. И. Беневич. — М., СПб.: Изд. «Никея», РХГА, 2009. / Том. 2. — 748 с. С. 464.



приобщение к Богу и тела»²⁴⁵. В то же время, умное чувство нуждается в посредстве благодати, Божественного света, также, как и глаза нуждаются в посредстве естественного света для зрения. Свт. Григорий Палама акцентирует на еще одной важной роли ума в этом процессе Богопознания — быть посредником между Богом и тварным, прежде всего животным миром, «следуя прп. Максиму, свт. Григорий говорит о единой энергии Бога и святых; святые не только причащаются Богу, но и сами являются источником Божественности»²⁴⁶.

По формулировке Д. С. Бирюкова, свт. Григорий различает мыслящую способность ума, охватывающую познаваемую тварную реальность и превышающую ум способность «посредством которой ум, соприкасается с тем, что выше ума, и говорит о двух энергиях ума: одна энергия имеет место, когда ум спускается к помышлениям и через них к множеству тварного сущего, другая, высшая энергия, являет деятельность ума самого по себе и представляет собой энергию единения, связь между умом и Богом, благодаря чему человек может сочетаться с Богом. Эта высшая энергия ума — энергия единения — представляет собой то же, что и «умное чувство»²⁴⁷.

Так же, как и свт. Григорий, прп. Исаак Сирий заимствует у Псевдо-Дионисия Ареопагита мысль о различии созерцательных сил ума и также указывает на наличие двух познавательных сил в умной природе человека. Одна сила служит для единения с Богом, а другая сила — роль посредника для мира: «Как телесные очи видят предметы чувственные, так вера духовными очами взирает на сокровенное. У нас два душевных ока, как говорят отцы, подобно тому, как два телесных ока; но пользование для созерцания каждым из очей душевных не одно и то же: одним оком видим тайны Божией славы, сокровенные в естествах, т. е. силу и премудрость Божию и совечное промышление Божие о нас, ... подобно сему тем же оком созерцаем и небесные сослужебные нам чины. Другим же оком созерцаем славу святого естества Божия, когда благоизволит Бог ввести нас в духовные таинства и в уме нашем

245 Цит. по: Бирюков Д. С. Свт. Григорий Палама... С. 464.

246 Бирюков Д. С. Свт. Григорий Палама... С. 465–466.

247 Бирюков Д. С. Свт. Григорий Палама... С. 466.



отверзет море веры»²⁴⁸. В другом месте, прп. Исаак говорит о трех познавательных силах, но при анализе становится ясно, что речь лишь о том, что сила, роднящая человека с миром, имеет две познавательные части: «Ибо есть три созерцания естеств, в которых ум возвышается, оказывает свою деятельность и обучается: два созерцания естеств сотворенных, разумных и неразумных, духовных и телесных, и еще — созерцание Святыя Троицы»²⁴⁹.

Таким образом созерцательный гнозис веры предполагает не столько рациональное знание о Боге, сколько опыт, духовный и нравственный, умение постигать Бога и через это соединяться с Ним. Иными словами, человек может осуществить свою природу только в Боге, человека делает таковым не его природа, она не завершена и находится в динамике становления. На уровне первого логоса нет того, что отделяло бы человека от животного мира. Центр человеческой природы в Боге. Только в реализации нашей природы в Боге, мы становимся подлинно людьми. Такое устремление и реализация в Боге есть обожение: «Итак, если умы сотворены, то всяко и движутся... от начала по причине сотворения, к концу же — по произволению ради благобытия. Ибо концом движения движимого является само благобытие в вечности, как и началом — бытие, каковое есть Бог... Если же разумное соответственно себе самому и движется разумно, то всяко и разумеваает... и вождедеет уразумеваемого... и претерпевает исступление (ἐκστασις) к вождедеваемому... и устремляется... и увеличивает силу движения... не останавливается пока не станет все во всем вождеделенном и не будет всем [им] объято, добровольно приемля по произволению спасительное определение, дабы все оно окачествовалось всем определяющим его»²⁵⁰.

Эти размышления составляют ядро византийского богословского мышления. В его глубине лежит иное интуитивное угадывание мира, иной пласт богословских чаяний. В византийской космологии значение тварного мира раскрывается не в его тленной природе, а в перспективе той цели, которая должна осуществиться в человеке — обожении.

248 *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирин. — Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. — 632 с. С. 355.

249 Там же. С. 319.

250 Там же. С. 62.



Мир, взятый сам по себе не самодостаточен и не устойчив, и устремлен к самораспаду, если его бытие исключить за грани Божества. Таким предстает тварный мир в мысли свт. Афанасия Великого. Вне контекста связи с Богом этот мир свт. Афанасием не осмысливается. Мир не просто есть, но он еще бытийствует в Боге. Только через причастность Логосу мир получает устойчивость в бытии, и даже в благобытии.

Отсюда в византийской космологии значение тварного мира раскрывается не в его тленной и текучей природе, а в перспективе той цели, которая должна осуществиться в человеке — обожении, вершины соединения этого мира с Богом.

Природа в этом взгляде перестает быть императивом для человека, мерой всех вещей, подлинным призывом к человеку становится повеление выйти за грани тварной природы к Богу, причем не просто в нравственном смысле, но и в смысле онтологическом, до приобщения граням Божественной природы.

В Восточной Церкви жажда преодоления граней своей природы, через общение с природой Божественной, становится основной чертой религиозных упований²⁵¹. Этим, конечно, не исключался идеал нравственного совершенства, но святость личности рассматривалась отчасти в качестве условия, отчасти в качестве результата преобразования Божественной благодатью самой природы человека.

Так как из всех частей мира только человек свободен; только он усилиями своей воли может уподоблять себя Богу и по мере этого уподобления воспринимать Его в себя все более и более. Здесь роль свободы приобретает исключительное значение не только по отношению к человеку, но и ко всему миру.

251 См. напр. статью И. В. Попова «Идея обожения в древневосточной церкви» в его сборнике — Попов И. В. Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. — 744 с.



