



---

---

ТРУДЫ  
Нижегородской  
духовной семинарии

---

---

1 (22) 2024



Рекомендовано к публикации  
Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р24-407-0176

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



Труды  
Нижегородской  
духовной  
семинарии

1 (22) 2024

УДК 23  
ББК 86.37я4  
Т78

12+

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, ректор Нижегородской  
духовной семинарии.

*Л. Е. Шапошников* — доктор философских наук, профессор, Нижегородский  
государственный педагогический университет им. К. Минина; *О. В. Париллов* —  
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. Строгоцкий* — 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;  
*А. В. Дьяконов* — кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария.

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. — № 1 (22). 192 с.

ISSN 2686-8857

© Нижегородская духовная семинария, 2024

© Типография «Ридо», 2024



---

**Научно-богословские  
статьи и доклады**





БОГОСЛОВИЕ

УДК 271

Иерей Дионисий Красноперов (Денис Викторович Красноперов),  
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

## Исихазм как политический феномен XIV века: Русь и Византия



*Аннотация:* В представленной статье предполагается рассмотрение исихазма как политического феномена XIV столетия, предопределившего дальнейшие взаимоотношения между Византийской империей и Древней Русью. Дается анализ «политического исихазма» как совокупности социокультурных и политических идей, заимствованных из Византийской традиции и перенесенных на славянскую почву. В заключении отмечается, что Константинопольские патриархи



после исихастских споров утверждали свою власть, опираясь на законодательство, раскрывающее имперскую идеологию. Это сыграло существенную роль в сохранении административной целостности Русской Православной Церкви, а также оказало решающее влияние на активное распространение Византийских православных традиций в северо-восточных областях Древнерусского государства.

*Ключевые слова:* исихазм, Русь, Византия, политика, Русская Православная Церковь, император, патриарх, политический исихазм.

Priest Dionysius Krasnoperov, teacher of liturgics, master of theology Nizhny Novgorod Theological Seminary  
603001 Pokhvalinskiy sezd, 5, Nizhny Novgorod, Russia.

## Hesychasm as a Political Phenomenon of the XIV Century: Russia and Byzantium

*For citation:* Krasnoperov D., ier. Hesychasm as a Political Phenomenon of the XIV Century: Russia and Byzantium // Church historian. — M., 2022.

*Abstract:* This article assumes the consideration of hesychasm as a political phenomenon of the XIV century, which predetermined the further relationship between the Byzantine Empire and Ancient Russia. The analysis of “political hesychasm” as a set of socio-cultural and political ideas borrowed from the Byzantine tradition and transferred to the Slavic soil is given. In conclusion, it is noted that the patriarchs of Constantinople, after Hesychast disputes, asserted their power, relying on legislation that revealed the imperial ideology. This played a significant role in preserving the administrative integrity of the Russian Orthodox Church, and also



had a decisive influence on the active spread of Byzantine Orthodox traditions in the northeastern regions of the Old Russian state.

*Keywords:* hesychasm, Russia, Byzantium, politics, Russian Orthodox Church, emperor, patriarch, political hesychasm.

Трудно отрицать фактор влияния той или иной идеологии или мировоззрения на политический контекст конкретного общества, народа, цивилизации. Для Древней Руси этим фактором стал исихазм. Исихастская традиция, унаследованная из Византии, стала не только одной из специфических богословских концепций и аскетических практик, но и фактором, предопределившим политический вектор развития как Византии, так и Древней Руси. В XIV веке в Византийской империи произошли исихастские споры, которые, по справедливому замечанию А. М. Величко «отодвинули гибель величественной Византии почти на столетие»<sup>1</sup>. Протопресв. Иоанн Мейендорф характеризует данные споры как следствие «общего кризиса цивилизации»<sup>2</sup>. Так или иначе, итоги данных споров оказали особое влияние не только на церковные, но и на политические взаимоотношения Руси и Византии в дальнейшем. В этот сложный культурно-исторический период Византийская христианская традиция обозначила славянам уникальное направление аскетической традиции исихазма.

Перед тем как обозначить влияние исихазма на политический контекст взаимоотношений Византии и Руси, необходимо уточнить, что подразумевается под этим понятием. Исихастами именовали первых представителей Египетского монашества, которые вели отшельнический образ жизни. Под «исихазмом» понимается также особая практика использования дыхания для концентрации на «умной молитве». Эта традиция получила свое активное развитие в Византийской империи благодаря деятельности свт. Григория Паламы (1296–1359), в частности, его споре с Варлаамом Калабрийским (1290–1348). К исихастским спорам, продолжавшимся несколько десятилетий и организовавшим специальные Соборы 1341, 1347 и 1351 гг., были причастны не только представители православного монашества и интеллигенции, но и представители



политических элит, в том числе и сам император. Такие представители императорской власти как Андроник III, Иоанн VI, Анна Савойская, Иоанн V были непосредственным образом вовлечены в исихастский спор. Этот фактор сыграл решающую роль в триумфе партии исихастов над их оппонентами. Таким образом, феномен «исихазма» приобрел не только богословско-аскетическое, но и политическое измерение, а после победы исихастской партии фигура свт. Григория Паламы стала символизировать Спасителя Византийского христианства и Византийской империи<sup>2</sup>.

Победа монахов-исихастов во время споров дала очередной толчок к развитию церковно-политических связей основными проводниками которых были монастыри. Исихастская традиция получила свое активное развитие в Древней Руси, преимущественно же среди представителей отечественного монашества: прп. Сергия Радонежского (ок. 1315–1392), прп. Нила Сорского (1433–1508), Паисия Величковского (1722–1794), Серафима Саровского (1760–1833) и прочих<sup>4</sup>. XIV столетие в истории Древней Руси явилось логическим продолжением «Византийского ренессанса» или же «Возрождением Палеологов». Активная переводческая деятельность, связанная с исихастской традицией, постепенно проникает и на Древнерусскую почву. В это время на Руси становится известным наследие таких видных Отцов Церкви и аскетических писателей как свт. Василий Великий, прп. Исаак Сирин, прп. Иоанн Лествичник, прп. Максим Исповедник, прп. Симеон Новый Богослов и др. Унаследованный из Византийской традиции и укоренившийся в Древней Руси исихазм наполнил богословско-философским содержанием древнерусское искусство. Наглядным примером этому является иконописное наследие Андрея Рублева (ок. 1360–1430). Андрей Рублев воплощал в своем творчестве глубокие богословские идеи, не теряющие свою актуальность и по сей день.

Унаследование Древней Русью Византийской исихастской традиции имело и политический подтекст. Древнерусское монашество акцентировало внимание на статусе предстоятеля Константинопольской церкви, воспринимаемого как основа единства Восточно-христианской ойкумены.



В данных условиях монашеская традиция шла к целям, ограниченных не только исихастской традицией, но и связанных с сохранением структуры Русской Православной Церкви в контексте стремительно изменяющихся культурно-политических условиях Восточной Европы. Полномочия Вселенского патриарха выявлялись на основании его положения в христианской империи. Исихастская проблема, вставшая перед православным миром в эпоху правления династии Палеологов, повлияла на взаимоотношения между императорами и патриархами. Потенциал и полномочия Византийских императоров постепенно ослабевали. Константинопольские патриархи, напротив, олицетворяли собой чаяния жителей Восточно-христианского мира. Тот факт, что в период исихастских баталий патриархат находился под контролем монашеских кругов, это привело к особым политическим последствиям. Влияние монашества обусловлено не только триумфом сторонников исихазма в 1347 году после длительных споров, но и негативным общественным восприятием деспотичной политики императора Михаилом VIII. Продвижение им на Константинопольский престол сторонника унитарства Иоанна Векка ни могло не вызвать резонансного отклика как со стороны священноначалия, так и паствы. Против политики императора Михаила VIII выступала монашеская партия.

Особую роль сыграл патриарх Афанасий I, который по словам протопресв. Иоанна Мейендорфа, является «образцом исихастских патриархов»<sup>5</sup>. Человек, преданный православной аскетической традиции, богослов, молитвенник, направил все свои усилия на помощь нищим, а также на развитие духовно-нравственных устоев в обществе. Патриарх Афанасий I инициировал учреждение Галицкой митрополии как самостоятельной епархиальной единицы<sup>6</sup>. Он требовал от императора непосредственного повиновения Православной Церкви.

Последующие Византийские патриархи старались равняться на личность и деятельность патриарха Афанасия. Так, например, патриарх Каллист подобно своему предшественнику боролся с духовно-нравственным кризисом Византийского духовенства. Патриарх Филофей пресекал



всякие проявления неблагоговейного отношения к «божественным предметам» как со стороны священства, так и паствы. Он же предпринял попытки возродить православную литургическую культуру. Одним словом, властные полномочия и статус Вселенского патриарха в заботе о церковных делах получили особое выражение. Следствием победы исихастской партии стало принятие Константинопольскими патриархами на себя очередных политических функций. Так, например, патриарх Филофей на втором этапе своего предстоятельства в период с 1364 по 1376 годы мог реализовывать политическую программу независимо от проевропейской политики Иоанна V. Интересно посмотреть на документ, датированный 1355 годом и относящийся ко времени патриаршества Каллиста I Константинопольского. Это послание адресовано последователям исихазма в Болгарии, в частности, последователю прп. Григория Синаита — прп. Феодосию Тырновскому. К тому моменту болгарские исихасты выступали как последователи Византийского патриаршего централизма. В документе Византийский патриарх рассматривался как «вселенских попечитель», что выразилось в критике патриархом Каллистом предстоятеля Болгарской Церкви. Критика сводилась к тому, что тот не воспринимает предстоятеля Константинопольской Церкви как Вселенского патриарха. Ситуация обострилась в 1352 году, когда в обход резолюции Византийского предстоятеля Тырновский патриарх поставил на Киевскую кафедру митрополита<sup>7</sup>.

Политическим последствием исихастских споров стало стремление к укреплению особой роли и статуса Вселенского патриарха в том числе и в аспекте взаимоотношений Византии и Руси. В 1354 году патриархом Филофеем был издан специальный документ в соответствии с которым епископ Владимирский Алексей поставлялся Филофеем на Киевскую кафедру. Спустя 16 лет, в одной из переписок с великим князем Димитрием Ивановичем, Константинопольский Патриарх именовал себя «утвержденным всевышним Творцом отцом всех христиан, где-либо обретаемых на земле»<sup>8</sup>. Вскоре после этого, в очередном послании к князьям Древней Руси, патриарх Филофей Коккин предложил концепцию «вселенского



попечения», обосновывая примат Вселенского Патриарха: «Так как Бог поставил нашу мерность предстоятелем всех, по всей вселенной находящихся христиан, попечителем и блюстителем их душ, то все зависят от меня, как общего отца и учителя»<sup>9</sup>.

В конце XIV столетия патриарх Антоний в послании к жителям Великого Новгорода будет свидетельствовать с одной стороны, о своем первенстве власти над всем христианским миром, и, с другой репрезентировать себя как наместника Христа на земле. Этот посыл прослеживается в том числе и в переписке между патриархом Антонием и князем Василием II Темным (1425–1462)<sup>10</sup>. Примат предстоятеля Константинопольской Церкви продолжал эволюционировать. Восприятие патриарха как наместника Спасителя стало следствием, в том числе, выхода сборника нормативно-правовых актов периода правления Македонской династии — «Эпанагоги»<sup>11</sup>. Данный документ подчеркивает значение Византийского предстоятеля, прежде всего, в аспекте его политико-социальных полномочий. Впоследствии на «Эпанагогу» будет опираться один из главных идеологов исихастского движения — патриарх Филофей Коккин: «Первенство константинопольского престола, получившего свою честь от империи, было утверждено соборными постановлениями... Патриарх каждой области несет ответственность и заботится о всех митрополиях и епархиях, монастырях и церквях, о суде и наказании...»<sup>12</sup>.

Православное каноническое право и эkkлесиологическая модель Византийского православия противоречат концепции патриарха Филофея Коккина. Он называл Константинопольского патриарха «Вселенским епископом», а всех прочих епископов рассматривал как его непосредственных представителей. Это отразилось и на взаимоотношениях между Византией и Древней Русью после исихастских споров. Стилистика адресуемых русским князьям и митрополитам писем и документов особым образом разрабатывалась канцелярией Константинопольского патриарха. Главной целью этого — укрепление статуса и роли Византии в Восточно-христианской ойкумене. Наделенные особыми прерогативами



монахи-исихасты в скором времени почувствовали актуальность избрания подобной дипломатической риторики.

Стоит отметить, что основу подобного дискурса составляло Византийское гражданское законодательство, а вовсе не какая-либо особая еклесиологическая концепция или церковно-правовой прецедент. Церковь как основа и неотъемлемая составляющая Византии в лице Вселенского патриарха рассматривалась как хранительница идеологического единства Восточно-христианского мира. Нормативно-правовые акты, закрепляющие данную идею переводились в том числе и на славянский язык. Впоследствии, они стали доступны и на территории Древней Руси. Как те, кто разрабатывали документы от имени Константинопольского предстоятеля, так и те, кому они были адресованы (это касается и русских корреспондентов) понимали в чем состоит различие между еклесиологической и политической интерпретациями роли патриарха в Православном мире, содержащейся в той же «Эпанагоге».

Так или иначе, церковная история изобилует примерами, когда определенные внутрицерковные партии, как например «монахи-исихасты» в Византии вставали в оппозицию Вселенскому патриарху. Ярким примером этому служит неповиновение политике патриарха Иоанна Калеке (1341–1347), которого представители исихазма воспринимали как отступника от Православной веры. Подобные настроения «ревнителей благочестия» наблюдались и в Древней Руси. Столетия спустя Русская Православная Церковь откажется признавать постановления Флорентийской унии, которые были утверждены представителями Вселенского патриарха<sup>13</sup>.

Протопресв. Иоанн Мейендорф верно отмечает, что после исихастских баталий Византийские патриархи утверждали свои властные полномочия, прибегая к содержанию законодательства «отражающего имперскую идеологию», а не к церковному праву<sup>14</sup>. То, что предстоятели Византийской Церкви после исихастских споров утверждали свою власть, опираясь на законодательство, раскрывающее имперскую идеологию, имело важное значение в сохранении административной целостности



Русской Православной Церкви. Это оказало влияние и на активное проникновение Византийских православных обычаев и традиций на северо-восточные территории Древней Руси. В период, когда монголо-татарское иго близилось к своему завершению, Константинополь, укрепляя статус Византийской Церкви настаивал на том, чтобы в храмах поминали императора и патриарха, как хранителей христианского мира. Этой идее противостояли два основных фактора: центробежные силы, вызываемые возможностью прозападной ориентации Литвы, а также национализм Московского княжества.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исихастская традиция, получив свое активное распространение в XIV веке, дала импульс к развитию не только богословско-аскетической традиции, но и имела особое значение в сохранении «империалистических» традиций организации социально-политической и правовой области жизни и развития Византии. В контексте движущейся постепенно к своему краху Византийской государственности, триумф исихастской партии определил на последующие столетия не просто вектор развития православной богословской мысли и политический курс Византийских предстоятелей, но и сохранение административной целостности Русской Православной Церкви. Развитие данных многогранных процессов представляет собой крайне интересное измерение ряда церковных, культурных и политических событий XIV столетия в контексте взаимоотношения Византийской Империи и Древнерусского государства.

### Источники

1. Полное собрание русских летописей. Т. 11. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. СПб., 1897. — 678 с.
2. Рогожский летописец. Тверской сборник // Полное собрание русских летописей. Т. 15. Выпуск 1. — М.: Языки русской культуры, 2000. — 432 с.



### Литература

3. *Барбаниов Н. Д.* Афанасий I // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2009. Т. 4. — С. 18–20.
4. *Величко А. М.* Исихазм как политическое явление // Вестник юридического факультета. ЮФУ. — М., 2019. № 6 (1). — С. 35–45.
5. *Макаров Д. А.* Особенности канонического права Византийской империи // Проблемы защиты прав: история и современность. — СПб., 2020. № 1. С. 29–33.
6. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Византия и Московская Русь // История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. — С. 337–526.
7. *Нижников С. А.* Исихазм в истории христианства на Руси // Пространство и время. — М., 2017. № 1 (27). — С. 160–173.
8. *Петрушко В. И.* Флорентийская уния, Московский Собор 1441 года и начало автокефалии Русской Церкви // Церковь и время. — М., 2018. № 1 (82). — С. 109–116.
9. *Покровский И. М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церковно-историч., стат. и геогр. Исследования. — Казань: Центральная типография, 1913. — 602 с.
10. *Юшко А. А.* Феодалное землевладение Московской земли XIV века. М.: Наука, 2002. — 221 с.

### Примечания и библиографические ссылки

1. *Величко А. М.* Исихазм как политическое явление // Вестник юридического факультета. ЮФУ. — М., 2019. № 6 (1). С. 36.
2. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Византия и Московская Русь // История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 455.
3. *Величко А. М.* Исихазм как политическое явление // Вестник юридического факультета. ЮФУ. — М., 2019. № 6 (1). С. 41.
4. *Нижников С. А.* Исихазм в истории христианства на Руси // Пространство и время. — М., 2017. № 1 (27). С. 162.
5. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Византия и Московская Русь // История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 457.
6. *Барбаниов Н. Д.* Афанасий I // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2009. Т. 4. С. 19.
7. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Византия и Московская Русь // История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 457.
8. Полное собрание русских летописей. Т. 11. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. СПб., 1897. С. 412.



9. *Мейендорф Иоани, протопресв.* Византия и Московская Русь // История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 457.
10. *Величко А. М.* Идея права в Византии / . Священная империя и святой император из истории византийских политических идей. — М., 2012. С. 105.
11. *Макаров Д. А.* Особенности канонического права Византийской империи // Проблемы защиты прав: история и современность. — СПб., 2020. № 1. С. 29–30.
12. *Мейендорф Иоани, протопресв.* Византия и Московская Русь // История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 459.
13. *Петрушко В. И.* Флорентийская уния, Московский Собор 1441 года и начало автокефалии Русской Церкви // Церковь и время. — М., 2018. № 1 (82). С. 112–113.
14. *Мейендорф Иоани, протопресв.* Византия и Московская Русь // История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 459.





БИБЛЕИСТИКА

УДК: 22.08

Протоиерей Алексей Белецкий, кандидат богословия,  
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

## Вербальное измерение веры в соборном послании апостола Иакова



*Аннотация:* В статье представлен экзегетический и богословский анализ отрывка Соборного послания апостола Иакова об учительстве и слове. Ап. Иаков — единственный новозаветный автор, который серьезно занялся проблемой ответственности христиан за их речь, как проявления веры и важного элемента духовной жизни. Автор послания формулирует свое видение темы, опираясь на Евангелие и при этом следуя своим индивидуальным принципам мышления.



В его рассуждениях сказывается большой жизненный опыт и глубина духовного ведения. Благодаря этому перед читателем предстает живой образ священного автора, учение которого нашло применение и развитие в аскетической практике Церкви.

*Ключевые слова:* Новый Завет, Евангелие, Соборное послание, апостол Иаков, слово, речь, язык, учитель.

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

## The Verbal Dimension of Faith in the Conciliar Epistle of the Apostle James

*Abstract:* The article presents an exegetical and theological analysis of the passage of the Apostle James' Epistle on teaching and the word. Apostle James is the only New Testament author who has seriously addressed the issue of Christians' responsibility for their speech as a manifestation of faith and an important element of spiritual life. The author of the epistle formulates his vision of the topic based on the Gospel and at the same time following his individual principles of thinking. His reasoning is influenced by a great deal of life experience and depth of spiritual knowledge. Thanks to this, the reader is presented with a living image of the sacred author, whose teachings have found application and development in the ascetic practice of the Church.

*Keywords:* The New Testament, the Gospel, the Conciliar Epistle, the Apostle James, the word, speech, language, teacher.

Практичность и ригоризм натуры ап. Иакова в полной мере раскрываются в его рассуждениях о значении учительства и роли языка и слова



в жизни христианина (3:1–12)<sup>1</sup>. В изложении ощущается постепенный рост эмоционального напряжения, которое выливается, наконец, в поразительные по своей строгости и жесткости утверждения. Но заканчивается этот раздел спокойными и аллегорическими наставлениями.

Этот отрывок занимает центральное положение в послании, что, по замыслу автора, должно указывать на его значимость. Одновременно он тесно связан с предыдущим разделом, посвященным теме веры и добрых дел (2:14–26), из которого он логически проистекает. Апостол обозначил важность добрых дел для веры, описал ее практическое выражение<sup>2</sup>. По сути, он сформулировал свой основной подход к решению духовных задач и свое видение проблем христианской жизни. Поэтому вполне последовательно переходит от практики веры к изложению своего отношения к словесному выражению веры.

Идейная связь между двумя данными отрывками очевидна, поэтому расположение границы второй и третьей глав содержания послания между ними может быть признана некорректной. Если придерживаться установленного количества глав, то было бы верно объединить указанные разделы в одну, третью главу. Это лучше соответствовало бы расстановке идейных и эмоциональных акцентов в послании.

Окончив рассуждения о практической стороне веры, ап. Иаков излагает свою позицию, которую можно охарактеризовать как философскую часть послания. Именно в этом отрывке автор выступает в качестве логика или мыслителя. Философский пафос здесь выражен ярче всего, чем где-либо еще в послании. Видно, что апостол имеет сформировавшуюся точку зрения, апеллирует к жизненному опыту, выражает свои мысли в форме сильных и четких утверждений, не терпящих возражений. Категоричность и парадоксальность выводов удивляет. Но именно это и вызывает интерес в исследовании послания.

Ни в одном другом соборном послании не уделяется столько внимания словесной стихии. Проблема языка и угождения Богу в слове представляется древней и всегда актуальной. Кому, как не служителям Слова, нужно иметь в виду эту сферу служения и духовного делания?



Тем более, что богодухновенное слово апостольской проповеди осталось не только высказанным, но и навсегда зафиксированным в письменном виде. «В послании нет указания на какой-нибудь антиномизм, но обличается известного рода моральный интеллектуализм, полагавший сущность Христианства в холодной вере. Были слушателями закона, но не его творцами, проникающими в его сущность. Выступили старые известные иудейские грехи: страсть к спорам, стремление к учительству, горделивое превозношение своей мудростью»<sup>3</sup>. Поэтому ап. Иаков предстаёт новозаветным автором, который скрупулёзно занялся проблемой ответственности христиан за их речь. Он со своей стороны осветил данную проблематику и оставил после себя задел, который получил развитие в трудах подвижников благочестия Христианской Церкви.

## I

Как уникальное явление «речь» всегда привлекала к себе внимание мыслителей. Издавна было понятно, что из всех живых существ «словом» владеют только люди, к тому же физически и умственно здоровые. Значение языка трудно переоценить, так как в нем заключено важное условие для формирования и реализации человека, приобретения и передачи знаний, социальной сплоченности и развития человеческого общества, продвижения производства, науки и искусств. И, конечно же, слово служит выражением религиозного чувства и обращения человека к Богу.

Уже в Ветхом Завете «речь» обращает на себя внимание. В Десятословии изложен запрет на злоупотребление словом: призывание имени Божьего без нужды и лжесвидетельство (Исх. 20:7,16). Развернутому анализу тема «речи» подвергается в литературе премудрости: *«Нечестивый уловляется грехами уст своих; но праведник выйдет из беды. От плода уст [своих] человек насыщается добром, и воздаяние человеку — по делам рук его. Путь глупого прямой в его глазах; но кто*



*слушает совета, тот мудр... Кто говорит то, что знает, тот говорит правду; а у свидетеля ложного — обман. Иной пустослов уязвляет как мечом, а язык мудрых — врачует. Уста правдивые вечно пребывают, а лживый язык — только на мгновение» (Прит.12:13–19).*

В Новом Завете Иисус Христос ставит спасение в зависимость от слов, так как слова свидетельствуют о состоянии души (Мф. 12:31–37)<sup>4</sup>. Ап. Павел добавляет: «Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим» (Еф. 4:29). Ап. Петр отстаивает священное значение христианской речи: «Господа Бога святите в сердцах ваших; [будьте] всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1Пт. 3:15). Ап. Иоанн «Словом» наименоывает Сына Божьего, и тесно связывает понятия «слова» (λογος) и «свидетельства» (μαρτυρια) (Ин. 1: 1–8).

Ап. Иаков обратился к актуальной в Священном Писании теме. В качестве пролога к рассматриваемому отрывку звучат его высказывания из первой главы послания: «Итак, братия мои возлюбленные, всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев» (1:19). В той же главе евангельская проповедь получила обобщающее обозначение «слово истины» (λογος αληθειας), которое, как «семя» из притчи о Сеятеле, должно быть «насаждено» в души верующих (1:21,22).

Раздел (3:1–12) отличается неповторимостью и завершенностью, наглядностью и образностью языка и занимает примерно 10% от объема послания. Автор скрупулезно подходит к изложению темы. Он выступает в данном случае как учитель, стремящийся выяснить и утвердить общее представление. Отрывок можно разделить на 4 части: 1) увещание сторониться учительства (3:1,2а); 2) властная функция слова (3:2б — 5а); 3) губительная сила языка (3:5б — 8); 4) неприемлемость дуальности речи (3:9–12).

По сравнению с предыдущим отрывком в этом разделе стиль послания меняется. «Если в 2:14–26 его рассуждения напоминали, с одной стороны, дискуссионный стиль Малахии, а с другой — обличительный



эллинистический памфлет, то теперь в послании начинается поучение. В 2: 14–26 Иаков дискутировал с живо представленным противником христиан — здесь же он, наоборот, учитывает общность мнений, которые теперь должны быть выяснены и утверждены»<sup>5</sup>.

В своих рассуждениях автор отталкивается от личного понимания и опыта учительства. Несомненно, он учитывает древнюю и богатую иудейскую традицию раввинизма. Ап. Иаков подчеркивает ответственность этого служения, так как *«мы подвергнемся большому осуждению»* (Иак.3:1), но бесстрашно ставит себя в один ряд с учителями нравственности, используя местоимение «мы». Осознавая ограниченность и несовершенство любого учителя, тем более учителя благочестия, он призывает сторониться этого призвания. Несомненно, на его мнении сказались слова Иисуса Христа: *«А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья; и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах; и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос»* (Мф.23:8–10).

С другой стороны, «профессия учителя» была популярной, так как приносила доход и уважение. Поэтому апостол мог сталкиваться в христианской среде с исканием славы и наживы, более высокого статуса, который занимали учителя<sup>6</sup>. «Среди иудео-христиан, читателей послания св. Иакова, также, очевидно, широко была распространена страсть к самозванному учительству. Зная, как опасно учительство тех, которые сами еще не утверждены в нравственных началах, Апостол Иаков и предостерегает читателей от такого произвольного, самозванного учительства, не касаясь, разумеется, существовавших в первенствующей церкви учителей и евангелистов, нарочито призванных и поставленных на дело проповеди евангельского учения и имевших для учительства особый благодатный дар»<sup>7</sup>.

Не будет ошибкой предположить, что, по его убеждению, учителем может быть только тот, кто сам исполняет учение, которое преподает. «Так как учение без применения к делу не только не полезно, но и приносит большой вред и осуждение проводящему свою жизнь без внимания,



то, уничтожая ревность нежелающих трудиться, запрещает учить тем, которые учат, не выполняя своего учения на деле»<sup>8</sup>. Показывая другим идеал нравственности, учитель зачастую сам ему не соответствует. Поэтому вольно или невольно согрешает (πταιομεν<sup>9</sup> – «отстаеваем, претыкаемся») и подвергнется, в итоге, «большому осуждению», как учивший, но сам не исполнивший. Речь идет о конечном Божественном суде, который быстро приближается (5:8,9). В высказывании апостола присутствует явная аллюзия на слова: «раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много» (Лк.12:47). В данном случае апостол не считает себя исключением. Более того, он говорит об этом, как о хорошо известной истине. И поэтому большая ответственность на грядущем божественном суде должна предостерегать от стремления быть учителем.

Совершенный учитель «не согрешает в слове» (εν λογω ου πταιει), его учение не расходится с делом, он способен управлять своими поступками и эмоциями. Такой учитель говорит только о том, что сам испытал, наставляет тому, что лично освоил и чего неуклонно придерживается. Сдержанный язык и властное и действенное слово — вот характеристика настоящего учителя, способного повлиять на внутреннее состояние ученика или слушателя, наставить в истине и праведной жизни. Другими словами, личный опыт и пример должны быть, по мысли апостола, главными средствами наставника и руководящим методом учительства.

Мнение о том, что, сознательно причисляя себя к грешникам, ап. Иаков выступает «против перфекционизма, он далек от «оптимистического» взгляда на человека»<sup>10</sup>, не может быть признано верным, так как в самом отрывке автор выражает характерную для него тенденцию достичь совершенства путем сведения значения речи к минимуму. Изложенная в отрывке критика языка доказывает стремление автора радикально решить проблему греха слова переходом от теории веры к практике. Практическое обоснование и выражение веры имеет для него большее значение, чем теоретизирование. Поэтому для ап. Иакова идеал вполне достижим.



Перфекционизм автора послания, очевидно, выражается в представлении о словесной сдержанности. Несомненно, ему близки идеи древней иудейской мудрости, как, например, *«Блажен человек, который не погрешал устами своими и не уязвлен был печалью греха»* (Сир.15:1). Сдержанный в словах человек обязательно должен быть внимательным и к своим поступкам. Тот, кто не допускает злого или вольного слова, естественно, не совершает и порочного или легкомысленного действия. И подлинная праведность характеризуется, в понимании апостола, в том числе и властью над своей речью: *«Если кто из вас думает, что он благочестив, и не обуздывает своего языка, но оболъщает свое сердце, у того пустое благочестие»* (Иак.1:26). Наравне с обузданием языка он выдвигает еще два условия *«чистого и непорочного благочестия пред Богом»* — это помощь нуждающимся и *«хранение себя неоскверненным от мира»* (Иак.1:27). Как видно, праведность должна затрагивать все три измерения человека, его дел, слов и внутреннего состояния. Какую роль в данном разрезе играет язык, будет показано в дальнейшем рассмотрении отрывка.

Нельзя не заметить, что автор в рассуждениях постепенно переходит от идеи учительства непосредственно к общему значению языка и речи. В этом отрывке его высказывания приобретают красочность и образность. Словесная стихия человеческой природы, по мнению ап. Иакова, играет решающую роль в поведении и образе жизни. Сравнивая язык с уздой коня и штурвалом корабля, он подчеркивает руководящее и властное значение языка (3:3,4). Именно язык осуществляет власть одних людей над другими — оглашает законы, повеления и постановления. Речь движет массами людей, создавая мотивацию, формулируя идеи и обозначая цели их действий. Слово участвует в воспитании личности и во многом определяет его судьбу. И какой будет жизнь человека, зависит от влияющих на его сознание слов.

Приведенные примеры с конской уздой и корабельным штурвалом очень показательны. Первый образ характерен для иудейской мудрости и встречается, в частности, в Псалтири: *«Не будьте как конь,*



как лошаки несмысленный, которых челюсти нужно обуздывать уздою и удилами, чтобы они покорялись тебе» (31:9). А второй был любимым в античной литературе<sup>11</sup>. Сочетание того и другого сравнения указывает на тех потенциальных читателей послания, которых подразумевал автор изначально, — члены христианской общины совместно из иудео- и языко-христиан. Такая особенность авторского стиля обнаруживается и в других местах послания<sup>12</sup>.

Вывод «так и язык — небольшой член, но много делает» (3:5a) в оригинале «οὕτως και η γλῶσσα μικρον μελος εστιν και μεγαλα αυχει» в себе заключает разнообразные идеи и может быть переведен различным образом. Кроме данного в Синодальном переводе смысла, последняя фраза может обозначать «хвалиться большими делами», «много хвалиться», «держаться на великие дела». Учитывая перечисленные варианты, можно говорить о следующем. Великие свершения достигаются чаще всего с помощью словесных наставлений, побуждений и повелений. Всякому значимому событию обычно предшествует словесное заявление. Известными великие дела становятся благодаря языку. Как, впрочем, и мелкие делишки приобретают большой масштаб, когда ими хвастаются или приукрашают. И все это делает малый по размеру язык.

Однако, нельзя упустить из виду, что замечание ап. Иакова об обуздании языка касается, в первую очередь, самого носителя. «Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздать и все тело» (3:2) — это, прежде всего, говорит об аскетизме в речи. И человек, который может урезонить свой язык и сдерживать эмоциональный порыв, стремящийся вырваться в слова, несомненно, оказывается способным к самообладанию, т. е. господству над своим телом. И более того, «смысл этих слов намного глубже: победа в битве с языком есть по сути дела победа во всех остальных битвах»<sup>13</sup>, которые ведет человек за свое спасение.

Подчеркнув властное значение языка, автор переходит к его характеристике и функциям. Апостол как будто не принимает во внимание, что речь может иметь как негативное, так и положительное влияние. Его занимает только уничтожающая сила слова. Недаром он приводит



сравнение с огнем: «*И язык — огонь, прикраса неправды*» (з:ба). В оригинале «*καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*» последняя фраза может иметь значения «неправедный мир», «мир неправды», «вселенная неправедности». Однако в данном случае «*κόσμος*» следует понимать как существительное-сказуемое, связанное с *γλῶσσα καθίσταται*, которое следует за ним и переводить стих: «Язык, который оскверняет все тело, олицетворяет мир зла среди наших членов (*перевод — автора*)»<sup>14</sup>.

Как огонь, даже в виде горящей спички, может стать причиной пожара и принести гибель людям или имуществу, точно так же язык, небольшой орган, обманом, злоречием, клеветой и оскорблением может нанести непоправимый вред своему носителю<sup>15</sup> и близкому человеку. Недаром в обиходе используется выражение «убить словом», то есть унизить, оскорбить, причинить психологическую боль, морально растоптать и ввергнуть в отчаяние человека. Жестоким и легкомысленным словом можно довести человека до болезни и даже смерти. Или заставить поступать его опрометчиво и порочно, тем самым толкая в пропасть его душу. «Меч пронзает тело, но не душу; душу пронзает язык»<sup>16</sup>. Именно эта злая и уничтожающая мощь слова подразумевается в следующих обличительных высказываниях автора послания: «*Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро...*» (Иак. 4:2,3).

С другой стороны, с помощью речи можно скрыть зло, завуалировать грех, и более того оправдать преступление, показывая его уместность, необходимость и привлекательность. Именно на этой пресловутой способности слова, вероятно, базируется утверждение ап. Иакова о языке как «греховном мире». «Пламенное красноречие, когда приукрашивает подвергшихся великим падениям, кажется прикрасою истины. Посему даром слова следует пользоваться не для того, чтобы украшать порок, но чтобы величать добродетель»<sup>17</sup>. Только словами можно создать и внушить человеческому сознанию самые отвратительные и низкие представления, погибельные понятия и заблуждения. Человек может



жить в мире порочных иллюзий и не догадываться, какова реальность. Несомненно, перед глазами автора в момент написания этого отрывка предстал языческий мир, но, возможно, и жизнь его единокровных братьев-иудеев.

Особенности выражений ап. Иакова заставляют задуматься над масштабами бедствий, производимых речью. Мало того, что «язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело (η σπιλουσα ολον το σωμα — пятнающий все тело)...» (3:6b), он в своем воздействии не ограничивается только внутренним миром человека, а «воспалает круг жизни (φλογιζουσα τον τροχον της γενεσεως — круговорот бытия, колесо истории)» (3:6c), «будучи сам воспаляем от геенны (φλογιζομενη υπο της γεενης)» (3:6d)<sup>18</sup>.

Выражение «круг жизни» (τροχον της γενεσεως) является уникальным и единственным в Библии. Если представление о круге бытия, основанное на естественном наблюдении, можно обнаружить у ветхозаветных авторов, то философское определение жизненного движения встречается только у ап. Иакова. Несмотря на явное эллинистическое происхождение этого понятия, вряд ли можно говорить об инородном религиозном влиянии таких культов, как, например, орфический с его верованием в переселение душ. Ап. Иакова, чуждого иноверных заблуждений, больше волнует жизненный цикл каждого человека от рождения до смерти и круг его общения, в котором происходят основные изменения в его духовном состоянии. «Маловероятно также, чтобы христианин вообще мог представлять себе жизнь в виде никуда не ведущих циклов. Столь же маловероятно, чтобы христианина пугали жизненные перемены. Поэтому, скорее всего, Иаков хочет передать такую мысль: язык способен вызвать разрушительный огонь и уничтожить всю жизнь»<sup>19</sup>.

Понимание чистоты и скверны тела у автора послания имеет явное евангельское происхождение. Ему близки слова Христа, что человека оскверняют исходящие из его сердца грехи (Мф.15:18–20), в том числе грехи-слова. Зло языка порочит «все тело», то есть все его члены, которые на библейском языке символизируют функции человеческой



природы и деятельную сферу людей вообще. «Язык участвует в формировании мыслей, устремлений и планов, заполняющих нашу земную жизнь, и по этой причине он оставляет следы осквернения повсюду»<sup>20</sup>. Поэтому как личная жизнь человека, так и общественная заражены грехом, который с помощью слов распространяется, подобно огню, в сознании и деятельности и охватывает собой новые поколения людей.

«Γενέσεως» ап. Иакова имеет четкую параллель с «γενέσεως» (родословие) евангелиста Матфея, так как в принципе это слово нечасто встречается в новозаветном тексте. Поэтому идея автора соборного послания заключается в том, что слово «опалает», «сжигает», то есть порочит, дискредитирует, унижает, губит все самое доброе и светлое, данное Богом человечеству. Язык привносит скверну в жизнь людей, и, как вирус, она распространяется на все поколения, охватывает все сферы бытия и, в итоге, наполняет собой жизнь и историю человечества.

Апостол указывает на источник духовной заразы, которой язык усевает мир людей. Замечание «будучи сам воспаляем от геены» (3:6d) наводит на мысль, что речь выступает связующим звеном между местом вечных мук и живущим на земле человечеством. Геена в евангельском смысле предстает противоположностью Божьего Царства с его атмосферой блаженства, поэтому локализует в себе все злое, разрушительное и мучительное. «Иаков видит, как смертоносный огонь ада достигает той части нашей грешной и падшей природы, которую легче всего воспламенить. Язык становится орудием самого сатаны»<sup>21</sup>. Огонь геены, то есть ее дух, состояние, настроение, язык транслирует в пространство людей. Порочные, губительные и мучительные идеи распространяются в сознании, становятся предметами разговоров, поводами для споров, вражды, агрессии и причиной страданий. «Если в каком-то разрушенном и загубленном круговороте жизни мы поищем начало и причину бедствия, то это всегда слова»<sup>22</sup>.

В своем заражающем действии язык оказывается в автономном состоянии от разума и личности своего носителя. Мало того, он берет на себя руководство поведением человека. И очень трудно бывает



последнему вернуть власть над своим языком. Намного проще человеку подчинить себе животных, чем стать хозяином своего языка, который без контроля превращается в «неудержимое зло» (3:8). «Другое доказательство демонической природы языка — в том, что он неукротим, тогда как все естественное укротимо, причем Иаков перечисляет все роды живых существ, согласно библейской классификации: «всякое естество зверей (всех четвероногих животных) и птиц (всего летающего и пернатого царства), пресмыкающихся и морских животных (всех обитателей морских) укрощается и укрощено естеством человеческим; а язык укротить никто из людей не может», чем и подтверждается та мысль, что истинным очагом его энергии является не сила естественная, а огонь геенны»<sup>23</sup>.

Употребление следующего философского понятия «φύσις» (естество, сущность, вид) (3:7) привносит в текст типично греческий языковой колорит. И одновременно, сохраняя преимущественно ветхозаветный и еврейский фон, оно отсылает к библейскому повествованию о творении, на котором основана власть человека, высшего творения Бога, над животными, Божьими тварями<sup>24</sup>. Автор перечисляет «всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных» в обратном порядке их появления в творческом процессе (ср. Быт.1:20, 24).

Таким образом, имея способность подчинять своей власти природу, человек оказывается бессильным перед своим языком, как перед диким и необузданным зверем. Апостол однозначно заявляет: «а язык укротить никто из людей не может (την δε γλωσσαν ουδεις δαμάσαι δύναται ανθρώπων)» (3:8). То есть бескомпромиссно утверждает, что не существует такого человека, который мог бы властвовать над своей речью. И, соответственно, нет в человеке силы, чтобы это делать. Именно по этой причине ап. Иаков далее называет язык «неудержимым (ακατάστατον – беспокойным, непостоянным, неустойчивым) злом (κακόν)». Зло — содержание геены, которая влияет на мир людей, в том числе посредством словесной стихии. И, будучи бесконтрольным, язык оказывается под воздействием ада и, как огонь от пожара, передает его энергию в человеческое пространство<sup>25</sup>.



Злое слово несет как беду, страдания, так и умножает беззаконие в этом мире.

В Библии довольно часто встречается слово «зло», но смысловой спектр его неширок. Впервые «зло» упомянуто в описании творения человека, когда Бог озвучивает запрет на вкушение плодов «от дерева познания добра и зла» (*Быт.2:16,17*). В этом отрывке зло представляется гносеологической категорией. Но далее чаще всего злом обозначаются дела и поступки, то есть оно находит себе место в практической сфере и приобретает этическое измерение. Наиболее краткий и характерный пример в случае с Онаном: «*Зло было пред очами Господа то, что он делал; и Он умертвил и его*» (*Быт.38:10*). В рамках этики зло постепенно расширяет ассоциативный ряд и сначала включает в себя совершителя злого действия, то есть человека: «*сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; и [так] истреби зло из среды себя*» (*Втор.19:19*). А затем — бедствия и страдания: «*Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло*» (*Втор.30:15*). Однако в последних двух случаях при языковом и литературном освещении «зло» следует прочитывать в форме не существительного, а прилагательного «злой, злое». Такой подход лучше отвечает смысловому контексту.

Если все-таки не брать во внимание многозначительную фразу «язык — небольшой член, но много делает», то речь в послании называется злом в смысле как носитель греховной информации, склоняющей к злу и приносящей страдания. Употребление слова «*κακός*» (злой, плохой, вредный), по сути прилагательного, подтверждает именно такой вывод. Тем более, что в другом месте послания («*πάσα καὶ ἡσυχία τοιαύτη πονηρὰ ἐστίν* — *всякое такое тишеславие есть зло*» (*4:16*)) злом, существительным, назван не предмет, а явление, греховное и по действию, и по сути.