РОЛЬ СВОБОДЫ В ПРАВОСЛАВНОМ ПОНИМАНИИ НРАВСТВЕННОСТИ

Значение свободы в нравственности выводится из общей восточной святоотеческой интуиции космоса как стройного миропорядка, отражения Божественной гармонии. Нравственность, здесь, отражает разумное бытие этого мира, для слепых стихий нет нравственных колебаний, разрушить город или сломать несколько деревьев. «Если бы он (человек) был сотворен подобно какой-нибудь из стихий...не получил бы награды достойной хотения, но был как бы орудием Создателя... Даже человек и не знал бы лучшего (т. е. большего чем природа — А.П.), не зная Виновника, а только то, для чего он существовал бы по природе» — считает свт. Мефодий Патарский²⁵².

Итак, человек в своем бытии не детерминирован природой. Но его свобода имеет глубокое нравственное значение, «поскольку от нас зависит больше любить Бога, то Господь научил достигать это подвигом...Иначе наше *доброе было бы неразумно* (выдел. мной — А.П.), если бы не было плодом упражнения» — пишет свт. Ириней. Конечная цель нравственной жизни и предназначение свободы — победа над оковами природы, поэтому она и выносится за грани природы «(Бог) милостиво дал нам добро и создал нас подобными Ему — свободными людьми; по Своему провидению Он знал слабость людей и имеющие произойти от нее последствия, а по Своей любви и могуществу Он победил сущность сотворенной природы. Надлежало, чтобы прежде явилась природа, а потом смертное было побеждено и поглощено бессмертием» — говорит свт. Ириней Лионский²⁵³.

Таким же образом, для прп. Максима, все творение имеет своим абсолютно свободным Началом Бога. Он влагает в этот мир принципы его бытия, движение, порядок и цель. Подобное осмысление творения находит отражение в восточной святоотеческой традиции в учении о логосности мира. Логосы — Божественные идеи о мире выступают как его подлинное содержание, сокрытая за завесой материальности перед чувственным познанием, но угадываемая в созерцании. Так что

252 *Мефодий Патарский, свт.* Ук. соч.

253 *Ириней Лионский, свт.* Против ересей... Кн. 2... С. 167.



если в созерцании утончить мир до его основ, то не останется ничего кроме логосов, материя и та в своей основе логосна.

Если по мнению свт. Афанасия Великого через причастность Богу в своих логосах мир удерживается на краю небытия от самораспада, то по мысли прп. Максима мир не только основан на логосах, но через них динамически устремлен к Логосу-Христу и в них призван достичь в Нем объединения. Весь мир в своих логосах устремлены к единому центру — Христу.

Согласно прп. Максиму существование неизбежно связано с движением (κίνησις). «Природная сила каждой твари, — пишет прп. Максим, — есть не что иное, как непрерывное движение от природы к действию»²⁵⁴. Это естественный закон (λογος φυσικος) тварного мира. Природное движение невозможно без причастия Логосу, таким образом, в восточном богословии исчезает автономия тварного организма западной схоластики. Это движение есть устремление и восхождение к Богу и, хотя оно собственно самому творению, но такая его природа предполагает божественную благодать, а не противопоставляется ей. Каждое творение имеет природу, возможность действовать и само действие. Эти общие моменты, а именно движение, цель и направление в бытии творения важно отметить, т.к. они имеют исключительное значение не только в космологии, но и антропологии, которые у прп. Максима тесно связаны.

В контексте вышеизложенного рассуждая о человеке прп. Максим использует известный святоотеческий символ «образа и подобия Божия» в человеке в схеме «происхождение — движение». Человек не просто получает бытие и образ, но цель устремления, развития вложенных задатков — подобие. Цель, заданная в природе, указывает, что ее движение не хаотично, но подчинено логосу. В разумной же природе достижение цели предполагает свободное движение к Богу. Из понятия человека как образа Божия прп. Максим выводит доказательство человеческой свободы: «Если человек есть образ божественного естества и если божественное естество свободно (αυτεξουσιος), то свободен и образ»²⁵⁵.

254 Цит. по: *Мейендорф Иоанн, протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М. 2000 С.152

255 Цит. по: *Мейендорф Иоанн, протопр.* Ук.соч. С. 154



Человек как разумная природа обладает естественной волей (φυσει θελητικός), которая есть природная свобода (η κατα φυσιν αυτεξουσιοτης), сообразная свободе божественной, и поэтому способна привести только к благу. Человеку было достаточно следовать заданности своей природы логосу бытия (λογος του ειναι), чтобы достичь предназначенного логоса благобытия (λογος του ευ ειναι). Это являлось свободным движением, но свободным не с точки зрения выбора между различными худшими или лучшими путями реализации своего предназначения, но свободное следование единственно истинному назначению.

Естественное движение человека к Богу имело значение не только по отношению к человеку, но и ко всему творению. Смысл движения, к которому Бог предназначил человеческую природу заключался в объединении всего творения и обожении его через любовь.

Таким образом, значение человека раскрывается прежде всего из того места, которое он занимает в структуре всего творения. При этом следует пояснить, что византийский богослов судит об идеальном бытии человека по восстановленному образу, явленному нам Христом, как его предвидела предвечная мысль Божества.

Помимо различия сущности и энергии как проявления сущности, прп. Максим проводит различие между понятиями «логос» и «тропос». «Природа не существует без движения» — утверждает прп. Максим Исповедник, но и энергия, как конкретное проявление природы, через ипостась получает качественную определенность, т. е. способ существования. Каждое творение содержит в себе предсуществующий естественный закон бытия (логос природы), а конкретное существование твари определяется только ее собственным способом существования (тропос υπαρξεως). К тропосу относится область нравственного бытия человека. Трагедия человека состоит в том, что после падения способ существования человека находится в противоречии с его природой (логосом).

Способ существования есть область личного самоопределения. Именно свобода самоопределения, обладать которой может только ипостась, повергла человека в падшее состояние, не будучи, однако, способной изменить ни природу саму по себе, ни ее изначальное единство.