Чтобы еще раз уверить читателей в своей правоте, автор дополняет свои утверждения библейским символом. Фраза «исполнен смертоносного яда (*τοῦ θανάτουφόρου*)», без сомнения, является аллюзией на слова Псалтири: «*изоощряют язык свой, как змея; яд аспиды под устами их*» (*139:4; ср. Пс.57:5, Рим.3:13*). Как укус змеи может вызвать заболевание



и даже смерть человека, так и словом можно, во-первых, обречь человека или людей на страдания и отправить на смерть, а, во-вторых, нанести моральное увечье и ввергнуть в безысходность. «Своими словами человек так же может навлекать проклятие или духовную смерть на самого себя»<sup>26</sup>.

Лишь в конце отрывка ап. Иаков отмечает что-то доброе и полезное в словесной стихии. И то, только в форме противопоставления «благословения» естественной злой функции «проклятия». Тема «благословения и проклятия» ярко представлена во Второзаконии (11:26,29), а в Новом Завете в Евангелии (см. Мф.5:44). Автор критикует порочную двойственность языка: одновременно благословлять Бога и проклинать людей<sup>27</sup>. Для него эти противоположные по смыслу действия имеют одинаковое значение, так как проклинать людей, «*сoтвoрeннoгo пo пoдoбию Бoжию* (καθ'ομοίωσιν θεου γερονότας)» (3:9) равнозначно проклятию Бога. И, наоборот, благословение людей, по логике автора, тождественно благословию Бога. Хвала и прославление Творца невозможно при злоречии в адрес созданного по Его образу и подобию. Поэтому двойственность употребления языка неприемлема, именно в ней заключена во многом опасность языка для жизни человека. Упоминая о «подобии Божьем (ομοίωσις θεου)», апостол явно апеллирует к истории творения человека в Быт.1:26,27. Поэтому для него характерно видеть образ Божий в каждом человеке, будь то иудей, христианин или язычник.

Подводя итог своему замечанию, ап. Иаков признает: «*Из тех же уст исходит благословение и проклятие: не должно, братия мои, сему так быть* (ου χρή, ἀδελφοί μου, ταυτα ουτως γινεσθαι)» (3:10; ср. Пс.61:5). Единственный случай в Священном Писании обращения «не должно (ου χρή)» призван подчеркнуть важность проблемы. Но что это, пожелание идеала? Или констатация недостижимого? После того, как язык назван «неудержимым злом», которое «укротить никто из людей не может», напрашивается вывод: «должно сему так быть». Однако, тезис автора связан не столько с предыдущими рассуждениями, сколько с последующими сравнениями, с помощью которых он хочет донести свою главную мысль. Как один источник изливает воду только одного качества и вкуса<sup>28</sup>,



как растение приносит только соответствующий его виду плод, так и речь должна соответствовать духовному состоянию человека<sup>29</sup>. «Ибо от избытка сердца говорят уста» (Мф.12:34). Применительно к христианам это образное высказывание призвано наставить читателей беречь свою речь от осквернения и использовать ее только в благих целях, таких как молитва, благословение и моральная поддержка. Ибо греховное слово оскверняет всю добрую речь, как горькая вода портит сладкую, если они сливаются в одно русло или вытекают из одного отверстия.

Приводимые апостолом сравнения в конце отрывка характерны для культуры Палестины и библейской традиции. Источники обычно находятся в трещинах и пещерах горных каменных пород, поэтому к ним применимо слово «отверстие (опη)». Растворяя в себе минералы определенного качества, вода в них бывает только одного вкуса. Виноград, смоквы и маслины — главные агрономические символы Ближнего Востока. Связанные с ними сравнения и аллегории часто встречаются на страницах Священного Писания. Достаточно вспомнить, что Сам Господь Иисус Христос в Своих проповедях и притчах применял эти образы. Перечисление их в одном высказывании заставляет вспомнить притчу Иоафама, младшего сына Гедеона, по случаю избрания вождем Израиля его старшего и жестокого брата Авимелеха (Суд.9:7–15), где так же тесно переплетаются упомянутые образы.

К тому же «поскольку и σκῆ (смоковниц), и σῦκα (маслины) в еврейском языке передаются одним и тем же словом פֶּסֶל, игра слов в стихе 12 выглядит более ярко, чем в греческом тексте»<sup>30</sup>.

Ап. Иаков оканчивает свои рассуждения об учительстве и речи аллегорическими вопросом и ответами на него, побуждая читателей самостоятельно сделать вывод и принять соответствующее решение. Какое значение имеет речь для духовной жизни христианина? Как он должен пользоваться данной Богом способностью говорить? Вместе с тем автор послания обозначил свою позицию по данной теме, высказав интересные идеи и обнаружив интуиции, которые требуют более тщательного исследования.



## II

Первое, что бросается в глаза при вдумчивом прочтении отрывка Иак. 3:1–12, это глубина затронутой темы и оригинальность ее изложения. Все, что встречается в Священном Писании до этого момента в отношении человеческой речи, является лишь констатацией факта, пусть в положительном или отрицательном смысле. Ап. Иаков предпринял попытку объяснить, почему слово имеет такое большое значение для духовности, как язык связан с духовной сферой, каким образом речь влияет на состояние человека и на жизнь вообще. Его высказывания поражают прозрением и категоричностью, уверенностью и образностью, ригоризмом и сознательной противоречивостью.

Среди свойств речи автор послания обращает внимание, в первую очередь, на властность слова. Как уже было сказано выше, апостол красноречиво изобразил возможность любой властной структуры общества управлять человеком, группой людей или народными массами. Язык в данном случае выступает органом власти, а слово средством ее выражения. Законы, указы и распоряжения — это всё слова, получающие в сознании членов общества или граждан государства статус правил и предписаний, которым нужно следовать, и которые необходимо исполнять. Наставления, поучения, советы — опять-таки слова, призванные сформировать личность человека и/или направить его жизнь по верному пути. Кроме того, общение, взаимодействие, социализация не мыслимы без участия речи. Язык является неотъемлемой частью национальной и культурной идентичности. Наконец, в слове человек реализует свою религиозность. Таким образом, то, кем и чем представляется человек, в каком окружении он живет, чрезвычайно зависит от слов, которые наполняют земное существование его самого и его близких. Поэтому, действительно, *«язык — небольшой член, но много делает»* (3:5).

Но видно, что апостола волнует не столько властность чужого слова, сколько контроль над своим языком. По мысли автора, если человек властен над своей речью, то соответственно господствует над своими



поступками. И, наоборот, в случае отсутствия такого контроля человек остается непредсказуемым в своих действиях. *«Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздать и все тело»* (3:2).

Апостол следует логике процесса духовно-нравственного развития, который предполагает постепенное подчинение разуму всех функций и способностей человеческого естества. Первая стадия этого процесса предполагает самое простое и не требующее большой затраты душевных сил действие — упорядочение внешнего образа жизни, сознательность и ответственность поступков, высоконравственное поведение. Следующий этап — слежение за собственными высказываниями и разговорами, что уже труднее дается. Далее внутренняя работа затрагивает тяжелый контроль над эмоциями. И, наконец, дело перетекает в сложнейшее управление мысленной деятельностью. Тот, кто внимателен к своим речам и может вовремя себя остановить в диалоге или выбрать подходящее слово, естественно, способен господствовать над своими действиями, то есть властвует над своим телом. Или, иначе, кто эмоционально сдержан, тот не согрешает в слове и обуздывает тело<sup>31</sup>. Такой человек признается ап. Иаковом совершенным.

Развивая идею автора послания о зависимости поведения от слова, можно его фразу осмыслить в другом ракурсе. А именно, если собственное слово человека имеет определяющее влияние на его поведение, то контроль над языком можно рассматривать, как способ управления телом, то есть аскетическое средство. *«Если кто остерегается почти неизбежного согрешения языком, тот, привыкая постоянно сдерживать себя, учится наблюдать и за остальными членами тела, которые могут быть легче обузданы во избежание уклонения с правого пути»*<sup>32</sup>.

Следуя данной логике, можно прийти к выводу, что апостол имеет в виду рядовой механизм человеческих действий, при котором любой сознательный поступок предваряется мыслью. Он потому и называется осознанным, что от мотива до результата проходит через сознание. А мысль имеет словесное или образное содержание. Таким образом, слово становится руководящим началом сознательного действия. И,



следовательно, добрые слова в виде мыслей иницируют положительные поступки. «Наша речь — это не только то, что мы проговариваем вслух. Фактически то, что слышат от нас другие, есть небольшая часть использования речи в целом. Мы не можем думать, не оформив наши мысли в слова; мы не можем планировать, не объяснив шаг за шагом своих намерений; мы не можем представить что-либо, не нарисовав словами четкую картину; мы не можем написать письмо или книгу, не «проговорив» ее в мозгу и на бумаге; мы не можем негодовать, не излив пламя негодования в словах. Но если наш язык находится под полным нашим контролем, если он отказывается формулировать слова самосожаления, отказывается рисовать похотливые образы или выражать чувства гнева и негодования, тогда зло можно считать вырванным с корнем»<sup>33</sup>. Поэтому тот человек, который способен контролировать свои слова в речах и мыслях, несомненно, совершенный.

Очередное свойство слова, которое привлекает внимание ап. Иакова, выражается в его губительной способности. Чтобы доходчиво обозначить это свойство, апостол не ограничивает себя в определениях и аллегориях. Без стеснения он называет язык злом и указывает на его связь с гееной. Такой шаг, кроме эмоционального воздействия, должен иметь и рациональное объяснение.

Высказывания апостола, в первую очередь, имеют этический и аскетический смысл. Критика языка в послании заставляет обратиться к высказыванию Иисуса Христа: *«А исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека, ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любоддеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления — это оскверняет человека»* (Мф.15:18–20). Как видно, речь свидетельствует о состоянии сердца, и грехи слова, как и другие грехи, проистекают из страстной души. Эту же мысль развивает ап. Иаков, когда говорит: *«Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть»* (1:14,15). Греховная речь появляется из похоти, но последняя считается порождением ада. Таким образом, слово имеет опосредованное отношение к геене,



откуда воспринимает духовную смерть и распространяет ее среди людей. Грех-слово лишает человека духовных сил и обрекает на геенские муки.

Однако безотносительно к евангельскому контексту фраза ап. Иакова затрагивает природу слова и направляет дискурс в онтологическую и гносеологическую плоскость. И, очевидно, более мрачного представления о метафизике речи в Библии не найти. Слово предстает не только носителем идеи, но и связующим звеном между материальным и духовным мирами. Действительно, таинственная природа слова заставляет глубже задуматься над его значением и функцией. В речи выражаются мысли и чувства, озвучиваются человеческие переживания и соображения. Слово стоит на границе между идеей и предметом, между сферой духовной и физической.

Оно рождается из ниоткуда и исчезает в никуда. Порожденный голосовыми связками в определенной последовательности связный набор звуков какое-то минимальное время несет в пространстве информацию, которая сохраняется в сознании после растворения звуковой оболочки в тишине. Из тишины в тишину движется слово, будучи конкретным, но неустойчивым и неуловимым. Лишь идея в форме слова сохраняет память о прежней его природе. Поэтому оно одновременно отвлеченно и вещественно, материально и духовно.

Понимая, вероятно, такую природу слова, ап. Иаков смело заявляет о связи языка с духовным миром. Блж. Феофилакт Болгарский по этому поводу говорит: «Язык есть царский конь. Если ты наложишь на него узду и научишь его ходить равномерно, то царь спокойно будет сидеть на нем; если жепустишь его бежать и скакать без узды, то он сделается колесницею дьявола»<sup>34</sup>. Но на связи языка именно с темным «полюсом» духовной сферы заостряет автор свое внимание. Злое и порочное слово как бы напитывается адской энергией и распространяет ее в сознании людей, делая их заложниками геенского огня. В таком положении человек становится распространителем сатанинской заразы и впоследствии осужденным на вечные мучения в той же геене. Для лучшего понимания апостол прибег к примеру пожара, который захватывает все больше



и больше пространства. Таким образом мир людей оказывается глубоко и всесторонне проникнутым дьявольской силой.

Отдельного анализа заслуживает определение языка как зла. Зло — это произведение и сила дьявола, он господствует над злом. Он же является хозяином ада и геены. И, если, согласно посланию, язык черпает энергию из ада и выплескивает ее в человеческий мир, значит, он действует под руководством сатаны, а человек становится лишь игрушкой в руках князя тьмы. Слово в данном случае служит злу и воплощает зло, так как растлеивает душу и заставляет страдать.

Но выполняя функцию зла, язык и речь в своей сущности все-таки злом не являются, а остаются Богом данными органом и способностью. На это смысловое ограничение указывает употребление в отношении словесной стихии слова «*κακός*» (злой), прилагательного по сути, вместо более категоричного «*πονηρός*» (зло). А также — надежда апостола на праведное, молитвенное использование речи, выраженная в конце отрывка.

Анализ природы слова остается не такой трудной задачей в исследовании послания ап. Иакова. Куда более сложным вопросом является амбивалентность его высказываний. Точно ли автор утверждает невозможность властвовать над своим языком? Ведь вначале он говорил о совершенном человеке, способном укрощать свое слово, соглашаясь с тем, что такое возможно. А на пике своих рассуждений делает противоположный вывод об абсолютной неудержимости языка, так что человек не способен с ним справиться. Поэтому совершенных людей не может быть. Хотя в конце отрывка возвращается к своей начальной позиции, говоря о «должном» употреблении речи только для молитвы и благословения.

Любая попытка разрешить данное противоречие всегда будет носить оттенок искусственности и приписки автору чужих мыслей. Но и оставлять эту проблему без объяснений тоже неверно. Существует историческое видение, что первая часть 8-го стиха представляет собой вопрос («*Ибо всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских*



*животных укрощается и укрощено естеством человеческим, а язык укротить никто из людей не может?» (3:7,8)). «Ибо если читать это в утвердительной форме, то несправедливо было бы давать потом следующее наставление: *не подобает, братие моя, сим тако бывати* (ст. 10), ибо если невозможно укрощать язык, то напрасно апостол убеждает исполнять невозможное. А выражение *не удержимо бо зло, исполнь яда смертоносна* должно понимать как пояснение»<sup>35</sup>. Однако, противоречие в общей идее отрывка сменяется противоречием в мысли стиха 8, а именно, сомнение в неукрощаемости языка последовательно перетекает в нелогичное признание его безудержности. Представленный вариант прочтения хоть и приводит в порядок буквальный смысл рассуждений, но затемняет замысел апостола и лишает отрывок характерных личностных черт автора.*

Резюме отрывка, в котором он критикует порочную дуальность речи, все-таки дает ключ к пониманию проблемы. Ведь то, как заканчивает автор свои рассуждения, раскрывает его базовую позицию. А она такова, что речь нужно использовать благочестиво. И праведное употребление языка возможно только в состоянии совершенства. Именно так истолковывает мысль апостола архиеп. Аверкий (Таушев): «Воспаляемый сам от геенны, то есть от дьявола, отца лжи, язык не поддается обузданию собственными усилиями человека. Только при помощи благодати Божьей человек может укротить свой язык»<sup>36</sup>. Тогда как в обыденном применении он, независимо от своего носителя, становится переносчиком греха. Поэтому, если слово — это дверь, через которую является наружу духовный мир, и врывается вовнутрь мир внешний, то очень важно держать эту «дверь» закрытой, хранить молчание.

По-видимому, ап. Иаков в даре слова усматривает только повод к расстройству и возбуждению страстей. Через язык силы ада оказывают злое воздействие на человека и общество. Посредством слова в человека входит порок и делает беспорядочной его жизнь, приводя своего носителя к гибели. Впуская в душу грех, язык становится подвластным греху, служит выразителем греха, заражает греховным ядом самого человека и окружающих людей. В такой ситуации нет ничего лучшего,



чем признать молчание «золотом». Автор не озвучивает это решение, но оно самое собой напрашивается, тем более оно — самое подходящее для совершенных и несовершенных людей. «Совершенство ведь в справедливости состоит; культ же справедливости — молчание. Потому совершенством Иаков посчитал сдержанность в слове»<sup>37</sup>.

Единственная категория христиан, кому такого решения недостаточно, — это учителя. Даже будучи несовершенными, они призваны говорить. Таким образом, становится понятным, почему апостол начинает рассуждения о даре человеческой речи с призыва сторониться учительства. Вместе с этим в полной мере становится очевидной логика самого отрывка: «если ты — совершенный христианин, то говори и учи, а если нет, то молчи и молись. И зло языка будет побеждено».

И на основании этих выводов можно реконструировать видение автором самого себя в этой проблеме. Ап. Иаков смиренно ставит себя в ряд погрешающих словом учителей. Единственным оправданным для себя способом применения языка он считает благословение Бога и возношение молитв. Больше ни на что этот «источник» или «штурвал», вероятно, не годится. Поэтому он избирает совершенно иной способ учительства: свою веру и духовное устройство являть на практике, в поступках. Именно дела веры и деятельное благочестие он выдвигает в качестве примера, на котором предлагает учиться христианам. Таким образом, апостол меняет методологию христианской педагогики, переводя ее с теоретической на практическую основу.

Приведенное заключение полностью соответствует фундаментальным принципам богословия ап. Иакова, в центре которого находится идея «вера без дел мертва», и дела — душа веры (2:26). Личный пример праведной жизни — лучший метод учительства для апостола. Учитель-практик имеет, по его убеждению, приоритет перед учителем-теоретиком.

Наконец, наибольший парадокс рождается из навязчивого ощущения после прочтения отрывка, что чего-то в нем не хватает. А не достает рассуждениям ап. Иакова элементарной и естественной положительной характеристики речи.



Конечно, в послании имеются упоминания о священном значении слова. *«Восхотев, родил Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий» (1:18)*. Апостол так обозначает Божественную Истину в Писании и проповеди Христа, которое дополнительно наименоывает «законом царским», «законом свободы», «законом совершенным».

Парадоксальным образом ап. Иаков игнорирует миссионерское значение речи, необходимость языка и знания различных диалектов для проповеди. Ведь сам брат Господень является апостолом. И для него не секрет, что служение апостольства — это служение слова. Главное призвание апостолов состоит в проповеди Евангелия, возвещении Христовой истины, вести о Спасении. Главное их оружие — исполненное благодати слово. Как нигде в Церкви, именно в апостольском призвании получает особую значимость язык и дар речи. А в послании — такая уничтожающая их критика!

Автор не замечает, как входит в противоречие с самим собой, так как обращается к своим адресатам со словом наставления. Его послание есть не что иное, как письменное изложение его речи. Называя язык «неудержимым злом», сам апостол с успехом пользуется им. Как же объяснить такой парадокс?<sup>38</sup>

Вероятно, ап. Иаков оказался вынужденными написать послание. Проблемы в церковных общинах, крайности и отступления в христианской жизни, моральных дух и постигшие испытания заставили его обратиться с письменным наставлением. Ему, возможно, пришлось делать то, чего он избегал, — стать учителем, давать теоретические указания. Тогда как он самый по себе оставался практиком и аскетом. «В рассуждениях о религии в Иаке нет ничего теоретического: это религия, выражающаяся в заботе об обездоленных вдовах и сиротах и в сохранении себя «неоскверненным от мира»»<sup>39</sup>. Понимая, что его наставничество личным примером способно воздействовать только на окружающих его людей, апостол от безысходности направил свое письменное обращение. Однако, в самом послании он остался верен себе и изложил свои принципы веры



и благочестия, отношение к различным явлениям христианской жизни, советы и убеждения. Поэтому неудивительно, что учитель-практик, аскет и бескомпромиссный подвижник в одном лице так радикально высказывается в отношении дара слова, допускает противоречия и не обращает внимания на парадоксальность своих суждений. Потому что для ап. Иакова не важна теория веры, четкая последовательность идей и логика высказываний. Для него значима практика веры и именно ей он посвящает свое послание.

\*\*\*

Ригоризм и практичность сказываются на убеждениях ап. Иакова. Односторонность и бескомпромиссность его взглядов четко вырисовывают его позицию, с которой не согласились бы многие христиане. В частности, с критикой языка поспорил бы ап. Павел, который заявил о себе: *«горе мне, если не благовествую!»* (1Кор.9:16). И, хоть он ставил дар языков ниже дара пророчества, все равно понимал его большое значение, ибо *«языки суть знамение не для верующих, а для неверующих»* (1Кор.14:22). Для него использование речи — главное жизненное призвание. Недопустимы для ап. Павла были бы и логические противоречия.

При всем том, что ап. Иаков говорит в послании о «слове» в положительном смысле, эти высказывания всегда относятся к Евангелию, к «слову Божьему». Только Божественное Откровение вызывает у него абсолютное доверие и благосклонность. «Слово истины» заслуживает благоговейного отношения, тогда как человеческая речь привносит грех и зло. Такая амбивалентность мысли апостола обнаруживается и в иных темах его послания. Она также является характерной чертой его дискурса.

Однако, указанные особенности послания не умаляют достоинства ап. Иакова и не наносят ущерб его произведению. Они четко очерчивают образ искреннего, ревностного, чрезвычайно деятельного служителя Христова, не знакомого с философией, не задумывающегося над логикой своих рассуждений. И подобных ап. Иакову христиан тоже достаточно в Церкви. Можно утверждать, что апостол олицетворяет определенную



катеорию членов Церкви, для которых опыт веры превалирует над теоретическими выкладками вероучения. «Автор выразил настроение, которое всегда имело место и присутствует в Церкви. Воззрение тех людей, которые склонны к подвигу и самопожертвованию, которые не удовлетворяются в духовном порыве простой повседневной благочестивой жизнью. Таковых всегда меньшинство, и чаще всего они вступают в ряды монашествующих»<sup>40</sup>.

Ап. Иаков честно и по-простому пытается донести до читателей свой личный опыт, поделиться тем духовным знанием, которое он исполнил на практике. И пусть он далек от «царского» среднего пути, отстаивая крайние убеждения и не стесняясь резких выражений. Зато слова его, исполненные благодати и силы, служат свидетельством настоящей веры и благочестия. Деятельной веры и практического благочестия.

#### Список использованной литературы

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М.: РБО, 2009–2030 с.
2. GreekNT Explorer 0.6.102 27 января 2008// [www.grandutils.com](http://www.grandutils.com)
3. Nestle — Aland. Novum Testamentum Graece. The scholarly edition of the Greek New Testament. 28<sup>th</sup> Revised Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. Munster/ Westphalia.
4. Schlatter Adolf. Der Brief des Jakobus, ausgelegt für Bibelleser. Stuttgart, Calwer Verlag 1956. — 188// [https://archive.org/details/derbriefdesjakoboooo\\_schl](https://archive.org/details/derbriefdesjakoboooo_schl)
5. Аверкий (Тяушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2007. — 864 с.
6. Баркли У. Комментарии к Новому Завету// <https://bible-teka.com/barclay/45/3/>
7. Беда Достопочтенный, прп. Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 10–53.
8. Белецкий А. Н., Зуев А. Н. Проблема соборного послания апостола Иакова в связи с дискуссией об оправдании в раннем протестантизме // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Под редакцией А. В. Ворохобова. 2020. С. 5–13.
9. Белецкий А. Н. Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова. Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2022. № 20. С. 7–24.



10. *Белецкий А. Н., прот.* Практическое измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 21. Нижний Новгород, 2023. — С. 7–26
11. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. Послание Иакова, 1 и 2 послания Петра, 1, 2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под редакцией Дж. Брэя / Русское издание под редакцией Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. — Тверь: Герменевтика, 2008. — 352 с.
12. *Богдашевский Д. И., проф.* Послание св. апостола Иакова. Труды Киевской Духовной Академии. Том III. 1907. — С. 181–210
13. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. II. Современная библеистика. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2007. — 211 с.
14. *Иоани Златоуст, свят.* Отрывки толкования на Соборные послания // [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/otryvki-tolkovaniy-na-sobornye-poslanija/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovaniy-na-sobornye-poslanija/)
15. *Майер Герхард.* Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. — М.: Издательство ББИ, 2012. — 288 с.
16. *Мотьер Дж. А.* Послание Иакова. Серия «Библия говорит сегодня». Санкт-Петербург: Мирт, 2000. — 146 с.
17. *Уляхин В., прот.* Священное Писание Нового Завета: Апостол. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 496 с.
18. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. М.: Сибирская Благовонница, 2009. — 216 с.
19. *Флоренский П., свящ.* Св. Иаков, брат Господень // Богословские труды № 41, 2007. — С. 427–448.

### Примечания и библиографические ссылки

1. См. Дополнительно о ригоризме Соборного послания апостола Иакова в *Белецкий А. Н., прот.* Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Выпуск 20. Нижний Новгород, 2022. — С. 7–24
2. См. подробнее о вере и добрых делах в Соборном послании апостола Иакова в *Белецкий А. Н., прот.* Практическое измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 21. Нижний Новгород, 2023. — С. 7–26. *Белецкий А. Н., Зуев А. Н.* Проблема соборного послания апостола Иакова в связи с дискуссией об оправдании в раннем протестантизме // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Под редакцией А. В. Ворохובהва. 2020. С. 5–13.



3. *Богдашевский Д. И., проф.* Послание св. апостола Иакова. Труды Киевской Духовной Академии. Том III. 1907. — С.197
4. «Насколько слова Иакова соответствуют учению Иисуса! Иисуса поражала позиция современных ему церковных сановников: «говорят и не делают». Иаков подошел к этой проблеме с другой стороны». *Мотиер Дж. А.* Послание Иакова. Серия «Библия говорит сегодня». Санкт-Петербург: Мирт, 2000. — С. 81,82
5. *Майер Герхард.* Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. — М.: Издательство ББИ, 2012. — С.163
6. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С.164, 165
7. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 10. Петербург. 1912. — С.238
8. Свт. Иоанн Златоуст. Отрывки толкований на соборные послания. // [Электронный ресурс] [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/otryvki-tolkovaniy-na-sobornye-poslanija/1\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovaniy-na-sobornye-poslanija/1_3)
9. Здесь и далее перевод по *Nestle — Aland. Novum Testamentum Graece*. The scholarly edition of the Greek New Testament. 28<sup>th</sup> Revised Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. Münster/ Westphalia.
10. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С.167
11. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С.168
12. *Белецкий А. Н., прот.* Практическое измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 21. Нижний Новгород, 2023. — С. 15, 16
13. *Мотиер Дж. А.* Послание Иакова. — С. 83
14. «The tongue, which defiles the whole body, represents the evil world among our Members» // Theological dictionary of the New Testament. Editors: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley, d. litt., d.d.New, improved version with footnotes.
15. «Язык — огонь, пожирающий своими дурными речами целый лес добродетелей. Огонь погибели противоположен огню спасения, который уничтожает поленья, хворост и сено греха, являет тайны сердца». — *Св. Беда Достопочтенный.* О семи кафолических посланиях // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. Послание Иакова, 1 и 2 послания Петра, 1,2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды/ Пер. с англ., греч., лат., сир. Под редакцией Дж. Брэя/ Русское издание под редакцией Д. А. Федчука и Г. И. Беневица. — Тверь: Герменевтика, 2008. — С.48
16. *Блж. Иероним Стридонский.* Трактат на Псалом 119// Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. — С.47



17. *Исидор Пелусиот*. Письма 513 // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. — С. 49
18. «Любая точка колеса постоянно движется вверх и вниз. Колесо может вращаться на одном месте без всякого движения вперед. Злой язык не только останавливает колесо жизни, открывая дверь словам и страстям, но и сжигает ее. Поэтому прп. Амвросий Оптинский говорит, что язык должен быть за двумя запорами, замками — губами и зубами, а «жить должны на земле так, как колесо катится. Чуть только одной точкой касаться земли, а остальными непременно стремиться вверх. А мы так наляжем на землю, что и встать не можем». И сгораем». — *Уляхин В., прот.* Священное Писание Нового Завета: Апостол. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — С. 353
19. *Баркли У.* Комментарии к Новому Завету // <https://bible-teka.com/barclay/45/3/>
20. *Мотиер Дж. А.* Послание Иакова. — С. 84
21. Там же, — С. 85
22. Schlatter Adolf, Der Brief des Jakobus, ausgelegt für Bibelleser. Stuttgart, Calwer Verlag 1956. — 188 // <https://archive.org/details/derbriefdesjakobo00oschl>
23. *Флоренский П., свящ.* Св. Иаков, брат Господень // Богословские труды № 41, 2007. — С. 441
24. «Обратите внимание на сравнение с теми животными, которых мы укрощаем. Конь не укрощает себя сам, так и человек сам себя не укрощает. Но, чтобы укротить коня, требуется человек. Значит, чтобы укротить человека, нужен Бог». — *Блж. Августина Иппонский*. Проповеди 55 // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. — С. 46
25. Интересен тот факт, что в этом отрывке послания не упоминается дьявол или бесы. Автор намеренно подчеркивает ответственность человека за слова, не давая ни малейшего повода для самооправдания.
26. *Майер Герхард*. Послание Иакова. — С. 175
27. «Мы хорошо знаем из опыта, что человек — крайне противоречивое существо. В нем есть нечто от обезьяны и нечто от ангела, нечто от героя и нечто от злодея, нечто от святого и очень много от грешника. Иаков уверен, что это противоречие ярче всего проявляется в языке человека» — *Баркли У.* Комментарии к Новому Завету // <https://bible-teka.com/barclay/45/3/>
28. «Источник — это сердце человека. Ручеек же — слово. Отверстие, безусловно, уста человека. Сладкая же вода — здоровое учение. Горькая же вода — никуда не годное учение» — *Иларий Арльский*. Трактат на семь Кафолических посланий // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. — С. 51
29. «Большинство глупцов склоняют свое сердце к дурным словам, извиняя себя во грехе, словно бы могла маслина принести плоды милосердия, а их жизнь — жар любви» — *Беда Достопочтенный*. О семи Кафолических



- посланиях // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. — С.51
30. *Майер Герхард*. Послание Иакова. — С.179
31. «Язык — как золотой ключик к контролируемой жизни. Мы спрашиваем себя, как же нам управлять теми мощными силами внутри нас, которые толкают нас ко греху. Иаков отвечает, затрагивая тему, над которой мы никогда не задумывались, — следим ли мы за своей речью, за своим языком? Обрели ли мы ключ к благословенной жизни?» — *Моттиер Дж.А.* Послание Иакова. — С.83
32. Беда Достопочтенный, прп. Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова // Христианское чтение. 2013. № 2. — С. 33.
33. *Моттиер Дж.А.* Послание Иакова. — С.83
34. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Книга 1. М.: Сибирская Благовонница, 2009. — С.138
35. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Книга 1. — С.139
36. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2007. — С. 517
37. *Иларий Арльский*. Трактат на семь Кафолических посланий // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. — С.46
38. «Если мы можем сказать, что впервые грех проявился в злоупотреблении речью (Быт. 3:12), мы также должны сказать, что первым действием в новом творении было обновление власти и силы языка, осознанно провозгласившего великие и чудесные дела Божьи (Деян. 2:11). Может быть, именно об этом предлагает нам задуматься Иаков в стихах 7,8а. Удивительным доказательством славы нашего Господа Иисуса Христа станет наше умение выражать свои мысли так, как Он: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин. 7:46)». *Моттиер Дж.А.* Послание Иакова. — С.86
39. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. II. Современная библистика. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2007. — С.155
40. *Белецкий А.Н., прот.* Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 20. Нижний Новгород, 2022. — С. 22





## БИБЛЕИСТИКА

УДК: 22.08

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

### Библейский Когелет: историко- исагогический анализ



*Аннотация:* Данная работа посвящена рассмотрению исагогических вводных понятий и исследованию толковательных опытов Книги Екклесиаста, или Проповедника. Уместно представлен исагогический разбор книги Екклесиаст: название, время, авторство, цель, каноническое состояние с обсуждением альтернативных решений данного вопроса. В представленной статье автор взаимодействует с исследовательскими данными сочинения библеиста XIX века доктора



богословия профессора М. А. Олесницкого. Изучение библейских книг сильнейшим образом необходимо в духовных учебных заведениях. Ветхозаветное Писание — слово Божье, к которому правомерно одно единственное отношение: бережное, благоговейное, почтительное.

*Ключевые слова:* Книга Екклесиаста, Когелет, царь Соломон, М. А. Олесницкий, Ветхий и Новый Завет, библейское богословие, христианство, экзегеза, isaгогика, каноничность.

Archpriest Alexander Nikolayevich Zyuev, Candidate of Theology,  
Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

## Biblical Kohelet's: A Historical and Isagogical Analysis

*Abstract:* This work is devoted to the consideration of isagogical introductory concepts and the study of the interpretive experiences of the book of Ecclesiastes, or the Preacher. An isagogical analysis of the book of Ecclesiastes is appropriately presented: title, time, authorship, purpose, canonical state with a discussion of alternative solutions to this question. In the presented article, the author interacts with the research data of the work of the 19th-century biblical scholar, Doctor of Theology, Professor M. A. Olesnitsky. The study of the books of the Bible is most necessary in theological educational institutions. The Old Testament Scripture is the word of God, to which only one attitude is legitimate: careful, reverent, respectful.

*Key words:* The Book of Ecclesiastes, Kohelet's, King Solomon, M. A. Olesnitsky, Old and New Testaments, Biblical Theology, Christianity, Exegesis, Isagogics, Canonicity.



«Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют обо Мне» (Ин. 5:39). Этот призыв Господа относится ко всем людям, читающим Священное Писание. Толкование Священного Писания является делом весьма сложным по той причине, что оно своим исследовательским объектом имеет не мирской памятник художественной литературы, но текст религиозный и, более того, богодухновенный. Книги Священного Писания уникальны и неповторимы, потому что написаны необыкновенным способом. Они пишутся соавтором-агиографом, у которого автором является Сам Бог. Написание богодухновенной книги — это таинственное взаимодействие, синергия двух умов: Божественного и человеческого.

Настоящая работа «Библейский Когелет: историко-исагогический анализ» представляет собой определенный исагогический разбор и анализ книги Екклесиаст.

Книга Екклесиаст принадлежит к числу поэтических произведений библейской богодухновенной литературы. Древнееврейская монотеистическая поэтическая форма является литературным следствием величественного пророческого духа почитателей Единого Бога. Из поэтических книг Ветхого Завета Екклесиаст является одной из самых таинственных, загадочных и неоднозначных. Поистине, удивительно, что книга Екклесиаст попала в канон Священного Писания Ветхого Завета, так как вскоре после своего появления она вызвала много недоумений и богословских дискуссий, которые не умолкают до сих пор в ученом сообществе библеистов.

Это произведение сугубым образом отличалось как содержательно, так и стилистически от типичных книг канона Ветхого Завета: Закон, Пророки, Писания. Ее считали не заслуживающей своего места в богодухновенном каноне Священного Писания, потому что, с точки зрения традиционного библейского богословия, она плохо вписывалась в общую картину ветхозаветной духовности. Автора упрекали в атеизме, фатализме, скептицизме, эпикурействе, что затрудняло богословский анализ ее содержания. Упреки и сомнения существуют и по сей день.



Особенно важно было определить временные рамки, социальные условия и историко-богословский контекст происхождения книги Екклесиаст. Это необходимо было для понимания богословских смыслов и значений книги Екклесиаст, так как она являлась не случайным произведением, а была обращена к израильскому поколению, принадлежащему определенной исторической эпохе и имеющему специфическое мировоззрение. Ввиду указанных причин историческое исследование книги Екклесиаст остается сложной областью в ветхозаветной библистике. Более того, до конца еще не сформулирован окончательный образец библейского богословия, поэтому очень трудно объединить в цельную мировоззренческую картину весь пестрый спектр книг канона Священного Писания Ветхого Завета<sup>1</sup>. Книга Екклесиаст задает исследовательское направление относительно библистской проблематики единого ветхозаветного мировоззрения. Содержимое повествования остается загадкой «от начала и до конца»<sup>2</sup>, поэтому глубокое историческое исследование дает возможность приоткрыть завесу таинственности происхождения этого богодухновенного произведения.

Касательно книги Екклесиаст и ее толковательной традиции, имеется широкий спектр документальных свидетельств, как с точки зрения источников, так и с позиции научной литературы<sup>3</sup>.

Понятно, что с позиции православного миропонимания наиболее простым и верным истолкованием является изучение Священного Писания сквозь призму святоотеческого наследия. Святоотеческий взгляд на Ветхий Завет лучше всего выразил блаженный Августин Иппонийский в своих словах: «Новый Завет скрывается в Ветхом, а Ветхий — открывается в Новом»<sup>4</sup>.

В научной христианской литературе имеется немало толкований, исагогических, критических и апологетических трудов о книге Екклесиаст<sup>5</sup>. В исследованиях ученых библистов XIX — начала XX столетий наша духовно-академическая наука была на вершине своего развития и во многом превосходила зарубежные аналоги. Но после революционного переворота в России соответственно ослабевает



научно-образовательный уровень библейских исследований вплоть до конца XX в. В нынешнем XXI в. библейская наука развивается достойными темпами. А, следовательно, и изучение Екклесиаста не остается в стороне.

При обращении к трудам по исследованию книги Екклесиаста можно обнаружить значительное сочинение, широко известное в свое время, но слабо заметное современными библеистами. В нашей работе мы сошлемся на немалые сведения из этого сочинения библеиста XIX века доктора богословия профессора Маркеллина Алексеевича Олесницкого (1848–1905). М. А. Олесницкий серьезно отнесся ко всем аспектам книги Екклесиаст и должным образом отразил исагогическую проблематику в своей магистерской диссертации «Книга Екклесиаста». Проведенный ученым анализ происхождения, авторства и языка Екклесиаста относит датировку книги ко времени Второго храма.

Наша настоящая работа «Библейский Когелет: историко-исагогический анализ» представляет собой вводные сведения и исагогический анализ книги Екклесиаст: обзор ее названия, авторства, происхождения и времени написания. В данной работе постараемся проникнуть в эпоху жизни автора Екклесиаста и увидеть те обстоятельства, при которых создавалась книга. Детально рассмотрим вопрос относительно названия и авторства книги, времени и целей ее написания.

И так, Екклесиаст: название, место в каноне, текст, язык.

Иудейское наименование книги קֹהֶלֶת (Когелет) переведено в изложении семидесяти толковников греческим словом «Ἐκκλησιαστής», а латинский язык взял себе греческий вариант — «Liber Ecclesiastes». Такое название книга, вероятно, получила от самого автора, поскольку она надписана: «Слова Екклесиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме» (Еккл. 1:1). Очевидно, автор обозначает словом Екклесиаст (Когелет) иерусалимского правителя, потомка Давида. Достаточно понятно, кого священнописатель обозначал этим словом. Стоит отметить, что в остальных книгах Священного Писания Ветхого Завета термин «Когелет» не используется. В самой книге он употребляется всего 7 раз (Еккл. 1:1,



2, 12; 7:27; 12:8, 9, 10). В результате у нас возникают вопросы: что означает обращение «Когелет» или «Екклесиаст», и каким образом оно соотносится с Соломоном?

Существует мнение, что корень слова «когелет» нужно искать в арабском диалекте. Некоторые исследователи считают, что «когелет» происходит от арабского *kehl* путем модификации существительного «седой, старик» (*kaḥalah* — был седым). Другие же считают, что необходимо обратиться к арабскому слову *kaḥel*, которое обозначает «раскаянный, готовый к покаянию», высказывая мнение, что книга Екклесиаст была написана царем Соломоном в старости, «после обращения его на путь покаяния»<sup>6</sup>.

Отечественный дореволюционный библиист М. А. Олесницкий считал, что в поисках аутентичной этимологии слова «когелет» нет необходимости в обращении к арабскому языку. По мнению ученого, существовало несколько вариантов изначального смысла этого термина: 1) собиратель чужих мнений и изречений, как «*collector (sententiarum)*»; 2) собиратель народа, как «*congregator*», «*coastor*», учитывая политическую деятельность израильских правителей, в частности, учреждение Соломоном народных собраний (3 Цар. 8:1); 3) собрание, как «*consessus*», то есть сама книга рассматривается как собрание философских рассуждений и споров (такой смысл связан с древневосточной традицией посвящать вечера философским темам среди почтенного собрания).

Первая трактовка, по мнению М. А. Олесницкого, была наиболее предпочтительна с точки зрения лексикографии<sup>7</sup>. Рассмотрим его аргументацию. По мнению современных Олесницкому экзегетов и лексикографов, значение корня слова «когелет» имеет основу «призыв», что означает «призывать, собирать (людей)». Формы этого корня мы нередко видим на страницах Библии. В общем значении он используется для определения собрания людей в целом, а в частном значении «созыва церкви», и встречается только в тех местах, где говорится о собрании людей, но отнюдь не изречений, мнений, вещей»<sup>8</sup>. «Когелет» в значении сообщества ученых также неприменимо ввиду отсутствия соответствующего



коммуникативного контекста — общественного диспута или разговора нескольких лиц. В большинстве случаев употребления этого термина «Когелет» воспринимается как отдельная персоналия. Соответственно некоторые места употребления этой категории в значении «собрания, сообщества, академии» приводит к абсурдным синтаксическим построениям: к примеру, «Я, Когелет, был царем над Израилем в Иерусалиме» (Еккл. 1:12)<sup>9</sup>.

И так, под термином «Когелет», учитывая словоупотребление в тексте, правильнее всего стоит понимать определенное лицо. Причем это не только человек, осуществивший собрание людей, но и выступивший перед ними со словом. Таким образом, здесь подразумевается публичный оратор (греч. *Ἐκκλησιαστής*, лат. *Concionator*). Такое понимание известно во времена переводов Священного Писания Ветхого Завета. В Септуагинте (LXX) при переводе на греческий используется термин «*ἐκκλησιαστής*», в Вульгате также употреблена категория «*ecclesiastes*»<sup>10</sup>. Блаженный Григорий Нисский в своих толкованиях следует такому словоупотреблению, свидетельствуя, что «Когелет» «созывает людей в одно собрание для слушания проповеди»<sup>11</sup>. Святой Григорий Неокесарийский относил данный термин к содержанию книги, тем назидательным поучениям, обращенным к верующим людям, ко всей Церкви, «*Ad totam ecclesiam*»<sup>12</sup>.

Однако, выявив наше понимание значения слова «Когелет», мы сталкиваемся с проблемой определения формы этого слова. Эта форма не соответствует полу, который она обозначает, поскольку форма этого слова женского рода. Такое затруднение стало поводом для различных попыток истолкования. В нашей работе мы приведем лишь две точки зрения, которые, на наш взгляд, выглядят наиболее подходящими. Самая древняя из них, и одновременно, разделяемая большинством исследователей, появилась благодаря экзегетическим трудам блаженного Августина Иппонийского. Святитель говорит о том, что форму женского рода слова «Когелет» необходимо рассматривать в нарицательном смысле, дополняя значением «мудрости». Поэтому «Когелет» в буквальном



смысле нужно переводить как «созывающая собрание, проповедующая (мудрость)». В экзегезе блаженного Августина Иппонийского речь идет не о Премудрости Божьей, открывающейся сверхъестественным путем. Это — мудрость житейская, светская, курсирующая на рынках и улицах, собирающая жаждущий учения народ (Притч. 8:1; 9:1). Царь Соломон получил наименование «Когелет», так как в ветхозаветной истории именно он ассоциировался с добродетелью мудрости. Далее следует отметить, что такое именование царя Соломона связывается с персонализированной Премудростью, описанной в неканонической книге Премудрости Соломона (Прем. 7:1)<sup>13</sup>.