Эта свобода внутреннего нравственного самоопределения в τροπος υπαρξεως сохраняется и после грехопадения, но становится связанной в области соответствия своему логосу с известными трудностями. Греховная порча ослабила силу человеческого произволения, наследственный грех находит себе опору в страстности плоти. Тленность плоти влечет к чувственным удовольствиям и побегу от страданий и служит плотскому самолюбию.

Бытие и вечное бытие зависит от Бога, но благобытие определяет сам человек. Оно предполагает участие нашей свободной воли — γυωμη и наше движение, т. е. личный или ипостасный выбор. Все движение бытия, к своей цели, благобытию, движется через разумную волю — γυωμη²⁵⁶.

Таким образом, γυωμη выступает здесь как разумный выбор, как целеполагание, который человек может сделать в рамках направленности своей природы, в Боге, либо вне Его и таким образом принести хаос в свою природу, когда ее естественным движениям полагаются иные цели. Адамов грех был катастрофой человеческой свободы, совершившей противоестественный выбор против своей природы, против ее движения к благобытию (ευ ειναι) посредством свободной воли.

Следствием греха стало осквернение произволом γυωμη естественной воли (движения) человека, которая до грехопадения могла желать только добра. У падшего человека гномическая воля, не зная истинного добра, выбирает, колеблется, мучается, т.к. ее решения принимаются вслепую. Прп. Максим характеризует эти порывы воли как род желания, направленного к тому, что является или представляется ей относительно добрым.

Γυωμη внутренне связана с ипостасью: грех всегда является личностным актом, который не разрушает природу как таковую. Грех пребывает на уровне γυωμη, личного выбора. Однако γυωμη является не столько потенциалом греха, сколько, и прежде всего, потенциалом обожения человека. В этом ее основное значение и ее возвышенная роль в составе человека и целей. Путь обожения человека и через него творения предполагает претворение нашей гномической воли

256 См. напр.: Прп. Максим Исповедник — Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневиц. М., 2010. — 488 с.



в «божественное и ангельское ὑψωσις». Этот выход за пределы природы происходит благодаря присутствию Св. Духа и усилиям самого человека. Таков восточный синергизм подвига человека и нисхождения Бога.

На основании этих рассуждений становится ясной структурная необходимость признания свободы и синергизма человеческой воли и божественного действия — благодати. Уподобление Богу — εὐ εἶναι предполагает сотрудничество благодати и человеческой свободы. Более того обоживание человека предполагает не только согласие самого человека, но и участие Божественной благодати, поскольку для этого в своей природе человек не может найти достаточных оснований.

Таким образом, познание нравственности есть познание собственного логоса в его природном движении к Богу. «Человек, — приводит учение прп. Максима Г. Каприев, — обладает природным влечением к Богу, и ум его способен постигать способы осуществления этого стремления. С этой точки зрения, цель разумного действия души — истинное познание»²⁵⁷.

Это стремление и его осознание, лежащее в основе нравственного чувства таким же образом определяется прп. Иоанном Дамаскиным в парадигме человеческой воли. Прп. Иоанн Дамаскин вслед за прп. Максимом Исповедником пишет: «Должно знать, что от природы всяена в душу та сила, которая стремится к тому, что согласно с природой, и которая сохраняет все то, что существенно находится в природе; сила, которая называется желанием (θέλησις). Ибо сущность стремится и к бытию, и к жизни, и к движению как относительно ума, так и чувства, желая себе свойственного ему — согласного с законами природы и полного бытия. А потому это естественное желание и определяют таким образом: желание есть как разумное, так и жизненное стремление, зависящее от одного того только, что — естественно. Поэтому желание [не иное что есть как] то самое естественное, и жизненное, и разумное стремление ко всему тому, чем обуславливается прочное состояние природы, — простая способность»²⁵⁸. Само простое устремление прп. Иоанн еще не относит к категории нравственного,

257 Каприев Г. Ук. соч. С. 159.

258 Иоанн Дамаскин, прп. Ук. соч. С. 219.



поскольку «стремление бессловесных существ, не будучи разумным, не называется желанием»²⁵⁹.

Моральное относится к сфере осознания этого движения и его принятия в акте личного воления. В этом смысле прп. Максим различает волю природную (θέλημα φυσικόν) и волю избирательную, индивидуальную — γνώμη. Один из ведущих современных исследователей творчества прп. Максима Исповедника, В. В. Петров суммирует его учение о природной воле: «общей для всех людей, как вида. Она определяется как стремление разумной сущности к тому, что сообразно ее естеству. В своем первоначальном состоянии, не затронутом грехопадением, природная воля человека «движется» сообразно логосу человеческой сущности и природы»²⁶⁰. При этом природное воление будет общим для всех людей и будет служить объединяющим началом.

Однако природная воля, как единственный субъект волевого акта природы есть состояние до грехопадения. В состоянии до грехопадения природная воля в соответствии с логосом природы была направлена к благу, не желая ничего иного, это естественное стремление хотя и задавалось природой, было свободным и самовластным.

В свободе принятия природного стремления как собственного заключалась суть данных в Раю заповедей, поскольку заповеди адресуются индивидууму, а не природе. В этом заключалось присущее индивидууму воление определенным образом. До грехопадения тропос употребления воли совпадал с природным движением воли и собственное хотение, идущее вопреки логосу природы, не отделял человека от других людей и Бога. Это индивидуальное воление — γνώμη.

Важным значением здесь обладает свобода человека, как самовластное обладание своей волей. Прп. Иоанн Дамаскин в качестве сравнения приводит природную волю животных: «В бессловесных, конечно, существах возникает стремление к чему-либо и тотчас — возбуждение к действию. Ибо стремление бессловесных существ неразумно, и они против воли увлекаются естественным стремлением;

259 Там же.

260 Петров В. В. ARIST. NICOM. ETHIC. III 4, ппВ4–7, ппВ22 как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волении и волевом акте // ΣΧΟΛΗ (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. Т. II. Вып. 2. 2017. С. 393–404. С. 394.