Иная версия дает следующее объяснение: названия некоторых должностей у иудеев обозначались терминами женского рода (в частности, наместник, областеначальник, соратник и др.), и «когелет» относился именно к этим словам. Более правильным и очевидным объяснением нам кажется именно этот вариант, поскольку в самом тексте Екклесиаста нет даже небольшого намека на то, что она написана от лица олицетворенной мудрости. И более того, иные фрагменты книги будут неприемлемы в устах персонифицированной Мудрости. «Когелет» указывает, что стремился к мудрости, достигнув ее, он быстро ее утратил и стал держаться глупости, потому что мудрость порождает печаль (Еккл. 1:18). Учитывая это и то, что в книге даны ясные указания на отдельный человеческий жизненный опыт, нам кажется достаточно обоснованной именно эта версия. Известный библиист И. С. Якимов указывает на то, что «всюду в книге слово Когелет упоминается за слово мужского рода, исключая Еккл. 7:27 (если только здесь верно чтение)»<sup>14</sup>. Таким образом, вероятнее всего, само слово «Когелет» обозначает лицо (человека), которое в массовом собрании выполняет роль оратора или учителя (наставника). Начальное написание книги Екклесиаст, там, где «сын Давида» именуется Когелетом, выглядит довольно странно. Поэтому профессор М. Олесницкий предложил трактовку этого отрывка, проясняющую сложность книги и самого термина «Когелет»: «слова народного учителя, предлагающего речь свою от лица древнего мудреца Соломона»<sup>15</sup>.



Итак, кратко резюмируем вышеописанную аргументацию. Термин «Когелет» в свое время был сложным для восприятия переводчиками. «Когелет» – это имя собственное или нарицательное? Грамматическая форма этого слова – причастие женского рода от глагола «собирать». Такие формы причастия в иврите использовались для обозначения конкретных профессий. В нередких случаях подобные причастия женского рода употреблялись по отношению к мужчинам (книга Екклесиаст яркий тому пример). Более того, такие причастия женского рода трансформировались в имена собственные. Примеры таких трансформаций можно зафиксировать в библейской письменной традиции (в частности, 1 Езд. 2:55 и Неем. 7:57). Поэтому употребление слова «Когелет» в качестве имени собственного теоретически возможно. Но грамматические особенности употребления данного термина в стихах (Еккл. 7:27; 12:8) предполагают отражение не имени собственного, а нарицательного, как характеристики вида деятельности. Переводчики Септуагинты (перевод LXX) передавали данный термин словом «εκκλησιαστής» (участник народного собрания) и использовали как имя нарицательное. Русское название синодального перевода «Книга Екклесиаста, или Проповедника» предполагает видеть здесь как имя собственное, так и нарицательное. Современная библеистская традиция под термином «Когелет» понимает исключительно имя нарицательное.

Прибегнув к определенной аргументации и определив смысл слова «Когелет», мы переходим к вопросу царя Соломона и его отношения к исследуемому тексту. То, что словом «Когелет» в книге назван именно Соломон, не подлежит сомнению. В названии (Еккл. 1:1) он называется «Сыном Давида, царем в Иерусалиме», а из истинных сыновей Давида только Соломон был царем в Иерусалиме. Автор сообщает далее, что он старательно шел к мудрости и истине и обладал широким мировоззрением, которое объемлет «все под небесами» (Еккл. 1:13; 12:9), что его мудрость превосходила над мудростью всех (Еккл. 1:16; 2:15), что он обладал полнотой богатства и наслаждений (Еккл. 2:1–10). Такие характеристики, согласно 3 книге Царств (3 Цар. 2:9; 3:12; 5:9–13; 10:1 и др.), принадлежат



единственному из потомков Давида, царствовавших в Израиле, то есть Соломону. Но какая причина такого наименования для Соломона? Часть толкователей и исследователей пытается объяснить этот вопрос исторически, полагая, что это суть некий «титул» при имени Соломона, который он имел в дополнение к своему основному имени. Кроме того, возможно, что это прозвище, подобие символического имени, которое он мог получить от пророка Нафана (2 Цар. 12:25). Конечно, он мог получить данное «имя» от пророка, который считал, что необыкновенная одаренность ребенка является проявлением особенной любви Бога к нему. Но и от народа он мог приобрести такой «титул», поскольку собрал всех иудейских старейшин для освящения Иерусалимского Храма (3 Цар. 8:1 и др.; 2 Пар. 5:2 и др.; 6:13), где молился и обращался с назидательной речью. Однако представляется сомнительным, чтобы царь постоянно носил имя «Когелет», прибавляя его к своему. Маловероятно, чтобы имя было образовано по образцу (3 Цар. 8), где Соломон будет являть собой ритора в народном собрании, — это «простое предположение, не имеющее никакого серьезного основания»<sup>16</sup>.

Рассматривая саму книгу Екклесиаст, мы видим, что она именно церковного характера. Форма подачи мыслей, само содержание ее указывает на речь публичного оратора, обращающегося к собранию. На такое назначение книги нам указывает и сам текст, отмечая, что Екклесиаст «сам был мудрый, и учил народ познанию» (Еккл. 12:9). То есть сам автор разрешает наш спорный вопрос относительно своего авторства. Слово «Когелет» он применяет на себя относительно самого текста, который представляет собой некую развернутую сентенцию, поучительную речь. Соломон, намек на которого содержится в тексте, выбран по той причине, что в иудейском сознании являет собой идеал мудрости и всякого знания. Таким образом, термин «Когелет» является исключительно символическим прозвищем Соломона и встречается только в книге Екклесиаст.

Что касается текстологической проблематики книги Екклесиаст. Масоретский текст Екклесиаста, за исключением незначительных исправлений и непреднамеренных ошибок переписчиков, в целом сохранился



в неповрежденном состоянии. Один из самых ранних списков масоретского текста («Codex Leningradensis», 1009) был основой современного критического еврейской Библии<sup>17</sup>. Кумранские находки смогли по-новому осветить текстологические стороны истории развития Екклесиаста. Два найденных фрагмента книги Екклесиаст датируются II в. до Р. Х. и более близки текстологическому варианту Септуагинты (LXX), а не масоретской Библии. Надо отметить, что в дальнейшем стилистические и содержательные расхождения учитывались в следующих критических изданиях масоретской Библии. Септуагинта (LXX) является одним из важнейших текстологических источников знаний об Екклесиасте, учитывая, что это древнейший греческий перевод Священного Писания Ветхого Завета<sup>18</sup>. Вспомним самые ранние рукописные списки Септуагинты, известные современной библеистике: Ватиканский (IV в.), Синайский (IV в.), Александрийский (V в.), Гамбургский папирусный (III в.)<sup>19</sup>. Перевод текста книги Екклесиаст на греческий язык в Септуагинте отличается скрупулезным буквализмом. Причем из-за такой буквалистской переводческой техники некорректно были перенесены многие устойчивые конструкции, свойственные ивриту, но идущие вразрез с синтаксическими и грамматическими правилами греческого языка. Впоследствии дореволюционный отечественный библеист П. А. Юнгеров<sup>20</sup> заметил указанные недостатки и в славянском переводе, зависимом от Септуагинты. В целом такой переводческий буквализм был свойственен опытам Акилы. Поэтому многими из библеистов высказывалось предположение относительно вытеснения первоначального перевода Септуагинты вариантом Акилы<sup>21</sup>. Однако это утверждение трудно доказать или опровергнуть без дополнительных документальных свидетельств. Сирийская Пешитта (V в.)<sup>22</sup> как один из древнейших и авторитетных переводов, основывалась как на еврейском тексте, так и на Септуагинте. Также важна текстуальная традиция Таргумов, перевод с древнееврейского на арамейский язык. Таргум на Екклесиаст (VI–VII вв.) из богослужебного сборника («Мегиллот») наиболее приближен к оригинальному тексту, как с точки зрения синтаксических конструкций, так и на уровне



содержательном. Таргум на Екклесиаст можно расценивать как поясняющий комментарий. К примеру, пессимизм Екклесиаста объясняется автором Таргума через предчувствия Соломона будущего разделения единого Израильского царства. Екклесиаст именуется «царем прошлого», погрязшего в грехах и свергнутого по Промыслу Божьему царем демонов Асмодеем<sup>23</sup>. Блаженный Иероним Стридонский при создании перевода Екклесиаста в Вульгате использовал несколько источников: еврейский текст, Септуагинта, «Гекзаплы» Оригена<sup>24</sup>.

От текстологической проблематики перейдем к исагогическим темам. Прежде всего нас интересует вопрос авторства Екклесиаста. Дело в том, что, тематика авторства Екклесиаста была одной из центральных в отечественных монографиях и учебных пособиях. К примеру, классическое вводное пособие «Введение в Ветхий Завет» П. А. Юнгера<sup>25</sup> уделяет много места защите традиционного иудейского и христианского взгляда, приписывая книгу царю Соломону. Более современные исследования «Введение в Ветхий Завет» (под ред. Э. Цингера), серьезно не воспринимающие традиционную атрибуцию, мало сосредоточены на теме авторства<sup>26</sup>. Тем не менее, изучение вопроса авторства облегчает понимание экзегезы Екклесиаста.

Книга Екклесиаста — одно из необычайно трудных произведений Библии. Трудности возникают с первого стиха. Автор начинает свои размышления о ценности жизни словами «Когелета, сына Давидова, царя в Иерусалиме». Но что такое «когелет»? Иудейская традиция утверждает, что это имя собственное. Однако сына с таким именем, по данным Ветхого Завета, у Давида не было. Защитники традиции, не задумываясь, выдают Когелета за Соломона, т. е. за человека, который, по Библии, был сыном Давида и царем в Иерусалиме. Но почему автор, ведя родословную своего героя от Давида, не назвал его настоящим именем? А если герой не сын Давида, так зачем его нужно было возвеличивать царским титулом? Освещая эти вопросы, отметим, что книга Екклесиаста вызвала крупный спор уже в среде талмудистов в связи с канонизацией Ветхого Завета. Некоторые из них задавали



себе такой вопрос: может ли она стоять в списке Божественных книг? «Сказал рабби Иегуда: мудрецы хотели запрятать сефер когелет, так как слова его противоречат друг другу», — говорится в Талмуде (Шаббат 30б). Хотели, но не запрятали. Почему? По сведениям того же рабби, начало и конец книги суть «слова Торы», т. е. идентичны основным вероопределениям иудаизма. К началу книги Иегуда относит 3-й стих 1 главы «Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?», а к концу — 13-й стих 12 главы «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека». И поскольку приведенные стихи составляют «слова Торы», то, стало быть, они и защитили книгу Когелет от уничтожения. И все же одних приведенных стихов было, видимо, недостаточно, чтобы включить всю книгу в канон. Защитникам пришлось придумать ей автора, благочестивое имя которого было бы верным средством для ее освящения. Кто же он? Известно, что сочинители библейской литературы не страдали авторским честолюбием. Напротив, чаще всего они охотно скрывали свое авторство, приписывая свои произведения существовавшим и не существовавшим героям, историческим или вымышленным вождям. Судя по страстной борьбе, которая разгорелась вокруг книги Екклесиаста, защитники ее, а может быть и сам автор, решили приписать этот труд такому безоговорочному авторитету в древнееврейской среде, как царь Соломон. Если талмудисты, поставившие себе цель всеми правдами и неправдами включить «Сефер когелет» в канон, освящали его именем Соломона, то авторы «Когелет рабба» — комментария IX в. к этой книге со ссылками на более ранние источники утверждают, что она была произнесена «мудрым царем на публичных собраниях». Мудрый царь в качестве глашатая общины — серьезный намек на сомнительность авторства Соломона. Когелет — личность вымышленная, нереальная. Более того, когелет — вовсе и не личность. В Ветхом Завете слово «когелет» встречается только в одноименной книге и нигде более. При этом один раз (7, 27) оно произносится в женском роде: «Вот что нашла я, сказала когелет: надобно соединить одно с другим, чтобы



найти вывод». Приведенное место ставит под сомнение взгляд на «когелет» как на имя собственное. Сомнение укрепляется тем, что один раз рефрен произведения «суета сует, все суета» произносит, согласно древнееврейскому оригиналу, хакогелет (12, 8). Будь «когелет» имя собственное, то, согласно правилам еврейской грамматики, форма «ха» в данном случае была бы невозможна. Этот префикс присущ только именам нарицательным. А если «когелет» — имя нарицательное, то что оно означает? Хотя «филология и критика», по меткому выражению Э. Ренана, «не были делом древности», все же обратимся к первому переводу Библии на греческий язык, к Септуагинте. Комиссия переводчиков полагала, что «когелет» — женская форма еврейского «кагал» (сбор, собрание народа), и потому перевела его словом «экклесиаст-эс», что значит «проповедник». Приведенные аргументы позволяют определить следующее. Автор книги, называя героя Когелетом, хотел, видимо, подчеркнуть, что он не храмовый жрец и не синагогальный проповедник, а провозвестник мудрости. Поучения же, защищавшие разум, провозглашали, по свидетельству Притчей Соломоновых, не в храмах, а на улицах и площадях. Знание заявляло о своем существовании «в главных местах собраний, при входах в городские ворота». Автор Когелета — один из тех мудрецов, который открыто держал речь перед народом и громко проповедовал свои идеи<sup>27</sup>.

*Об авторстве.* Мнение о том, что книга Екклесиаста принадлежит перу царя Соломона, который перед лицом надвигающейся смерти осознал ошибки молодости и в этом тексте оставил пример глубокого покаяния и искреннего обращения к Богу, восходит к древнееврейской толковательной традиции, оказавшей свое влияние и на христианских экзегетов<sup>28</sup>. Толкователи отмечали, что Екклесиаст создан престарелым царем как плод покаяния за грехи и невоздержанность в течение жизни, особенно в молодости. С этим можно частично согласиться. Это предположение отличается точностью, ведь общее содержание текста — это проповедь, обращенная к народу и повествующая о суетности земной жизни. И самого Соломона зачастую изображают как народного учителя,



проповедника. Мы представляем себе библейского царя, который был исполнен счастьем, но и испытал на себе суету этого мира и преходящесть земных наслаждений. Важно, что и сама речь Екклесиаста влагается в уста Соломону, а в самом повествовании мы можем найти именно те черты, которые присущи израильскому царю, описанному в Священном Писании.

Текст предваряется надписанием: «Слова Екклесиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме» (Еккл. 1:1). Учитывая, что истории известен лишь один сын Давида, царствовавший над иудеями, то и надписание книги читатель приписывает именно ему. Но уже в самом построении текста Екклесиаста могут возникнуть некоторые сомнения в авторстве Соломона. Хотя напрямую автор не называет себя царем Израиля, он оставляет в тексте множество косвенных доказательств, указывающих на Соломона: «сын Давида» (Еккл. 1:1, 12), активный строитель (Еккл. 2:4), отсылки к богатству и мудрости (Еккл. 2:9), изображение гарема (Еккл. 2:8). Книга Екклесиаста испещрена житейскими и деловыми советами (Еккл. 11:1–2), что может отсылать к активной торговой деятельности царя Соломона. Само наименование «Когелет» может восходить к торжественному выступлению Соломона перед еврейским народом после постройки храма (3 Цар. 8:14–21). В других отрывках книги Екклесиаст (Еккл. 1:13–17; 2:1–12; 7:26–29) упоминается одна конкретная черта чувственной жизни Соломона, которая привела его к падению — это женолюбие. Екклесиаст обращается со словами упрека в адрес женщин, а это ассоциируется с историческим фактом впадения в язычество Соломона из-за влияния на него чужеземных жен (3 Цар. 11:1–8). Эпилог Екклесиаста обращает внимание на литературные достоинства автора, что опять возводит к письменности «мудрых» и традиционной исторической оценке Соломона как мудреца (Еккл. 12:9–11; 3 Цар. 4:32–34). То, как изображен «Когелет», сходится с тем, как мудрый правитель нашел свое отражение в богодухновенных исторических книгах Царств и Паралипоменон. Пессимизм, которым проникнут Екклесиаст, традиция воспринимала как усталость престарелого царя, предвосхитившего



будущую политическую катастрофу и разделение единого царства Израиля. На основании указанных свидетельств иудео-христианская традиция возводила Екклесиаст ко времени и авторству Соломона<sup>29</sup>.

М. Олесницкий даже высказывает мнение, что в книге Екклесиаст содержатся и древние притчи, особенно в тех фрагментах, в которых авторская речь смешивается с нравственными поучениями, и происходит как бы нарушение связности мысли и изложения. Он указывает на то, что эти притчи могут принадлежать эпохе Соломона. П. А. Юнгеров также зафиксировал в Екклесиасте множество цитат из книги Притчей. Более того, лексикографы обратили внимание на то, что отдельные библейские понятия встречаются исключительно в Екклесиасте, Притчах и Песни Песней<sup>30</sup>. Это, безусловно, свидетельствует о родстве этих книг.

Тем не менее, само авторство Соломона являлось дискуссионной проблемой не одного поколения библеистов<sup>31</sup>. В начале своего существования библистика практически не применяла метод критического оценивания текста. Хотя, как в Талмуде, так и у церковных писателей можно увидеть зачатки библейской критики. Мы говорим в первую очередь о том, что древние иудейские и христианские толкователи и исследователи Писания принимали Библию как непогрешимый и неповрежденный текст, который был передан переписчиками по большей части без искажений. Недоверие к традиционному пониманию Ветхого Завета высказывали лишь немногие (например, Феодор Мопсуэстийский), но их взгляды не находили понимания у большинства читателей Библии. Те критические опыты относительно текста Священного Писания, которые мы находим у раннехристианских авторов (Ориген), не были критическими опытами в собственном смысле. Догматизированной библистика оставалась и на протяжении средних веков. Библейская критика начинает развиваться в XVII веке, и постепенно занимает общепризнанное место в библейской науке. В преимущественно в западной академической среде библейская критика по существу является доминирующим исследовательским направлением изучения Библии<sup>32</sup>.



Раввинистическая иудейская традиция была знакома со скепсисом относительно генезиса и языка Екклесиаста. В частности, Талмуд вместе с традиционной атрибуцией Екклесиаста перу царя Соломона, приводит альтернативное мнение, по которому книга восходит к Езекии и его школе (Бава Батра, 15а). Талмудическое предание приписывало этой знаменитой школе еще и авторство книг пророка Исаии, Притчи, Песнь Песней. Однако некоторые исследователи подвергают сомнению это документальное свидетельство. М. Олесницкий вообще со скепсисом относился к исагогическим указаниям талмудического трактата «Бава Батра»: в частности, этот памятник приписывал книгу Иова Моисею<sup>33</sup>.

Византийский исследователь Юнилий Африканский (VI в.), известный как автор-составитель первого в христианской библеистике вводного курса по Священному Писанию, оставил несколько важных замечаний относительно книги Екклесиаст. В своем «Руководстве для чтения священных книг» Юнилий относит Екклесиаст к числу книг «божественной истории», то есть подтверждает каноническое достоинство Екклесиаста<sup>34</sup>. Интересно замечание Юнилия касательно авторства некоторых библейских книг, которое можно отнести и к проблеме атрибуции Екклесиаста. Мысль Юнилия звучит следующим образом: несмотря на то, что авторы некоторых богодухновенных книг неизвестны, это не является аргументом против их канонического достоинства и не понижает их высокий богодухновенный статус, ведь высший авторитет приобретается не заслугами писателя, но силой благодати Духа<sup>35</sup>.

Толкования святых отцов и учителей Церкви стали источником сначала для византийской, а затем и для русской библиологии. Святоотеческие творения в Западной церкви оказались толковательной базой для схоластической средневековой экзегезы. Основными фигурами западной средневековой библейской науки были два доминиканских теолога: Альберт Великий и Фома Аквинат. К работам Альберта причисляют толкования на все книги Священного Писания, хотя современные исследователи говорят о том, что его перу принадлежит лишь часть из них. Уже в раннем средневековье теологи и исследователи Библии



составляли компиляции из патристических комментариев. Элементы, характерные для святоотеческой экзегезы, нашли свое применение в литургической практике как восточной, так и западной Церкви. Основные герменевтические принципы, имеющие основание в святоотеческих трудах, до сих пор остаются краеугольным камнем ортодоксальной теологии и библистики.