посему стремление неразумных существ не называется ни волею (θέλησις), ни актом воли (βούλησις). Ибо θέλησις (воля, желание) есть разумное и свободное естественное стремление; а в людях, которые одарены разумом, естественное стремление скорее ведется, нежели ведет. Ибо оно возбуждается независимо и через посредство разума, так как познавательные и жизненные способности соединены в нем [т. е. человеке]. Итак, он свободно стремится, и свободно желает, и свободно исследует, и рассматривает, и свободно совещается, и свободно решает, и свободно настраивается, и свободно предпочтительно избирает, и свободно устремляется, и свободно поступает в тех делах, которые согласны с природою»²⁶¹.

Здесь раскрывается то значение ипостаси, которое определяется ко времени прп. Максима, ипостаси как реализации сущности в бытии, ипостась выступает как осуществление Божественного замысла, логоса природы: «Пусть вас не потрясает сказанное. Ибо я говорю не об отмене самовластия, но скорее о расположении согласно природе, твердом и непреложном, то есть о сознательной уступке (ἐκχώρησιν ὑνωσικῆν), дабы откуда имеем мы бытие, оттуда же желали бы получать и движение»²⁶². Ипостась определяет то, как реализуется природа. В природе неразумной и лишенной свободы, реализация природы обусловлена логосом. Природе определяет прп. Максим свойственно желать того, что заложено в ее логосе. Но в разумной природе, ее осуществлении в ипостаси, человек свободно обладает ее логосом, так, что, по словам прп. Максима, может упустить собственный логос, двигаясь «в противоречии с [этим] логосом к несуществующим [целям]»²⁶³.

Таким образом, именно свобода, обладать которой может только ипостась разумной природы, определила нынешнее падшее состояние

261 *Иоанн Дамаскин, прп.* Ук. соч. С. 220–221.

262 *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Р. В. Яшунского). — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с. 2006 С. 63.

263 *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / Прп. Максим Исповедник; Изд. подгот. Г. И. Беневич и Д. А. Черноглазов; [Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова]; Российская акад. гос. службы при Президенте Российской Федерации (каф. государственно-конфессиональных отношений) [и др.]. — М.; Святая гора Афон: Никея, 2010. — 483 с. С. 181.



человека, которое прп. Иоанн Дамаскин определяет, как ослабление природного движения, что, впрочем, не означает ни изменения логоса природы, ни его природных устремлений.

Следствием греха становится произвол гноми по отношению к естественным движениям природы, устремленных к благу. Помрачение ума выражается в том, что гноми не осознает свое истинное благо и колеблется в выборе, который прп. Максим определяет, как «род желания, направленного к тому, что является или представляется ей относительно добрым»²⁶⁴, т. е. ошибочно представляется ей для себя благом.

Таким образом, мы видим, что в богословии прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина природа остается неповрежденной, грех реализуется на уровне ипостаси, фисис здесь противопоставляется гноми. Логос природы не утрачивает добрых начал. Грех, как и добродетель реализуется в ипостаси, в первом случае как борьба с позывами к благу собственной природы, во втором, как согласие с ними и их реализация в своей ипостаси.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современное общество, критикуя идею двойных стандартов в жизни, проецирует очевидный запрос на универсальность норм нравственности. Такой же запрос мы наблюдаем и в лагере философов-этиков, которые стремятся разработать концепцию универсальной этики. Даже в самом этом стремлении к универсальности морали современные философы видят доказательство ее объективной природы. Проведенный исторический анализ показывает наличие интуиции универсальности моральных норм в различных культурах (шумерская концепция «Ме», древнеегипетская «Маат»), что также свидетельствует о глубинной потребности человека в универсальной морали.

В то же время проблема универсальности морали остается одной из самых острых в современной этике. Попытки выработать в различных этических системах единый всеобщий принцип, который

264 Цит. по: Пешков А. А. Парадигма свободы в христианстве: Восток и Запад // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. № 4 (25). С.66–84. С. 80.



можно было бы положить в основу морали, указывают целеполагающим мотивом наших действий либо личный эгоизм, либо эгоизм коллективный (теория общественного договора). Но такие подходы не дают создать основу для единого ценностного пространства в этике. Не отвечают принципу универсальности и этические системы, построенные на деонтологии. Деонтологическая этика подвергается критике за формализм и неспособность решать современные моральные дилеммы, а идеалистическая этика — за отрыв от реальности. Отсюда большинство современных исследователей склоняются к идее партикулярности морали и невозможности доказать абсолютный характер нравственных норм.

Не находим мы решения и в опыте изучения «Нравственного богословия» в России, которое должно было выработать устойчивое определение христианской нравственности и её метафизического основания, основываясь на более чем двух тысячелетнем опыте святоотеческой мысли. Попытки в отечественном нравственном богословии выстроить универсальность морали на деонтологической основе заповедей показали свою несостоятельность. Системный кризис наблюдается и в католическом нравственном богословии, которое на тех же основаниях критикуется за формализм и неспособность реагировать на вызовы современности.

В то же время обращение к опыту святоотеческой мысли в трудах прп. Максима Исповедника позволяет определить концепцию христианской нравственности. В его оригинальном богословии основы нравственной метафизики закладываются в идее правильного движения природы. Согласно этому учению нравственное чувство возникает как осознание и переживание совпадения/не совпадения своего морального выбора направлению движения собственной природы. Критерием же правильности движения выступает Бог, как конечная цель движения.

В таком подходе мораль не сводится к логическим формулам — она есть природное устремление к Божественному, где моральные нормы выступают как рефлексия, осмысление этого природного движения. Важным фактором на пути усвоения морального становится свобода самоопределения человека. На этом пути человек призван осознать свою природную устремленность к Богу. Псевдо-Дионисий Ареопагит указывает, что это врождённое влечение к Богу, воспринимается человеком



как стремление к «благу». Человек должен добровольно принять эту заложенную в самой его природе устремленность к Богу и действовать согласно своей богоустремлённой природе, а не вопреки ей.