С появлением протестантской теологии и библистики возник определенный скепсис в отношении традиционного взгляда на авторство и происхождение книги Екклесиаст. По словам профессора М. А. Олесницкого Лютер считал, что Екклесиаст принадлежал перу Соломона опосредованно, то есть, хотя сам Соломон не писал книгу, ее содержание определялось высказываниями царя. Учение Соломона было собрано и записано некими «мудрецами» и обрело вид отдельной законченной книги. Протестантский реформатор не был последователен и строг в своих взглядах на генезис книги Екклесиаст. В частности, в одном из толкований Лютер приписывает авторство кругу ученых позднего времени эпохи маккавеев. При этом он считает, что учение Екклесиаста основано на сентенциях Соломона, записанных современниками<sup>36</sup>. Такого традиционного мнения придерживались многие протестантские экзегеты того времени до всеобщего доминирования методологии библейской критики. Другой западный исследователь Гуго Гроций (1583–1645 гг.) критиковал традиционное авторство Соломона, на основании особенностей языка текста. Язык книги Екклесиаст, как было замечено Гроцием, оказался очень близок языку книг Ездры, Неемии, Паралипоменон, Даниила. В грамматике, синтаксисе, этимологии слов было выявлено влияние арамейского языка, что свидетельствовало о более позднем происхождении книги, чем традиционная атрибуция. Более того, где-то прослеживалась лингвистическая близость с языком Мишны и раввинистических трактатов межзаветного периода<sup>37</sup>.

XIX век стал временем усиливавшихся дискуссий относительно происхождения книги Екклесиаст. Интересно, что вероятная дата создания Екклесиаста, учитывая все мнения исследователей и ученых,



растянулась на несколько столетий: от времени правления Соломона до межзаветного периода. Тем не менее, западная библеистика в конечном итоге пришла к выводу о слепопленном времени создания Екклесиаста.

Отечественные библеисты и теологи, проповедники и иерархи относились по-разному к проблематике происхождения и авторства книги Екклесиаст. Известный дореволюционный библеист И. С. Якимов считал, что ядро учения Екклесиаста и некоторые его высказывания принадлежат Соломону. Однако само составление книги со значительными дополнениями он возводит к слепопленной эпохе. В этом смысле его мнение совпадает с суждением Лютера. И. С. Якимов обращает внимание на концовку Екклесиаста, где говорится о «мудрых» и «мужах собрания». Эта некая ученая корпорация, сообщество «мудрых». Именно этому сообществу отечественный библеист приписывал окончательную редакцию Екклесиаста, а также слепопленным происхождением книги И. С. Якимов объясняет наличие арамейских слов и конструкций в тексте вместе «с древнееврейскими словами»<sup>38</sup>. Профессор В. Н. Мышцын также апеллировал к наличию множества арамейских слов и конструкций в книге Екклесиаст, обнаруживая реальные сходства с текстами книг Ездры и Неемии. Фиксация указанных филологических сходств заставляла относить датировку Екклесиаста слепопленным периодом<sup>39</sup>. Некоторые из исследователей были еще более категоричны: «если бы Соломон написал книгу Екклесиаста, то не было бы никакой истории еврейского языка... тогда нельзя было бы считать Соломона автором книги Притчей»<sup>40</sup>. Но не все отечественные исследователи шли по пути западноевропейской библеистики. К примеру, святитель Филарет (Дроздов), имея большие заслуги и авторитет в духовно-учебной среде, оставался приверженцем традиционной точки зрения, считая книгу Екклесиаст «памятником покаяния царя Соломона».

И так, вероятность того, что автором книги Екклесиаст был сам царь Соломон, исходя из многих исторических свидетельств и аргументов, невелика. Авторство книги останется, скорее всего, тайной. Среди ученого сообщества библеистов данное богодухновенное произведение



остаётся анонимным. Вопрос об авторстве в настоящий момент перестал быть дискуссионным ввиду своей бездоказательности. Стоит отметить, что книгу приписывали Зоровавелю, Иисусу, сыну первосвященника Иоада и др. Тем не менее, такие предположения остаются на уровне гипотез. Однако на основании Еккл. 12:9 можно говорить о профессиональной принадлежности автора книги. Писатель Екклесиаста, вероятно, принадлежал к сообществу «мудрых» («хакамы»), профессиональному сословию мудрецов и советников. Если до Вавилонского плена наибольшим авторитетом обладали пророки Яхве, то в послепленный период при постепенном увядании духа пророчества израильский народ стал обращаться к достижениям ученой книжности и советам «мудрецов». Как считают некоторые библисты, с течением времени образовалась даже школа «хакамов», профессиональных мудрецов. По мнению профессора М. Олесницкого<sup>41</sup> и схожего мнения современной исследовательницы Г. В. Синило<sup>42</sup>, в школе «мудрых» автор Екклесиаста вероятно, являлся ее руководителем или проповедником-учителем.

Традиция приписывает Соломону авторство большей части учительных книг, а именно трех знаменитых канонических сочинений: Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней. Мнение современных исследователей, основывающееся на историко-критической позиции, не совпадает с «традиционной атрибуцией»<sup>43</sup>.

*К вопросу времени написания.* Если об авторстве сложно сказать что-то конкретное, то время написания можно установить с большей долей вероятности. Как и свое имя создатель завуалировал под видом древнего и авторитетного мыслителя, так и с характерными признаками временных рамок, в которых был создан текст, автор обошелся довольно осторожно.

М. А. Олесницкий заявляет, что у автора было как минимум два обстоятельства в пользу сокрытия этих данных. Во-первых, понимая актуальность данной темы не только для своих современников, но и для будущих читателей, которые, вероятно, будут жить через несколько веков, а может даже и тысячелетий, создатель пытается вставить вневременные



слова утешения и ободрения, а не только формулировки актуальные для читателей своего времени. Автор прекрасно понимал, что его труд в каноне послужит составной частью, а значит, будет служить для народа Божия вечно. Эту мысль мы можем наблюдать во фрагменте (Еккл. 12:11–12). При этом условии священнописатель должен попытаться адаптировать свое произведение под всеобщее использование, не привязываясь к своему времени. Во-вторых, скорее всего, особенности времени были такими, что любое неосторожное слово, сказанное даже в «собственной спальне», грозило опасностью говорящему (Еккл. 10:20). Вероятно, это время относится к тому периоду, когда народ Божий был гоним и когда за ним было постоянное слежение. Учитывая своеобразную авторскую скрытность, тем не менее, на основании определенных стилистических и содержательных черт, возможно создать исторический контекст и образ автора<sup>44</sup>.

Период нахождения Соломона на царском троне являлся счастливейшим периодом во всей истории израильского народа, тем временем, когда реализация обещаний Божиих о земном величии и славе Израиля достигло своей кульминации. А период, связанный с жизнью и творчеством автора книги Екклесиаст, был самым темным, суровым, удручающим, когда повсюду звучало вопрошание: «отчего это прежние дни были лучше нынешних?» (Еккл. 7:10). В обосновании этого вопроса создатель текста имел те же аргументы, что и люди, обитавшие в период жизни после пленного пророка Малахии: «Чем мы прогневали Бога? За что мы страдаем? Где Бог правды?» (Мал. 2:17). Этот отрезок времени был не более утешительным периода создания книги «Плач Иеремии». В тот хронологический промежуток повсеместно звучали сетования и вопли (Плач. 3:39). Разумеется, вышесказанный вопрос, процитированный из Екклесиаста, несущий в себе скорбь тяжести времени, сложно представить произносимым Соломоном, период правления которого был самым успешным и благоугодным для иудеев. Эта речь могла принадлежать человеку, жившему в более позднее время, когда Соломоновы дни были далеко позади. И становится ясно, почему увеличивается его



участь плача, и без того сумрачная среди окружающей его бытности. Не соглашаясь с данным положением дел, автор обращается своими размышлениями к предшествующим временам. Иудей, во все времена знающий свою историю, вновь и вновь обращается к тем особо утешительным временам, когда правил царь Соломон. Именно это является его кручиной, предметом его жажды и муки, обстоятельством, умножающим его печали. Памятуя об этом, священнописатель осматривает тягостную эпоху, в которой он живет, в соотношении с добрым временем Соломона, пытаясь обосновать пустой ропот на потерю последней, в то время как она не имеет превосходство над нынешним положением дел. Тем самым Екклесиаст пытался утешить страдающий народ Божий. Рассматривая все привилегии, которыми выделялись люди, жившие в Соломоновы дни, создатель книги аргументирует, что все это — пусто. Таким образом, если все тщетно и суетно на земле, если славнейшие времена можно назвать не многим, как «днями суетности», то нет смысла тяготиться и скорбеть много, считая, что один час благоднее другого. Ведь в целом, все времена равны перед Богом, и в равенстве — суета. Надо осознавать, что период жизни автора был часом глубокой людской печали и человеческих лишений, когда он подвержен был суетности и ничтожеству (Еккл. 1:2–11), когда все почести времени царствования Соломонова ушли в небытие. Была предана забвению величественная мудрость, известная во всех странах Востока (Еккл. 1:12–18), остались в прошлом великие дела царя, его тексты, богатство, блаженство.

Причина такого удручающего положения иудеев, живших во времена написания книги, заключалась в том, что, будучи под властью иных языческих правителей, иудеи не имели возможности восстановить собственную государственность. Царь над Израилем — тиран, осуществляющий государственную политику и управление подчиненными, руководствовался исключительно своеволием. Действиям иноземного языческого царя никто не мог воспротивиться, рассуждал ли он верно или нет (Еккл. 8:3–4). Перед его немилостью иудей должен был принижать себя и проявлять абсолютное послушание (Еккл.



10:4). Он царствует, провоцируя несчастье народа (Еккл. 8:9). Действуя, он обращается не к идеям милосердия и правды, а руководствуется страстью к стяжательству и своеволию (Еккл. 9:16). В те времена были совершенно естественными фальсификация правды, пренебрежение справедливым судом и игнорирование всякой истины (Еккл. 3:16; 5:7; 8:9). Распространились бесчисленные унижения сирых и убогих, которые доводят людей до состояния, когда человек считает почивших более счастливыми, чем живущих в настоящее время, а счастливейшими считает не существовавших никогда на земле (Еккл. 4:1–3; 7:1; 8:9). Власть, руководствуясь целями мнимой безопасности, отправляла шпионов и доносителей в самые конфиденциальные сферы жизни людей. Для государства становилось важным даже раскрытие тайных семейных отношений (Еккл. 10:20).

Рассмотрим, как богословие интерпретирует книгу Екклесиаст. Отечественный исследователь М. А. Олесницкий, считал, что, несмотря на тот общественный вред и социальные несправедливости, которые претерпевал иудейский народ от династии Израильских царей, насколько бы ни были губительными для израильской государственности хаос и неразбериха в период разделения царств, можно смело утверждать, что более вредным и нестерпимым, в том числе с религиозной точки зрения, оставалось подчинение иноземным захватчикам и оккупантам<sup>45</sup>.

Находясь под жесткой властью иноземных правителей, израильский народ, естественно, растерял те преимущества, которыми обладал при суверенной государственности. Именно в период окончательной утраты израильской независимости и самостоятельности, автор книги Екклесиаст пытается успокоить своих соплеменников, раскрывая все внутреннее достоинство Израиля, затмевающее внешнюю силу царствующего над ним языческого правительства. Автор книги (Еккл. 5:9–19; 6) успокаивает своих соплеменников-иудеев, надолго утративших земную мощь и уничтоженных жестким языческим диктатом. В тексте иноземные язычники называются «зажиточными», а израильский народ — нищими, бедняками, простецами. Во фрагменте (Еккл. 7:10)



Израиль близок к ропоту на Единого Бога. Чтобы преуменьшить силу и интенсивность страданий Израиля в положении подчиненного этноса, писатель призывает к житейской мудрости, которая призвана заменить иудеям утрату материальных благ (Еккл. 7:11, 12). Израильскому народу остается только житейская философия, как некая компенсация утраченного государственного превосходства. Во фрагменте (Еккл. 4:4–6) автор утешает удрученных соплеменников нравственным призывом не следовать чувству зависти, которая связана с чувством собственной неполноценности при виде успехов других народов, хотя еврейский народ тогда был действительно в самом «незавидном положении»<sup>46</sup>.

Священнописатель постоянно возвращается к мысли: «Итак, иди, ешь с весельем хлеб твой и пей в радости сердца вино твое» (Еккл. 9:7). Уже из этого призыва можно сделать вывод об удручающем положении иудеев. Они уже находились на краю мрачной пропасти уныния и безумной печали. Для них стояла реальная угроза потерять всякую радость и приятность жизни. Иудеи были в одном шаге от отчаяния. Для той эпохи характерно исчезновение живой и радостной веры, надежды на владычество праведного и мудрого Бога. Об этом удручающем духовном состоянии евреев можно сделать вывод из тех отрывков текста, в которых заботливо, но настойчиво призывается народ не отдавать себя во власть сонливости и бездеятельности (Еккл. 9:10; 11:4–6). Мы не можем даже предположить такого темного, беспросветного отчаяния и безнадежности в великую эпоху правления Соломона. Как пишет исследователь М. Олесницкий, подобное богословие отчаяния было нехарактерно для периода царствования Соломона, учитывая, что это была вершина развития государства Израильского, когда старые пророчества о славе Израиля, как избранного народа, были воплощены в социальной реальности. Царствование Соломона не могло породить столь горьких призывов и пессимистичной философии, которыми проникнута книга Екклесиаст<sup>47</sup>.

Анализируя состояние иудейского народа, показанное Екклесиастом, мы можем отметить одну немаловажную деталь, а именно



то, что в числе прочих отклонений от Закона и этических норм, евреи не впали в идолопоклонство. Идолопоклонство — самая большая религиозная опасность и искушение, которому постоянно поддаются израильтяне в период от Соломона до вавилонского плена, о чем мы читаем на страницах Библии и в чем их постоянно обличали пророки. Естественно, Соломон, сам поддавшийся этому соблазну и познавший губительность последствий уклонения от почитания Единого Бога, не упустил бы возможности указать на эту опасность в своем произведении. В исследуемом же тексте, наоборот, нет слов об опасности многобожия, зато упоминаются враги внутреннего благосостояния народа, которых обличает пророк Малахия. Появление этих врагов характерно как раз для послевоенного периода. Читая фрагмент (Еккл. 4:17–5:5), мы видим следующую картину: воздвигнут Второй храм и в нем активно совершаются богослужения. Однако мы видим и указание на то, что многие, соблюдая внешнюю форму благочестия, не направляют свои сердца к Богу. В этом зарождается движение фарисеев, которые пытались восполнить недостаток живой веры и страха пред Богом ничтожными внешними делами (Еккл. 4:17), продолжительными молитвами (Еккл. 5:1, 2). Это внутреннее падение религиозности осуждается как раз пророком Малахией, что говорит об этом присущем качестве лицемерия и внешнего ритуализма для его времени (Мал. 1:6–2:9; 3:7). Мы находим указание на еще одну этическую проблему современников Екклесиаста — скупость. Этот грех, отрицаемый только с помощью живой и деятельной верой, упованием на Бога в фарисейской системе ценностей, напротив, культивируется. Скупость является именно той язвой, которой особенно подвержены люди, живущие в трагичное и бедное время (Мал. 3:8). В конечном итоге, на эпоху народного уныния и иудейских лишений указывает народная склонность к полному отращению от Бога и Его закона, к окончательному возвращению на путь зла (8:11; 9:3)<sup>48</sup>.

Доказательством версии о более позднем написании книги Екклесиаста можно привести следующие суждения.



Во-первых, текст книги говорит о недостойном и плохом наследнике Соломона — Ровоаме (Еккл. 2:12, 18, 19). Хотя это указание объясняется «халдейским парафрастом» тем пророческим духом, в котором Соломон писал свое произведение.

Во-вторых, артикуляция мысли в книге Екклесиаст, построение текста по принципу диалога, сложное диалектическое движение мысли, многочисленные вопросы и фрагментарные суждения (Еккл. 1:3; 3:9; 5:15; 6:8, 11) говорят о том, что священнописатель находился под влиянием школьных правил формального выражения мыслей, которое было характерно для литературных произведений слепого периода. Такое же формальное построение текста мы можем видеть в книге пророка Малахии, которая наполнена вопросами (Мал. 1:2, 6, 7, 8, 9; 2:10, 14, 15, 17; 3:2, 7, 8, 13, 14), что роднит ее с Екклесиастом. Подобный метод изложения мыслей позже появляется в раввинистической литературе. Он просматривается не только в Талмуде, но и в посланиях святого апостола Павла, который также перенасыщает свои письма вопросами. Он также предпочитает использовать диалектическое развитие мысли. Более ярко это видно в Послании к Римлянам (2:3; 3:1,3). Книга Екклесиаста не отличается лаконичностью, которая присуща книге Притчей и другим писаниям Танаха, наоборот, для нее характерна некоторая растянутасть и неспешность. На влияние школьных правил указывает и наличие эпилога, который присутствует только в тех ветхозаветных текстах, которые были написаны после вавилонского пленения (Сир. 50:29–31; 2 Мак. 15:38–40).

В-третьих, на более позднее происхождение указывает и язык книги. Абсолютно все библеисты и толкователи говорят о том, что Екклесиаст уходит от древнееврейского языка дальше всех из книг Писания. Поэтому совершенно логично утверждение относительно датировки написания книги, относящее Екклесиаст ко времени создания последних книг библейской литературы. Об этих лингвистических различиях свидетельствуют даже исследователи, защищающие мнение написания книги Екклесиаста царем Соломоном. Книга Когелета полна арамеизмов



от начала до конца. Мы можем видеть в тексте и лексику, и грамматические формы, и этимологию слов, принадлежащие арамейскому языку. Подобное наблюдается исключительно в еврейских текстах, созданных после плена: книги Ездры, Неемии, Есфирь и писания позднейших пророков. Мы также видим и то, что священнописатель пользуется специфическими философскими выражениями, а в отдельных фрагментах текст даже приближается к раввинистическому словоупотреблению. Профессор М. А. Олесницкий, учитывая переизбыток арамейскими словами и грамматическими формами в тексте, соглашается на предположение о позднейшем происхождении Екклесиаста. Более того, исследователь считал, что книга, перенасыщенная арамеизмами, напрямую противоречит стилю книги Притч, произведению Соломона<sup>49</sup>.

Исходя из вышеизложенного, мы можем заметить несостоятельность традиционного предания об авторстве Соломона. Эта же историческая и филологическая аргументация служит доказательством более позднего написания Екклесиаста. Соломон, живший в эпоху наивысшего развития иврита, не мог писать таким испорченным, выродившимся языком. Однако защитники теории об авторстве библейского царя говорят о том, что Соломон пользовался специальным философским языком при написании этой книги, который он перенял у иностранцев, ведя диалоги с халдейскими и сирийскими мудрецами. И даже учитывая то, что иудейский царь общался с иноземцами и почерпнул у них определенные взгляды, это не говорит о заимствовании их языка. К примеру, книга Притчей также написана в религиозно-философском духе, но «ее язык, как и взгляд на жизнь, совершенно разнится с языком книги Екклесиаст»<sup>50</sup>.

В тексте существуют некоторые выражения, употребляемые и в притчах Соломона. Это как раз доказывает нам, что автор настолько детально ознакомился и исследовал произведения Соломона, что частично перенял его стиль. К подобному решению его могло подвигнуть то положение дел, что у него была мотивировка вести рассказ от лица царя Соломона. Кроме того, книга Иова содержит в себе достаточное



количество высказываний, общих с Пятикнижием, но разве это дает нам полную уверенность в том, что книга Иова создана Моисеем<sup>51</sup>? М. Олесницкий обращает внимание на то, что с завершением самостоятельности языка литература приобретает характеристику подражания и симуляции, имитируя те письменные образцы, которые были созданы ранее и отличны своими высокими литературными качествами. Более поздний автор пытается воплотить то, чего не хватает теперь, и то, что было ранее<sup>52</sup>. Такие особенности библейской литературы в той или иной степени были замечены во всех более поздних текстах библейской литературы. Однако, как отмечает С. С. Аверинцев, священнописатель «по-настоящему входит в образ великолепнейшего из царей Израиля»<sup>53</sup>. Отсюда может возникать отличие, которое отмечается между самыми поздними произведениями, которые появились практически в одно время в известный период: у одного автора язык более примитивен, а у другого более олитературен. Например, у пророков Аггея и Малахии достаточно немного арамейских слов, в то время как у пророка Захарии практически отсутствуют более поздние формы лингвистических выражений. Однако в произведениях Ездры и Неемии, созданных примерно в то же время, язык в достаточной степени изобилует халдейской спецификой. Еще более проявляется этот колорит в книге Екклесиаст. Именно по этой причине безосновательно поступают те из ученых, которые опираясь на то, что язык книги Екклесиаст максимально отклонен от чистого языка и ощутимо различается с языком текстов последних пророков, утверждают невозможность создания последней во времена данных пророков, привязывая ее написание к последним временам персидского владычества или к македонскому господству. Из выше изложенного можно понимать, что произведение не относится к эпохе царствования Соломона. Как считают большинство ученых библистов, данное богодухновенное произведение надо относить к слепопленной эпохе, в период «персидского» господства, который длился порядка двух столетий<sup>54</sup>.

Проанализировав точки зрения различных критиков относительно авторства и времени создания книги Екклесиаст, стоит согласиться



с существованием широкого диапазона взглядов относительно данных вопросов. Но самое важное то, что святые отцы и учителя Церкви не акцентировали особого внимания на этих вопросах, они замечали и восхваляли в произведении дарованную Богом мудрость Соломона. Потому что проблематика авторства и происхождения произведения на осознание важности и процесса понимания богодухновенного текста никак не влияет, «лишь бы сохранялась вера в боговдохновенность книги»<sup>55</sup>.