В самоопределении по отношению к благовому устремлению своей природы человек еще не достигает цели христианской морали. Необходимо учитывать динамичный характер человеческой природы, предполагающей становление. Нравственность в свете христианской антропологии предполагает не только осознание нравственного, но и становление в нем, т. е. нравственное взросление, предполагающее развитие навыков нравственного мышления, осознанного морального выбора и умения самостоятельно принимать нравственные и ответственные решения.

При этом следует учитывать, что нравственное познание носит двуединный характер, предполагающее с одной стороны объективное движение природы к Богу, а с другой стороны субъективный опыт прочтения, уникального восприятия этого движения, что неизбежно может привести к партикулярности прочтения. Таким образом, с одной стороны будет присутствовать универсальное начало морального — объективный характер движения природы, общий для всех, а с другой стороны возможны искажения в его восприятии, что не отрицает самой его универсальности.

При этом возможна критика, что универсальное невозможно всем одинаково познавать, либо его условно всеобщее прочтение будет иметь договорной характер. Однако универсальное прочтение морали возможно в опыте жизни Церкви.

Как уже было сказано, целью нравственного богословия и христианской морали является необходимость нравственного взросления, осознанного выбора которое предполагает приобретение нравственного мышления, а также свободу, принимать моральные решения. В этом смысле Церковь, хранящая живое Предание и выраженное в нем Писание, не может заменить христианину выполнение его задачи. Она выступает в роли помощницы, как несомненный авторитет и источник живого осмысления нравственного творчества, понимания и толкования нравственного опыта. В этом смысле Декалог, а в более широком охвате нравственное учение Священного Писания и отцов Церкви выступают как фиксация нравственного опыта, а не его источник.



Можно в определенном смысле сравнить нравственные заповеди, данные в Писании, с авторитетными исследованиями в научной области, на которые опирается вся мировая наука. Таким образом, заповеди в Писании выступают как это несомненный авторитет в вопросах нравственности как их правильное истолкование и понимание, и сохраняют свое непреходящее значение.

В качестве исторической параллели и примера можно привести концепцию Богопознания, выработанную святителем Василием Великим и его братом святителем Григорием Нисским в 4 веке.

Они различали опыт непосредственного Богообщения и его фиксацию в последующих понятиях и точных формулах, что, впоследствии, составляет сокровищницу церковного Предания. Также свт. Григорий Нисский указывал на то, что Богопознание не является актом рационального постижения. Оно есть путь бесконечного погружения в Бога, предполагающее прежде всего личную вовлеченность, где познающий возрастает в Познаваемом. Также и нравственность с одной стороны обозначает внутренний опыт постижения предустановленного Богом порядка движения природы для мира разумного, а с другой — выражение этого опыта в нравственном учении. Следует учитывать и тот факт, что Каппадокийцы хотя признавали значимость как первого, так и второго уровней Богопознания, но все же утверждали необходимость стремиться к личному опыту Богообщения, в котором должен оживиться воспринятый через ознакомление с Преданием опыт.

Как Богопознание есть путь опытного постижения и возрастания, таким же образом и нравственный путь христианина не сводим только к моральным поступкам. Конечно преподобный Максим Исповедник не отрицает моральной значимости уставной нравственности, но лишь предупреждает о ее недостаточности для духовного роста: «Исполняющий закон своей жизнью и своим поведением приводит в бездействие только одни дурные наклонности, принося в жертву Богу действие неразумных страстей. И вследствие его духовной незрелости ему для спасения достаточно и такого образа [жизни]»²⁶⁵. Прп. Максим, ссылаясь на слова апостола, учит об упразднении такого

265 *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия \\\



пути как несовершенного: «Ибо Апостол говорит: Закон ничего не довел до совершенства (Евр. 7:19)»²⁶⁶.

Отсюда можно сделать вывод, что внешние, уставные нормативы нравственной жизни не самодостаточны. Они предполагают и обязывают внутренне наполнять их духовной мыслью и жизнью, которая и является их главной целью и оправданием. Нам предстоит богословски возрастать, т. е. размышлять о Боге и учиться этому опыту мысли у священнописателей и отцов Церкви. Бог ждет от нас, что мы духовно и морально повзрослеем и будем с духовной зрелостью, к которой призваны, с рассуждением и ответственностью принимать решения. Таков путь христианина возрастающего в меру возраста Христова.

Показателем гностического характера нравственности можно указать феномен совести. Сама этимология «совести» несет в себе это значение. Слово «совесть» происходит от церковно-славянского «сѣвѣсть», которое построено как калька от греческих слов $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ («совесть, сознание») и $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ («совесть, сознание, совместное знание»). В художественной литературе и в жизненном опыте совесть часто выступает оппонентом собственным убеждениям. Прекрасную иллюстрацию этого дает Ф. М. Достоевский в романе «Преступление наказание», где главный герой романа несмотря на собственную убежденность, полное идейно-рациональное обоснование своих поступков, вдруг испытывает жесточайший внутренний кризис, который оказывается несовпадением его идей осознанному им логосу. Муки совести здесь можно представить, как неумолимую логику гнозиса — внутреннего знания, которое подобно математической истине $2 \times 2 = 4$, не поддается отрицанию. И в математическом, и в нравственном гнозисе выступает та же сила, которая чаще всего заставляет признать, что если $2 \times 2 = 3$, то это ошибка, и которая выявляет несоответствие между действительным состоянием души и её богоустремлённой природой.

Впрочем, это не отрицает и «логической» нечувствительности в морали — неспособности распознать нравственную истину из-за отсутствия опыта и навыка морального мышления, аналогично неумению дошкольников решать простейшие задачи.

В то же время, сопоставляя нравственность с рациональным мышлением (логикой и математикой), возникает вопрос — почему

266 Там же.



нравственное сознание не обладает таким же очевидным характером как математические примеры, логика решений которых будет универсальна для всех времен и всех народов, вне зависимости от культурных и иных различий?