*О цели написания книги.* Определив примерные временные рамки написания книги Екклесиаст и состояние иудейского общества, современному автору необходимо обозначить цель, которую ставил перед собой Когелет. Автор поднимает вопрос о человеке в его настоящей судьбе, о сущности счастья в человеческой жизни. Далее священнописатель пытается примирить явные злодеяния и отступления от этических норм, которые Когелет видит вокруг себя, с идеей благого, совершенного и праведного Бога, Который правит всем миром. М. Олесницкий полагает, что можно разделить взгляды библеистов по трем целям написания книги: теоретической, практической, теоретико-практической<sup>56</sup>.

В первую категорию исследователей Олесницкий относит тех, кто говорит лишь о теоретических или религиозных задачах, поставленных автором. Так, исследователи и экзегеты выводят цель Екклесиаста из слов: «Суета сует, все суета» (Еккл. 1:12; 12:8). Они видят в назначении текста указание на суетность и ничтожность всего мирского, а также бессмысленность попыток стремления к счастью. Вторые же, основываясь на тезисе книги: «что за выгода человеку при всех трудах его, что он так трудится под солнцем?» (Еккл. 1:3; 3:9), высказывают мысль, что Когелет пытался защитить принцип Промысла Божия от ропота недовольных<sup>57</sup>.

М. Олесницкий заметил, что исключительно практическое значение присваивает книге Екклесиаст протестантская экзегетическая традиция, начиная с Лютера<sup>58</sup>. Последний говорит об этой книге, как об «утешительной», которая должна побуждать человека быть терпеливым, послушным и благодарным за настоящие вещи, не заботясь о будущем.



Либо основная цель автора книги в том, чтобы показать человеку, что есть самое лучшее для него. Другие исследователи уверены, что назначение Екклесиаста в общем увещании к страху Божию, предполагая, что автор собрал в этом тексте различные мнения мятущихся людей, озабоченных проблемой добра и зла, и окончание Когелета является результатом исследования этих мнений. В конце книги мы читаем: «бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека» (Еккл. 12:13); в этом и заключается истинное счастье человека. Для некоторых же авторская цель в том, чтобы показать ущербность человеческого счастья, когда человек отделен от Бога и предоставлен сам себе, и показать путь для достижения настоящего и твердого блага (Еккл. 4:17).

М. Олесницкий считает, что более адекватное понимание книги Екклесиаст наблюдается у экзегетов, раскрывающих как теоретическое, так и практическое назначение книги Екклесиаст<sup>99</sup>. Подобное определение цели Екклесиаста мы находим уже у раннехристианских авторов: св. Григория Нисского и бл. Августина, которые говорят о том, что цель книги в том, чтобы вознести человеческий дух над эмоциональным и побудить его к сверхчувственному, направить его к труду, который принесет радость в самом себе. Такой святоотеческий взгляд доминировал в средневековой экзегезе. Она же полагала конечной целью Екклесиаста побуждение к презрению всего мирского и приведению человека к созерцательно-аскетической жизни.

Как уже отмечалось выше, эпоха после вавилонского пленения, то есть предполагаемое время написания Екклесиаста, была отмечена угасанием надежды на былое величие и славу Израиля и построение теократического государства, а также упадком духа иудеев. Восстановленное храмовое богослужение утратило свой дух в пустоте и безжизненности формы. Угнетение языческим владычеством уничтожало самостоятельную жизнь евреев. Из-за этого в иудейской среде развиваются скептические и отрицательные настроения, которые проявляли себя в различных формах. Одна часть общества желала поднять восстание и излить зlobу в необдуманных поступках (Еккл. 5:7; 7:9, 21; 10:4). Для



других эти оправдания временем послужили поводом к нравственному падению и легкомыслию (Еккл. 7:17). Конечно, оставалась часть иудеев, которая была более рассудительной и не одобряла действия ни первых, ни вторых, но под давлением окружающих исторических обстоятельств, оплакивала участь Израиля. Однако вера в Бога, как свет, который светит во тьме, еще светила в душах и оберегала их от пропасти отчаяния. К последней группе и может быть отнесен священнописатель. Он, наблюдая за бедственным положением своих сограждан, желает в первую очередь дать утешение страдальцам, открыть для них истинный порядок вещей и научить тому поведению, которое приведет их к спокойствию и счастью в тяжелые времена. Правда, в этом утешении мы не найдем пророческого мессианского обетования.

В своем утешении иудеев Когелет обозначает причину несчастий в Божественном правосудии за грехи и нечестие, которое было понятно ветхозаветной церкви. Однако страдания, которые испытывает иудейское общество, – это не только правосудие, но и Божественная любовь, так как они ведут к очищению душ от греховности (об этом мы читаем в Еккл. 7:2–4).

Но если возвеличивание Израиля есть дело будущего, то в чем же утешение современности? Автор Екклесиаста отвечает таким образом: утешение нужно искать в истинной, высшей мудрости, которая отлична от разума язычников, который, оторванный от истинного богопочитания, является глупостью. А для того, чтобы иудеи не отчаивались из-за своего бедственного положения, он настаивает на суетности и ничтожестве земных богатств. При этом он не отказывается от мирских благ, но призывает к умеренности, посильному труду и благодарению Бога за вознаграждение этого труда. Когелет провозглашает: «жизнь — это благо» (Еккл. 11:7–8). Следует также обратить внимание и на «увещательную сторону книги Екклесиаст, где автор призывает помнить Создателя своего (Еккл. 12: 1), бояться Бога (Еккл. 5: 6, 12: 13), делать добро (Еккл. 3: 12) и соблюдать заповеди Божии (Еккл. 12: 13)»<sup>60</sup>.



М. Олесницкий обозначает еще одно глобальное предназначение книги Екклесиаст — теоретическое. Он понимает под ним развитие теологических идей, которые были необходимы иудеям в то сложное время и которые были сообразны тому этапу развития религиозного сознания ветхозаветного верующего. Если говорить предметно, то Когелет высказывает мысль о бессмертии души и посмертном воздаянии за добродетели и грехи. Этим книга Екклесиаста отличается от древних верований иудеев, которые связывали практически все человеческое существование с этой земной жизнью. С точки зрения указанного учения книга Екклесиаст обретает себя между Ветхим и Новым Заветами<sup>61</sup>. Мы помним, что основным мотивом Танаха было учение о воздаянии в земной жизни за нарушение заповедей и за их выполнение. Также как ветхозаветная религия является приготовлением к благой вести Спасителя, так и учение Екклесиаста о посмертной участи является той логичной ступенью, без которой маловероятно «было бы дальнейшее восхождение к высшему учению о загробном воздаянии»<sup>62</sup>.

Согласимся с определенными положениями. Во-первых, книга Екклесиаст относится к разделу учительных книг или так называемому литературному жанру «премудрости». В после пленную эпоху на смену духу пророчества и пророческим книгам пришла письменность «мудрых Израиля», как специфический ветхозаветный литературный жанр «Премудрости». Доскональное исследование генезиса жанра «мудрых» приоткрывает завесу таинственности книги Екклесиаст. Литература «мудрых» в целом и книга Екклесиаста в частности, несмотря на ближневосточное происхождение этого популярного повествовательного жанра, остаются произведениями боговдохновенного характера и занимают свое достойное место в каноне Священного Писания Ветхого Завета.

Во-вторых, название книги Екклесиаст (Когелет или Проповедник) вполне соответствует ее содержанию, которое носит гомилетический, назидательный характер, а относительно авторства книги можно сказать то, что это произведение написано не буквально Соломоном, как считают некоторые традиционные библеисты, но, скорее всего, за обозначением



Когелет скрывается профессиональный мудрец-книжник, живший в Иерусалиме в послевоенный период. В ту трудную эпоху, когда народ бросался из крайности в крайность, одна часть народа готова была предаться ропоту, а другая часть полностью теряла нравственное самообладание и предавалась легкомыслию; неведомый нам Когелет пишет свое утешительное слово для страждущего Израиля.

Целью написания книги являлось утешение народа, находящегося в бедственном духовно-нравственном и общественно-политическом состоянии после Вавилонского плена. Также целью написания книги было возбуждение в народе покаянного чувства, воспитание смирения, терпения, благодарности и послушания воли Божией, что и было блестяще раскрыто автором в его боговдохновенном труде.

Теологию боговдохновенной книги Екклесиаст можно охарактеризовать как провозвестницу Евангельского учения<sup>63</sup>. Екклесиаст продемонстрировал ряд искажений и односторонностей классической ветхозаветной теологии, как это сделала в свое время книга Иова в контексте дискуссии относительно страдания праведника. Книга Екклесиаст и его учение были одним из факторов формирования общего «историко-богословского контекста»<sup>64</sup>, определившего мировоззренческую специфику межзаветного периода, на который попадает проповедь Господа нашего Иисуса Христа. Вопросы, поставленные Екклесиастом, невозможно было решить на основании классического теологического багажа. Необходимо было новое освещение через призму новозаветного Откровения. Так, книга Екклесиаст оказалась последней приуготовительной ступенью перед окончательным обращением к Евангельской истине. Проповедь Царства Божьего рассеяла пессимизм и расслабленность, описанные Екклесиастом, вернула надежду роду человеческому относительно всеобщего восстановления-воскресения и справедливого Суда Божьего. Евангельская истина возвещала об искупительном подвиге Господа нашего Иисуса Христа. В своих экзегетических опытах большинство святых отцов и учителей Церкви: свт. Дионисий Александрийский, свт. Григорий Чудотворец, свт. Григорий Нисский, блж. Иероним Стридонский и др.



подмечали этот важный приуготовительный характер Екклесиаста, поэтому «consensus patrum» признавали каноничность книги и считали, что она занимает достойное место среди книг Священного Писания Ветхого Завета.

### Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 2535 с.
2. *Августин Гиппонский, блаженный.* Творения. Об истинной религии. Тт. I–IV. — «Алетейя», «УЦИММ-Пресс», — СПб., Киев, 1998. — 742 с.
3. *Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература. // История Всемирной Литературы. — М., 1983. — Т.1. — 584 с.
4. *Аверинцев С. С.* Литература «Премудрости»: Нормативная дидактика и протест против нее // История всемирной литературы. — М., 1983. — Т.1. — 584 с.
5. *Аверинцев С. С.* Премудрость в Ветхом Завете. // Альфа и Омега. — № 1. — 1994. — С. 25–38.
6. *Аверинцев С. С.* София // «София — Логос. Словарь». — Киев: Дух и Литера, 2000. — 207 с.
7. *Акимов В. В.* Литература Мудрости: Древний Израиль и народы Ближнего Востока. // Труды Минской духовной академии. № 7. Жировичи, 2009. С. 133–159.
8. *Акимов В. В.* Древнеегипетский «Разговор разочарованного со своим Ба» и библейская Книга Екклесиаста. // Труды Минской духовной академии. № 8. Жировичи, 2010. С. 106–127.
9. *Акимов В. В.* Книга Екклесиаста и древнеегипетские поучения царей. // Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 1. Минск: Ковчег, 2011. С. 65–111.
10. *Акимов В. В.* Древнеегипетские «Обличения поселянина» и библейская Книга Екклесиаста. // Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 2. Минск: Ковчег, 2011. С. 48–90.
11. *Афанасьев Д.* Учебное руководство по предмету Священного Писания. Учительные книги Ветхого Завета. — СПб., 1914. — 372 с.
12. *Берифельд С.* Когелет // Еврейская энциклопедия Брокгауза-Ефрона. Т. 9. Кол. 597–697.
13. Библейская энциклопедия / труд и издание архимандрита Никифора. — М.: Свято-Троице Сергиева Лавра, 1990. — 902 с.
14. Библейская энциклопедия. Путеводитель по Библии. / пер. с англ. — М.: Российское Библейское общество, 2002. — 352 с.



15. *Бил Г. К., Карсон, Д. А.* Ветхий Завет на страницах Нового. — Черкассы: Коллоквиум, 2015. — Т. 4. — 502 с.
16. *Брюггеман, У.* Введение в Ветхий Завет. — М., ББИ, 2009. — 592 с.
17. *Вейнберг Й.* Введение в Танах. Часть 4. Писания. Иерусалим — Москва: Мосты культуры, 2005. — 366 с.
18. *Григорий Нисский, святитель.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. — М., 1997. — 158 с.
19. *Григорий Неокесарийский, святой.* Переложение Екклесиаста. // Пер. проф. Н. И. Сагарда. — Петроград: 1916.
20. *Даума Й.* Дорогами Ветхого Завета. // Литература мудрости. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — Т. 3. — С. 135–162.
21. *Зуев А. Н., прот.* Богословие Екклесиаста как мост к Новому Завету // *Дамаскин.* 2023. № 1 (61). С. 38–53.
22. *Зуев А. Н., Белецкий А. Н.* Книга Екклесиаста, или Проповедника в исследованиях современной отечественной библеистики. / в сборнике: Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. под ред. А. В. Ворохобова. 2019. С. 50–58.
23. *Иттон М. А.* Книга Екклесиаста, или Проповедника // Новый библейский комментарий. Ч. 2. Ветхий Завет. Псалтирь — Книга пророка Малахии. СПб.: Мирт, 2000. С. 190–204.
24. *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика. — Париж, 1947. — 96 с.
25. *Классен А., протоиерей.* Научно-исагогический обзор книги Екклесиаст // приложение к книге *Фаст, Г., протоиерей.* Толкование на Книгу Екклесиаст. — Красноярск, 2009. — 346 с.
26. *Ключ к пониманию Священного Писания.* — Брюссель, Жизнь с Богом, 1982. — 701 с.
27. *Князев А., прот.* Ветхий Завет. Учительные книги: Курс, читанный о. А. Князевым на Высших женских богословских курсах. — Париж, 1952. — 117 с.
28. *Ла Сор У.* Обзор Ветхого Завета / *Ла Сор У., Хаббард Д., Буш Ф.* — СПб: Богомыслие, 1998. — 1858 с.
29. *Лопухин А.* Екклесиаст // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Под редакцией А. П. Лопухина. Т. 5. Пг., 1904. Кол. 373–374.
30. *Лопухин А. П.* Толковая Библия или комментарий на все книги Ветхого и Нового завета. / А. П. Лопухин. — Стокгольм, 1987. — 4180 с.
31. *Лявданский А. К., Барский Е. В.* Екклесиаста Книга // Православная Энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 220–238.
32. *Мень А., прот.* Экклесиаст и современность // Трудный путь к диалогу. М., 1992. С. 70–77.



33. *Мень А.* Екклесиаста Книга // Библиологический словарь. — М.: 2002. Т. 1 С. 425–427.
34. Мидраши. Перевод и комментарии раби Шимона. — Иерусалим, 1989. — 123 с.
35. *Мицкевич В. Н.* Библиология. — СПб. 1997. — 337 с.
36. Мудрецы Древнего Израила и их Писания. Вып. I. / Сост. Барух Шварц. — М., 1997. — 673 с.
37. *Мышцын В. Н.* Книга Екклесиаста // Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А. П. Лопухина. Т. 5. СПб., 1908. С. 1–36. (Стокгольм, 1990. Т. 2).
38. *Никодим (Ротов), митрополит.* Размышления над книгами Премудрого. // ЖМП— № 9. — 1965. — С. 34–38.
39. *Олесицкий М. А.* Книга Екклесиаст: Опыт критико-экзегетического исследования // Труды Киевской духовной академии. 1873. Т. 3. Август. С. 1–80. Сентябрь. С. 81–192. Т. 4. Октябрь. С. 193–304. Ноябрь. С. 305–396.
40. *Олесицкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — Киев: 1873. — 396 с.
41. *Преображенский Ф.* Суета сует: К вопросу о Книге Екклесиаст // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1894. № 5/6.
42. *Преображенский Ф. П.* К вопросу о счастье. Мнимый пессимизм ветхозаветного „суета сует“. М.: Типография А. Муратова, 1898.
43. *Рижский М. И.* Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. — Новосибирск, 1995.
44. *Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика. / В. П. Рыбинский — Труды КДА, 1908, — С. 575–613.
45. *Рыбинский В. П.* Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии. / В. П. Рыбинский — Труды КДА, 1903, № 10. — 20 с.
46. *Сергий (Акимов), архимандрит.* Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. — Минск: Ковчег, 2012. — 454 с.
47. *Синило Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета): учеб. пособие. — М.: Флинта; МПСИ, 2008. — 845 с.
48. *Синило Г. В.* Танах и мировая поэзия. — Минск: Экономпресс, 2009. — 880 с.
49. *Синило Г. В.* Загадки Экклесиаста: особенности языка, проблема авторства и художественное своеобразие книги. // Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 2. Минск: Ковчег, 2011. С. 6–47.
50. *Скотт Р. Б. Й.* Традиция и литература мудрости // Библейские исследования. Сборник статей. Выпуск 1. М., 1997. С. 614–665.
51. *Сорокин А., протоиерей.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Изд. 2-е, испр. / А. Сорокин. — Киев: Кайрос, 2003. — 474 с.



52. *Титлинов Б.* Отличие учения Екклезиаста о суете жизни от современных пессимистических воззрений на жизнь. // *Вера и разум.* — Харьков, 1901, № 19–24. — 19 с.
53. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика») — М.: Издательство ББИ, 2015. — 464 с.
54. *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу Экклезиаст. Красноярск: Енисейский благовест, 2009. — 346 с.
55. *Филарет (Филаретов), архимандрит.* Происхождение книги Екклезиаст. // Труды Киевской духовной академии. 1874. Т. 4. Октябрь. С. 1–101. 1875. Т. 2. Апрель. С. 3–38. Май. С. 255–299.
56. *Швинхорст-Шенбергер, Л.* Книга Экклезиаста // Введение в Ветхий Завет. Под редакцией Эриха Ценгера. М., 2008. С. 494–505.
57. *Шиффман Л.* От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда. Москва — Иерусалим, 2000. — 300 с.
58. *Шихляров Л., иерей.* Введение в Ветхий Завет (конспект лекций). — М.: Интернет-издание Вэб-Центра «Омега», 2002. — 1923 с.
59. *Юнгеров П. А.* Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. — Казань, 1907. — 592 с.
60. *Юнгеров П. А.* Книги Екклесиаств и Песнь Песней в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. — Казань, 1916.
61. *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. Т. 2. Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. — М., 2003. С. 240–251.
62. *Якимов, И. С.* О происхождении книги Екклесиаств // *Христианское чтение.* 1887. № 3–4. С. 197–261.
63. *Bartholomew, C. G.* Ecclesiastes: Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. — Michigan, 2009. — 448 p.
64. *Kealy S. P., McNamara M.* The Wisdom Books of the Bible — Proverbs, Job, Ecclesiastes, Ben Sira, Wisdom of Solomon: A Survey of the History of Their Interpretation. — Edwin Mellen Press, 2012. — 311 с.
65. *Мень А.* Опыт курса по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. / А. Мень. — Загорск, МДА, 1982. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://lib.ru/HRISTIAN/MEN/isagi.txt>.
66. *Мень А., протоиерей.* Словарь по библиологии. / А. Мень. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.alexandrmn.ru/Menn\books\dic\dic\20-ch-ya.pdf>
67. [https://propagandahistory.ru/books/M--S--Belenkiy\\_CHto-takoe-talmud/16](https://propagandahistory.ru/books/M--S--Belenkiy_CHto-takoe-talmud/16)

#### Примечания и библиографические ссылки

1. *Hasel, G. E.* Old Testament theology: basic issues in the current debate / G. E. Hasel. — Michigan, 1991. P. 45.



2. См.: *Преображенский, Ф., протоиерей*. Суета сует. К вопросу о Книге Екклесиаст. — М., 1884. С. 1.
3. Учитывая фактор развития библистики, можно назвать ряд работ. Монография Филарета (Филаретова) «Происхождение книги Екклесиаст». Она издавалась постатейно в журнале Киевской духовной академии (1874–1875 гг.), но целостно была опубликована лишь через 10 лет. Не вполне удачный опыт: он пытался получить докторскую степень, выдвигая традиционный и к тому моменту устаревший тезис о принадлежности книги Екклесиаст перу царя Соломона. Своеобразный взгляд на книгу мы можем найти и в записках И. С. Якимова «О происхождении книги Екклесиаст» (1887 г.), которые были напечатаны в журнале «Христианское чтение». И. С. Якимов, как и Филарет (Филаретов), придерживался традиционной точки зрения на принадлежность книги Екклесиаст времени царя Соломона. Эту спорную точку зрения относительно генезиса книги Екклесиаст, не разделяющуюся большинством ведущих западных исследователей, он подкреплял догадками, предполагавшими наличие в книге концепции бессмертия. С точки зрения этического учения Екклесиаста важны статьи Ф. П. Преображенского (1894, 1898 гг.), анализирующие концепт «земного счастья» и философию пессимизма в книге. Также теме пессимистической рефлексии Екклесиаста было посвящено несколько статей Б. Титлинова (1901, 1913 гг.). Ценность указанных работ связана и с попыткой провести сравнительный анализ пессимизма Екклесиаста с аналогичными опытами современной исследователям философии.

Богатым справочным материалом в дореволюционный период обладали не только специализированные монографии, но и обзорные работы по Священному Писанию Ветхого Завета. Среди учебных пособий и лекционных курсов можно выделить академические чтения Преосвященного Михаила (Лузина), посвятившего в своем исагогическом труде «Учительные книги Ветхого Завета. Библейская наука» (1900 г.) книге Екклесиаст целый объемный раздел.