Ответ кроется в роли ипостаси, ипостасного становления человека, и в значении свободы в этом процессе. Начало понимания этого находится у прп. Максима Исповедника, который переносит логический центр с природы на ипостась, где ипостась обладает природой и реализует, во-осуществляет ее в себе. Перед человеком также стоит задача обладать собственной природой, благодаря способности автономного самоопределения (автекстусии) по отношению к ней, ее способу осуществления (тропос тис ипарксеос). Это коренное основание свободы вне которого невозможно осуществление миссии человека по отношению к самому себе — усвоения собственного логоса: «Ведь он приходит в бытие в Боге {95} посредством внимания (поскольку не испортил [свой] предсуществующий в Боге логос бытия {96}); и движется в Боге соответственно предсуществующему в Боге логосу благобытия (поскольку приводится в действие посредством добродетелей); и живет в Боге соответственно предсуществующему в Боге логосу приснобытия {97}. А кто, упустив собственное начало, — [хотя] бывает частицей Бога {105б} за счет логоса добродетели {105в}, существующего в Нем {106}, — по следующей [из сказанного] причине {107} несетя в противоречии с [этим] логосом {107а} к несуществующему {108}, справедливо называется стекшим свыше, как подвигнутый не к собственному началу и причине, в соответствии с которой, и в зависимости от которой, и за счет которой пришел в бытие; и пребывает в безостановочном {108а} кружении и жуткой неустроенности души и тела, [своим] вольным склонением к худшему принеся себе неудачу в достижении [этой] неблуждающей и неизменно [к нему] относящейся причины»²⁶⁷.

Как утверждает К. Х. Панайотис: «Все разумные существа были сотворены по образу Бога, что и принадлежит их природе. Два другие свойства, добро и премудрость, были сообщены гномическому качеству (свободе выбора) сотворенных существ, т. е. их энергии. Разумные

267 *Максим Исповедник, прп.* Прп. Максим исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / [Сост.: Г. И. Беневиц, А. М. Шуфрин]. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та: Русская Христианская гуманитарная акад., 2007. — 560. С. 265.



существа не наделяются этими свойствами автоматически при их создании, но обретают их через свое свободное действие. Это — составные части Божественного подобия, стяжаемые только через благодать. Подобие связано с личностной свободой и, следовательно, составляет принадлежность категории лица (личности). Лицо не является чем-то заранее завершённым. Скорее, лицо формируется посредством напряженной борьбы, стремясь к возвышению своей природы или даже к ее преображению. Для человека формировать свое лицо означает преобразовывать свое движение в энергию, свою естественную волю в гномическую, и свой образ в Божественное подобие. Это означает быть вознесенным до уровня Бога и общаться с Ним лицом к лицу»²⁶⁸.

Отсюда хотя законы рационального мышления, как и физические законы, детерминированы, нравственное становление предполагает свободный выбор, поэтому не может быть сведено к автоматическому исполнению установленных норм. Этот путь принятия Бога человек должен пройти самостоятельно. Как отмечает В. А. Карпунин, именно поэтому Бог не доказуем логически — иначе это ограничило бы человеческую свободу принять или отвергнуть Его²⁶⁹.

Таким образом, нравственная жизнь есть проявление духовного взросления и становления личности в процессе принятия собственного логоса. Этот процесс требует возрастания, постепенного внутреннего преображения и не допускает «силового» принуждения к морали.

Впрочем, при этом нравственные законы не перестают быть законами. Причинно-следственная связь здесь проявляется в иной, но не менее очевидной форме по сравнению с законами физического мира. Нарушение нравственных законов проявляется не в мгновенной каре, а во внутренней неудовлетворённости, являющейся следствием разлада между действительным состоянием души и её природным устремлением к благу. Внутреннем борении и самообмане. Иными словами, грех требует постоянного внутреннего напряжения и энергии в борьбе с собственным логосом, истачивающим силы носителя

268 *Панайотис К. Христу. Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2002. Т. 7. Вып. 1. С. 11–24.*

269 *Карпунин В. А. Логика и богословие.*



греха, приносящим усталость, а не мир и покой, даже при насыщении своих страстей.

Таким образом, задача человека — не просто избегать зла, но активно творить добро, следуя внутреннему закону своей богоустремлённой природы и свободно принимая нравственные решения в свете христианского учения. Поэтому прп. Иоанн Дамаскин аскезой назвал возвращение от того, что противоречит природе, к тому, что ей присуще: «Покаяние есть возвращение (ἐπίνοδος) от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой, и от диавола к Богу с помощью подвижнической жизни и трудов (δι' ἀσκήσεως καὶ πόνων).²⁷⁰

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Августин Иппонийский, свт.* О книге Бытия буквально // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-knige-bytija/9
2. *Акимов В. В.* Учение о логосе в античной философии и христианском откровении // Международные Кирилло-Мефоевские чтения. Минск, 2009. — С. 156. — 167.
3. *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М., 1976.
4. *Бадж У.* Египетская религия. Египетская магия. М. 1996.
5. *Бальтазар Г. У.* Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: Издательский дом «Познание», 2021. — с. 320.
6. *Бирюков Д. С.* Св. Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; Сост. Г. И. Беневич. — М., СПб.: Изд. «Никея», РХГА, 2009. / Том. 2. — 748 с. С. 464.
7. *Бронзов А. А.* Протопресвитер Иоанн Л. Янышев. СПб., 1911.
8. *Бхагавадгита.* Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. — М.: «Восточная литература» РАН, 1999. — 256 с.
9. *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.
10. *Власов Д. В.* Рациональное и понятийное мышление в философии науки XX в // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. № 2. 2009.
11. *Георгий (Тертышников), иером.* Памяти еп. Феофана Затворника // ЖМП. № 3, 1979.

²⁷⁰ *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания; Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. — М.: Индрик, 2002. — 414 с. С. 232.



12. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М. 2002 г.
13. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / свт. Григорий Нисский; [пер. с древнегреч.: А. Десницкого при участии О. Титовой и И. Пролыгиной]. — [Изд. 2-е]. — М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2009. — 108, [2] с.
14. *Григорий Нисский, свт.* Творения святого Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861–1871. / Ч. 4: [Большое огласительное слово]. — 1862. — [1], 399 с / О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. 201–326 с.
15. *Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломона // https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/
16. *Гусейнов А. А.* Без этики нет философии (Ответы на вопросы журнала «Логос») // Логос. 2008. № 1. С. 239–262.
17. *Гусейнов А. А.* Что я понимаю под негативной этикой? // ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. сер. 7. Философия. 2009. № 6. С. 3–21. С. 3.
18. *Добротолюбие.* Т. 1. Загорск, 1992.
19. *Домусчи С. А., свящ.* Нравственное богословие // Православная энциклопедия. Т. 52. С. 132–137.
20. *Домусчи С. А., свящ.* Нравственное богословие в духовной школе // https://uchkom.info/publikatsii/pravstvennoe-bogoslovie-v-dukhovnoy-shkole-18623/#_ftn3
21. *Евдокимов П.* Православие. М. 2002.
22. *Емельянов В. В.* Ритуал в Древней Месопотамии. СПб. 2003 сс. 213–217
23. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. [Вступ. ст. А. И. Сидорова]. — М.: Мартис, 1996. — 219 с.
24. *Ерофеева К. Л., Зеленцова М. Г.* Этический универсализм в философии морали: динамика общечеловеческого // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2023. Вып. 2. С. 163–173.
25. *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. СПб. 1907.
26. *Зубов А. В.* Этика в религии Древнего Египта. Категория Маат // https://abzubov.com/new_course/lecture_039
27. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Т. II. Творения в 5-ти тт.
28. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. В 2-х тт. Т. 1. М. 1993.
29. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. — М.: Индрик, 2002. — 414 с.
30. *Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп.* Апокалипсис мелкого греха. СПб. 1997.



31. *Иринеи Лионский, свт.* Творения. Т. 2. М. Паломник. 1996г. 640 с. С. 167.
32. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирин. — Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. — 632 с.
33. *Иустин Философ, св.* Творения. М.: Изд-во Паломник: Благовест, 1995. — 484 с. С. 77.
34. *Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. — 701 с. С. 119.
35. *Карпунин В. А.* Логика и богословие. СПб.: Христиан. о-во «Библия для всех», 2002. — 408 с.
36. *Кашников Б. Н.* О характере морального просвещения России и его отношении к просвещению Европы // Мораль в современном мире и проблемы российской этики / Под ред. Б. И. Пружинина. М.; СПб.: ЦГИ «Принт», 2017. — 143–160 с.
37. Книги мертвых. Сост. Илья Стогов. СПб. Амфора 2001г.
38. *Копейкин К., прот.* Апологетика // <https://sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/koreikin-apologetika.pdf?ysclid=mfleuonqai842774395>
39. *Корытко О, прот.* Homo religiosus: на путях поиска истины: Авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. — 831 с.
40. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебник / прот. Вадим Леонов. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2016. — 456 с.
41. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1994.
42. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.1991.
43. *Лурье В. М.* Частица Божества в «кале тинном» // https://credo.press/226097/?fbclid=IwARoA3zd731ywYX2DAL4VOMLjSxwhGoDEI_FVKorGCiI9FXoGsr0LjTibfTc
44. *Маковельский А.* Досократики. Мн.: Харвест, 1999. — 784 с.
45. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). Перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020. — 992 с.
46. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Пер. с греч., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. — 2-е изд., испр., доп. Москва: Сибирская Благовонница, 2021. — 975 с.
47. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / Прп. Максим Исповедник; Изд. подгот. Г. И. Беневич и Д. А. Черноглазов; [Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова]; Российская акад. гос. службы при Президенте



Российской Федерации (каф. государственно-конфессиональных отношений) [и др.]. — М.; Святая гора Афон: Никея, 2010. — 483 с.

48. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Р. В. Яшунского). — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с.
49. *Максим Исповедник, прп.* Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / [Сост.: Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин]. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та: Русская Христианская гуманитарная акад., 2007. — 560.
50. *Мартинетти Дж.* Человек, Бог, Вселенная (основания для веры сегодня). М. 2001.
51. *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Киев: Общество любителей православной литературы, 2009. 326 с.
52. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М. 2000 С.152
53. *Михеева И. Н.* Грех // Этика. Энциклопедический словарь. М. 2001.
54. *Муретов М.* Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
55. *Нефедов Г., прот.* Основы христианской нравственности. М. 2006 г.
56. *Осипов А. А.* Путь разума в поисках истины. М. 1999 С. 224
57. *Очерки истории Санкт-Петербургской епархии.* СПб 1994 С. 186
58. *Павел (Попадопулос), архим.* Часто причащается и избивает жену. Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/chasto-prichashhaetsya-i-izbivaet-zhenu/>
59. *Панайотис К.* Христу. Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2002. Т. 7. Вып. 1. С. 11–24.
60. *Панайотис Н.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер с англ. Н. Б. Ларионова. — М.: Никея, 2011. -304 с. С. 271
61. *Петров В. В.* ARIST. NICOM. ETHIC. III 4, III B4–7, III B22 как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волении и волевом акте // СХОЛН (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. Т. II. Вып. 2. 2017. С. 393–404.
62. *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. — 200 с.



63. *Пешков А. А.* Богопознание и образование как христианский путь в сочинениях церковных писателей I–II вв // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. № 1 (22). 104–120.
64. *Пешков А. А.* Быть человеком // *Дамаскин*. № 3 (67). Н. Новгород, 2024. С. 24–47.
65. *Пешков А. А.* Парадигма свободы в христианстве: Восток и Запад // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. № 4 (25). С. 66–84.
66. *Пешков А. А.* Понятие о грехе // *Философско-богословские этюды: избранные темы: [сборник статей]*. — Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2018. С. 123–141.
67. *Пешков А. А.* Преподавание Нравственного богословия в России: история и современность // Труды Нижегородской духовной семинарии: сборник работ преподавателей и студентов. — Н. Новгород, 2007. Вып. 5. С. 35–50.
68. *Пешков А. А.* Христианское понимание греха // Труды Нижегородской духовной семинарии. № 7. 2009. С. 311–325.
69. *Пешков А. А.* Христианское понимание греха // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2009. № 7.
70. *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. М. 1994 г.
71. *Платон.* Избранные диалоги. М., 2002.
72. *Полохов Д., прот.* Нравственность в православной традиции. Саратовская православная духовная семинария. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2024. — 438 с.
73. *Полохов Д., свящ.* Понимание нравственного богословия // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. 4: К 180-летию духовной школы. 2010. С. 110–158.
74. *Попова И. В.* «Идея обожения в древневосточной церкви» в его сборнике — *Попов И. В.* Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. — 744 с.
75. Православие и нравственность Текст: материалы Межрегиональной научно-практической конференции, проведенной общественной организацией «Собор православной интеллигенции» во имя Святого преподобного Серафима Вырицкого, 17–19 февраля 2006 года / [отв. ред. А. Н. Швечиков] СПб.: СПГУТД, 2006. — 321 с.
76. Преподобный Феофан как писатель и богослов // *Церковный Вестник* 1894.
77. *Прокофьев А. В.* Объективность и универсальность морали: проблема соотношения // *Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология*. 2019. № 47. С. 70–78.



78. Ранне А., *прот.* Нравственное богословие: курс лекций. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019–168 с.
79. Ригведа. В 3 тт / пер. Т. Я. Елизаренковой. Т. 2. М.: Наука, 1989–1999.
80. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. — 1008 с.
81. Сахарчук М., *прот.* Протопресвитер И. Л. Янышев и его система по нравственному богословию. Курс. Соч. Новороссийск 1962 г.
82. Свешников В., *прот.* Очерки христианской этики. Изд. 2-е. М. 2001.
83. Семен Франк. Реальность и человек. СПб. 1997.
84. Сидоров А. И. Комментарии к введению // Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Пер. с греч., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. — 2-е изд., испр., доп. Москва: Сибирская Благовонница, 2021. — 975 с.
85. Сидорова С. В. Очерки православной нравственности: [в 3 ч.] / Основные понятия православной нравственности. Ч. I. М.: Паломник, 2015. — 254 с.
86. Смирнов П. А. Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского. Шацк, 1905.
87. Станкевич Л. П., Полякова И. П. Абсолютный и относительный характер моральных ценностей. Проблема обоснования морали // Философия и общество. № 2, апрель — июнь. 2011. С. 125–137.
88. Стеллецкий Н., *проф.-прот.* Опыт Нравственного православного богословия в апологетическом освещении в 3-х тт. Харьков 1914 Т. I, С. XV–XVI
89. Стефан (Архангельский), *еп.* К вопросу о системе православного христианского нравоучения. Могилев на Днестре, 1910.
90. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М. 1999.
91. Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист // Богословский Вестник. 1910 г., сентябрь, Т. 3.
92. Татиан Асириец. Речь против эллинов // <https://predanie.ru/book/69487-tatian-rech-protiv-ellinov/>
93. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. — 256 с.
94. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. 1994.
95. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. — М., 2000. — 656 с.
96. Углева А. В. Изломанные грани этического универсализма. Комментарий к книге «Универсальность в морали» // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 2. С. 122–147.



97. Упанишады [Текст]: [в 3 кн.] / пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина; [отв. ред. Т. Я. Елизаренкова]. Кн. 1. М.: Ладомир: Наука, 1991–1992, 1992. — 255 с.
98. *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день. М. 1881.
99. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М. 1895.
100. *Феофан Затворник, свт.* Письма к разным лицам. М. 1892.
101. *Филимонов Э. Г.* Грех // *Философский словарь*. Под ред. И. Т. Флорова. М. 2001.
102. *Филон Александрийский.* Толкование Ветхого Завета. М., 2000.
103. *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. Париж 1937 г.
104. *Фокин А. Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // *Богословский вестник*. 2016. Т. 22–23. № 3–4. С. 102–130.
105. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. — 576 с.
106. *Хабдаева А. К.* История развития взаимоотношений буддизма и даосизма // *ВЕСТНИК БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА*. 2012. С. 148–154. С. 150.
107. *Циглер Й.* Нравственное богословие // *Символ*. № 38. Декабрь. 1997. С. 7–83.
108. Циркуляр по Духовно-учебному ведомству / *Церковные Ведомости*, издаваемые при Святейшем правительствующем Синоде. СПб. 1891 № 22.
109. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М., 1999.
110. *Шаргунов Александр, прот.* Луч света и целомудрия // *Христианство и мир*. Самара 2001 С.39 (ее. 33–40)
111. *Шаргунов Александр, прот.* Новые мученики Российские и чистота Православия // *Христианство и мир*. Самара 2001 С. 35
112. *Шиманский Г. И.* Нравственное богословие. Киев: О-во любителей православной лит. Изд. им. Свт. Льва, папы Римского, 2010. — 670 с.
113. *Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. М. 2000.- 496 с.
114. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., Критерион, 2002. — 512 с.
115. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001. — 464 с.
116. *Morenz S.* Egyptian Religion. — Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.



Учредитель:
Духовная образовательная организация высшего образования
«Нижегородская духовная семинария Нижегородской епархии
Русской Православной Церкви»

Труды Нижегородской духовной семинарии

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019. Зарегистрировавший орган — Управление Федеральной
службы по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций

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

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р25-519-0443
Выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:
Нижегородская духовная семинария,
603001, Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5

Главный редактор: митрополит Нижегородский и Арзамасский
Георгий (Василий Тимофеевич Данилов), кандидат богословия

Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 8.12.2025. Дата выхода 17.12.2025.
Формат 70x100/16 Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 16. Усл. печ. л. 20,8
Цена свободная

Печать: типография «Ридо».
603074, Нижний Новгород, ул. Шалапина, д. 2а
Заказ №1866 Тираж 100 экз.