Далее стоит упомянуть первый отечественный систематизированный опыт ветхозаветной исагогики П. А. Юнгера «Введение в Ветхий Завет» (1902–1907 гг.). Несмотря на пространное и подробнейшее исследование, работа придерживается консервативной точки зрения на генезис Екклесиаста. П. А. Юнгеров отрицал возможные параллели книг «мудрых», к которым относился Екклесиаст, и ближневосточной литературы. П. А. Юнгеров известен как переводчик книги Екклесиаст с Септуагинты (1916 г.), впрочем, указанный перевод был сделан для всех книг ветхозаветного канона. За экзегезу Екклесиаста в знаменитой и очень популярной «Толковой Библии» (ред. А. П. Лопухин) отвечал доктор богословия В. Н. Мышцын (1908 г.). Его исследовательский подход, наряду с опытом М. А. Олесницкого, более всего сообразуется с достижениями научной библистики того времени



(датировка Екклесиаста эпохой Второго Храма). Философский пессимизм Екклесиаста исследователь объясняет политическим, государственным и социальным кризисом после пленного периода. Специализированные энциклопедические статьи в «Православной богословской энциклопедии» (ред. А. П. Лопухин) и Еврейской энциклопедии Брокгауза-Эфрона (С. Бернфельд) не отличались пространностью изложения.

Среди работ XX столетия следует выделить монографии и программные статьи священника А. П. Князева «Ветхий Завет. Учительные книги» (1952 г.) и А. В. Карташева «Ветхозаветная библейская критика» (1947 г.). Большая часть обзорных работ протоиерея Александра Меня включала в себя исагогико-экзегетический анализ учительных книг, к которым относился Екклесиаст. С точки зрения исагогики, отец Александр Меня пытался ориентироваться на господствующее направление научной библеистики. Важным считался историко-сравнительный анализ книги Екклесиаст с аналогичными опытами ближневосточной литературы. Стоит подчеркнуть важность указанных авторов (А. Князев, А. Карташев, А. Мень), ведь знакомство с их работами позволило полноценно взглянуть на развитие западной библеистики, которой не уделялось должного внимания в дореволюционной учебной литературе. В середине 1970-х гг. в Московской духовной академии была защищена работа со следующим названием «Религиозно-философское содержание книги «Екклесиаст» (П. Яцурин, не опубликована, машинопись). Также стоит обратить внимание на статью митрополита Никодима (Ротова) «Размышления над книгами Премудрого» (работа скорее гомилетического характера).

С 90-х гг. XX в., возобновляется исследовательский интерес к ветхозаветной библеистике. Нейтральные научно-популярные работы М. М. Рижского «Библейские вольнодумцы» (1991 г.) и «Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни» (1995 г.) резко отличались от духа безапелляционного критиканства, свойственного советской атеистической литературе. М. М. Рижский находит в этической философии Екклесиаста не только пессимизм, но также наделяет эту книгу духом надежды. Для Рижского были важны параллели ветхозаветных книг «премудрости» с ближневосточной литературой. На рубеже XX–XXI вв. библиографический список ветхозаветного исследователя значительно обогатился переводными изданиями. Вкратце перечислим работы, затрагивающие тематику Екклесиаста: «Три толкования жизни: суета, боль, любовь» П. Крифта (1995 г.); «Введение в Танах» Й. Вейнберга (2006 г.); «Новый библейский комментарий» (раздел Екклесиаста за авторством М. Итона, 2000 г.); «Введение в Ветхий Завет» (ред. Э. Цингер; статья «Екклесиаст» за авторством Л. Швинхорста-Шенбергера, 2008 г.). Стоит отметить гомилетическую экзегезу Екклесиаста за авторством прот. Геннадия Фаста (2009 г.). Работа обладает менее научным характером и имеет скорее назидательное значение.



- Объемная и всесторонняя энциклопедическая статья «Екклесиаста книга» представлена в издании «Православной энциклопедии» за авторством Е. В. Барского и А. К. Лявданского. В последнее десятилетие большая часть актуальных исследований по тематике книги Екклесиаста осуществлена минскими учеными: архимандритом Сергеем (Акимовым) «Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта» (2012 г.) и профессором БГУ Г. В. Синило. Среди светских религиозно-учебных пособий и монографий стоит выделить работы А. И. Немировского, В. Н. Мицкевич, И. Ш. Шифмана, Д. В. Щедровицкого.
4. *Блаженный Августин Гиппонский.* «Творения. Об истинной религии». Т. I–IV. «Алетейя», «УЦИММ-Пресс», СПб., Киев, 1998. — «Вопрос 73 на Исходе».
  5. *Зув А. Н., Белецкий А. Н.* Книга Екклесиаста, или Проповедника в исследованиях современной отечественной библистики. / В сборнике: Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. под ред. А. В. Ворохобова. 2019. С. 50–58.
  6. *Юнгеров П.* Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. — Казань, 1907. — С. 359.
  7. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — Киев., 1873. — С. 128. [https://azbyka.ru/otechnik/Markellin\\_Olesnickij/kniga-ekkesiasta/](https://azbyka.ru/otechnik/Markellin_Olesnickij/kniga-ekkesiasta/)
  8. Там же.
  9. Там же.
  10. Там же.
  11. *Григорий Нисский, святитель.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. — М., 1997. — С. 10.
  12. *Григорий Неокесарийский, святой.* Переложение Екклесиаста. // Пер. проф. Н. И. Сагарда. — Петроград: 1916. — С. 3.
  13. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 128.
  14. *Якимов И. С.* О происхождении книги Екклесиаст. // Христианское чтение. — СПб., 1887, № 3–4. — С. 197–198
  15. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 129–155.
  16. Там же, С. 128.
  17. См. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
  18. О Септуагинте см.: *Тов, Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001. — С. 128–136.
  19. О кодексах Септуагинты: *Мецгер, Б. М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. — М., 1996. — С. 44–46.



20. *Юнгеров П. А.* Книги Екклесиаст и Песнь Песней в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань, 1916. — С. 3–5.
21. См.: *Лявданский, А. К.; Барский, Е. В.* Екклесиаста Книга // Православная Энциклопедия. Т. 18. М., 2008. — С. 221–222.
22. Подробно об этом переводе см.: *Мецгер, Б. М.* Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. — М., 2002. — С. 52–61.
23. См.: *Лявданский, А. К., Барский, Е. В.* Екклесиаста Книга // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. — С. 237.
24. О Вульгате в целом см.: *Тов, Э.* Текстология Ветхого Завета / Э. Тов. М., 2011. С. 145–146; *Мецгер, Б. М.* Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. — М., 2002. — С. 355–359.
25. *Юнгеров, П. А.* Введение в Ветхий Завет. Т. 2. Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги / П. А. Юнгеров. М., 2003. — С. 240–251.
26. *Швинхорст-Шенбергер, Л.* Книга Экклесиаста // Введение в Ветхий Завет. Под редакцией Эриха Ценгера. М., 2008. — С. 494–505.
27. [https://propagandahistory.ru/books/M--S--Belenkiy\\_CNto-takoe-talmud/16](https://propagandahistory.ru/books/M--S--Belenkiy_CNto-takoe-talmud/16)
28. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 128.
29. Там же.
30. Подробнее см.: *Юнгеров, П. А.* Введение в Ветхий Завет. Т. 2. Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. — С. 242–249.
31. Там же.
32. См.: *Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика. — Труды КДА, 1908, — С. 575–613.
33. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 129–155.
34. *Рыбинский В. П.* Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии. / В. П. Рыбинский — Труды КДА, 1903, № 10.
35. Цит. по: *Мень А., протоиерей.* Словарь по библиологии. / А. Мень. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.alexandrmn.ru/Menn\books\dict\dict\20-ch-ya.pdf>
36. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 129–155.
37. *Юнгеров П.* Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. — Казань, 1907. — С. 361.
38. *Якимов И. С.* О происхождении книги Екклесиаст. // Христианское чтение. — СПб., 1887, № 3–4. — С. 200
39. *Мень А., протоиерей.* Опыт курса по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. — Загорск: МДА, 1982.



40. *Лопухин А. П.* Толковая Библия или комментарий на все книги Ветхого и Нового завета. / А. П. Лопухин. — Стокгольм, 1987. Т. 2. — С. 5.
41. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — Киев., 1873.
42. *Синило Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). — Мн., 1998.
43. См.: *Мечковская Н.* Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий — М.: ФАИР, 1998.
44. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 158.
45. Там же, С. 159.
46. Там же, С. 160.
47. Там же, С. 162.
48. Там же, С. 161.
49. Там же, С. 164.
50. Там же, С. 174.
51. Хотя такая версия среди ученых так же имеет место быть.
52. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 175.
53. *Аверищев С. С.* Древнееврейская литература. // История Всемирной Литературы: В 9 т. — М., 1993. -Т.1. — С. 295.
54. *Синило Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). — Мн., 1998. — С. 156.
55. *Лопухин А. П.* Толковая Библия или комментарий на все книги Ветхого и Нового завета. Т. I. / А. П. Лопухин. — Стокгольм, 1987. Т. 4. — С. 419.
56. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 261.
57. Там же.
58. Там же, С. 262.
59. Там же, С. 208.
60. Там же, С. 206.
61. *Зуев А. Н., прот.* Богословие Екклесиаста как мост к Новому Завету // Дамаскин. 2023. № 1 (61). С. 38–53.
62. *Олесницкий М. А.* Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — С. 208.
63. *Рижский М. И.* Библейские вольнодумцы. — Новосибирск, 1995. — С. 144.
64. *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет / У. Брюггеман. — М., 2009. — С. 429.





## БИБЛЕИСТИКА

УДК 22.06

Сергей Николаевич Горбунов, преподаватель  
Нижегородской духовной семинарии

### Выражение «жених крови» (Исх. 4:25) как лингвокультурологический феномен



*Аннотация:* Статья затрагивает вопрос практической реализации историко-филологического метода в экзегетике. Автор показывает, что ряд методов прикладной лингвистики может расширить методологическую базу современной экзегетической науки. В качестве примера рассматривается хорошо известная фраза из Ветхого Завета «жених крови», которая анализируется с позиции лингвокультурологии. Автор проводит критический анализ существующих



методик и приходит к мнению, что анализ взаимодействия семантического и семиотического пространств языка глубже раскрывает содержание контекста, к которому относится вышеуказанная фраза.

*Ключевые слова:* экзегетика Ветхого Завета, толкование на книгу Исход, историко-филологический метод, семиосфера, семантическое пространство, семиотическое пространство, лексический анализ, лингвокультурологический подход.

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

## The Expression “a Bridegroom of Blood” (Ex. 4:25) as a lingua-cultural phenomenon.

*Abstract:* The article deals with the issue of practical examples of historical and philological method in the Bible studies. The author claims that methods of modern linguistics can be effectively included into exegetical methodology. As an example, in the article it describes a well-known phrase “a bridegroom of blood” taken from the Old Testament. The phrase is analysed from the position of the lingua-cultural approach, which demands studying a message as a phenomenon of the interaction between semantical and semiotic spaces of the language. The author is sure that this methodology deeper discloses the semantical problem of the text.  
*Key words:* exegetical studies of Old Testament, interpretation of Book of Exodus, historical and philological method, semiosphere, semantical space, semiotic space, lexical analysis, lingua-cultural approach.

Основным методом экзегетических исследований современной библистики считают историко-филологический метод. Главная задача этого



метода — максимально возможно выявить непосредственный смысл библейского повествования, который был заложен автором текста<sup>1</sup>. Современная герменевтическая наука сосредоточена на практической реализации теоретических постулатов. В силу большого объема теоретического и практического ресурса науки современные библеисты говорят о герменевтике даже как о виде искусства<sup>2</sup>.

Практическая сторона историко-филологического метода может быть описана как алгоритм исследовательских действий<sup>3</sup>, базирующихся на совокупности отдельных прикладных методов из области истории, филологии и лингвистики. Качественное владение практическими навыками анализа библейского текста будет во многом зависеть от того, насколько широко исследователь знаком с современными научными направлениями<sup>4</sup>.

В данной статье обращается внимание на словосочетание «жених крови» (Исх. 4:25), которое будет проанализировано с позиции лингвокультурологического подхода. Лингвокультурология прежде всего направлена на изучение взаимосвязи языка и культуры. По причине актуальности антропологического подхода для многих научных направлений в поле исследования лингвокультурологии попадают многие значимые проблемы: языковая личность, языковая картина мира, сознание, мышление и т. п.<sup>5</sup> Главной методологической особенностью данного направления лингвистики является возможность объединения методов смежных наук, что позволяет, как нам представляется, расширить возможности историко-филологического метода.

Исходным пунктом нашего рассуждения будет критический анализ указанной фразы на основе методики А. С. Десницкого, который дал развернутый экзегетический комментарий истории Моисея и Сепфоры (Исх. 4) в ряде своих работ. Можно сказать, что, благодаря этому библеисту, выражение «жених крови» стало хрестоматийным. Для глубины понимания экзегетических проблем, лежащих в основе стиха, будут изучены некоторые теоретические аспекты, предложенные А. С. Десницким, а также дана оценка их практической реализации.



В контексте предложенной критики<sup>6</sup> будут рассмотрены возможности и предлагаемого лингвокультурологического подхода, в рамках которого исследуется результат взаимодействия трех пространств языка: семантического, семиотического и концептуального.

А. С. Десницкий работает в области библейского перевода и ему знакомы многие филологические проблемы библейского текста<sup>7</sup>. В области библейского перевода этот автор следует традиции Ю. Найды, который старался воплотить достижения лингвистики XX в., создав свою лингвистическую теорию перевода. А. С. Десницкий также стремится наилучшим образом выявить специфику взаимодействия современной лингвистики и библейской науки. Насколько важно это взаимодействие, становится очевидным из цитаты автора: «... экзегетика без лингвистики неизбежно превращается в импровизацию и фантазию»<sup>8</sup>.

Работа «Введение в библейскую экзегетику» представляет собой руководство по современной герменевтике и экзегетике. Исходным принципом для решения проблемы понимания, по мысли автора, становится не «точное значение тех или иных слов и выражений»<sup>9</sup>, а понимание всех условий коммуникации, которые традиционно возводятся к схеме Р. О. Якобсона, показывающую компоненты информационной среды в канале между коммуникантами<sup>10</sup>. Важно, что А. С. Десницкий отмечает теоретическую условность данной схемы, говоря о ее «плоскостности» и «недостаточности»<sup>11</sup>, тем самым, подводя своих читателей к пониманию проблемы множественности контекстов, и, соответственно, — к возникновению новых прочтений текста, из которых необходимо выбрать самый адекватный.

Понимание текста А. С. Десницкий связывает с идеей герменевтического круга и спирали, что выражается в стадии анализа читательского восприятия с точки зрения своей веры и опыта<sup>12</sup>. На наш взгляд, автор придерживается крайностей современной герменевтики модернизма и особенно постмодернизма, когда читательское восприятие, оказавшееся «творческим и индивидуальным»<sup>13</sup>, представляет собой более значимое прочтение текста, чем то, которое заложено автором. Вместе с тем,



А. С. Десницкий понимает, что постмодернизму свойственны крайности и недостатки: субъективизм и откровенный произвол<sup>14</sup>, которых необходимо избегать. Таким образом, современная герменевтика связывается с принципами теории коммуникации и имеет главной целью процесс декодирования сообщения в контексте определенного культурного поля или, по выражению Ю. М. Лотмана, «семиосферы»<sup>15</sup>.

В указанной работе А. С. Десницкий делает подробный обзор современных филологических методов анализа текста, а также разбирает конкретные библейские отрывки. Основные этапы анализа текста представлены у автора в отдельной главе с необходимыми комментариями. При перечислении известных лингвистических методов автор дает примеры типичных ошибок и манипуляций, которые возникают при решении экзегетических проблем.

Автор старается не использовать специальных терминов из теории лингвистики. При этом, ему удастся описать простейший лексический анализ как сложную процедуру. Он объясняет, что при выявлении лексического значения слова необходимо обращать внимание как на денотативное, так и на коннотативное значение слова. Кроме того, изучаемое слово должно быть проанализировано, исходя из религиозно-культурного контекста, в котором данное слово употребляется. А. С. Десницкий не говорит о лингвокультурологическом подходе, тем не менее, ощущается тождественность мысли автора и предлагаемой нами методики, когда семантическое значение определяется через взаимодействие семантического, семиотического и концептуального пространств языка.

Проблему когнитивного анализа лексики автор лучше всего объяснил в работе «Современный библейский перевод: теория и методология»<sup>16</sup>. По его мнению, понимание концептуальной картины мира является важным аспектом для выявления смысла текста, но описание отдельных концептов является трудоемкой и объемной задачей<sup>17</sup>. О специфике когнитивной лингвистики автор рассуждает и в работе «Введение в библейскую экзегетику», но подробных практических комментариев для дидактических целей там не приводится. Таким образом, примеры



описания концептуальной картины мира в его работах по современной экзегетике фактически отсутствуют.

По нашему мнению, одним из недостатков в работе А. С. Десницкого «Введение в библейскую экзегетику» является недостаточно четко сформулированная специфика некоторых лингвистических методов. Прежде всего, это относится к анализу дискурса. Так, автор верно поясняет, что это совершенно новый вид анализа, который направлен на анализ текста как единого целого<sup>18</sup>, но при объяснении его цели все сводится к стремлению произвести определенное воздействие на читателя<sup>19</sup> – т. е. к прагматической функции. Другими словами, дискурсный анализ в определенной степени отождествляется со стилистическим и риторическим анализом. При отсутствии более существенных пояснений сложно понять сущность как самого понятия дискурс, так и его алгоритм его описания.

Библисты работают с текстом, следовательно, понимание онтологии текста должно соответствовать разработкам современной лингвистики. В связи с этим фактом, анализ дискурса — текста во взаимосвязи с экстралингвистической информацией — становится преобладающим. Это обуславливает возможную интеграция разнообразных лингвистических методов для выявления маркеров дискурса. Все работает на анализ дискурса: все маркеры должны быть проанализированы на степень влияния по отношению к семантике текста.

Исследуя виды параллелизма в текстах Библии, А. С. Десницкий упоминает об интертекстуальности. Это понятие является важным в контексте его научного исследования и подробно описано в книге «Поэтика библейского параллелизма». На наш взгляд, было бы значимо ввести понятие интертекстуальности (интердискурсивности, поликодовости и т. п.) в анализ дискурса как важный маркер семантического содержания.

Обобщая представленные выше критические рассуждения, отметим, что интеграция лингвистических методов в процессе анализа текста у А. С. Десницкого приобретает более механический (комплексный), чем органичный (системный) характер. Поясним высказанные критические



замечания на примере лингвистического анализа отрывка о «женихе крови»<sup>20</sup> в Исх. 4:24–25<sup>21</sup>.

Общей особенностью рассуждений автора оказывается дедуктивный подход к анализу — автор отталкивается от известных вариантов перевода. Выше было сказано, что А. С. Десницкий работает в области библейского перевода и, таким образом, это естественный для него способ подачи материала. Однако в дидактических целях (книга «Введение в библейскую экзегетику» — фактически учебное пособие) важно продемонстрировать, что существует также и индуктивный путь рассуждения<sup>22</sup>. При дедуктивном пути принижается значение лингвистической интуиции, так как готовые варианты перевода из авторитетных источников меньше способствуют реализации эвристического лингвистического потенциала.

Как пишет автор, выражение חתן-דם («хатан дамим» - «жених крови») является главной лингвистической проблемой отрывка<sup>23</sup>, а весь отрывок — «сплошная загадка»<sup>24</sup>. Для раскрытия содержания выражения А. С. Десницкий обращается к традиционному лексическому анализу, приводя все предполагаемые словарные значения, представленные в Библии. Но, проведенный в таком виде, лексический анализ слова «жених» не способствует прояснению смысла данной языковой единицы, т.к. семантика слова представлена как простое множество значений без выявления денотативного и коннотативного значения. Как следствие, неопределенность в понимании описываемого референта приводит к тому, что слово «жених» начинает вообще игнорироваться в некоторых переводах<sup>25</sup>. Получается, что представленный школьный лексический анализ в виде перечисления всех значений слова не носит принципиального значения. Автор не объясняет, по какой причине слово «жених», как денотат высказывания — самый уместный вариант в отличие от других возможных значений в данном контексте и жанре<sup>26</sup>.

Если отдельное слово «жених» не представляет большой трудности для перевода, то словосочетание «жених крови» еще больше усложняет семантику контекста. Представленный автором этимологический анализ



семитского корня  $\text{נָשׂוּ}$  (хет, тав, нун) показывает, что в родственных языках присутствует денотативное значение: «жениться» (угаритский язык), «делать обрезание» (арабский язык), «защищать» (аккадский язык). А. С. Десницкий дает очень хороший пример объединения представленных значений слова «жених» в культуре арабских племен: перед вступлением в брак юноша проходил обряд обрезания и после этого мог рассчитывать на защиту и покровительство рода невесты<sup>27</sup>. В данном случае автору удалось через этимологию ввести в семантический анализ экстралингвистическую информацию. Можно сказать, что семантика текста в данном случае раскрывается через призму лингвострановедческого подхода.

Проблема заключается в том, что страноведческий материал связан с позитивным референтом — речь идет о свадьбе, но контекст Исх. 4: 24–26 несет негативный оттенок, т.к. фраза Сепфоры прочитывается как упрек мужу<sup>28</sup>. Основанием для такого прочтения служит употребление слова «кровь» во множественном числе. В лексическом анализе слова  $\text{דָּמָוּת}$  А. С. Десницкий правильно показывает, что в Библии<sup>29</sup> такая морфология слова (мн. число) носит отрицательную коннотацию<sup>30</sup>. На этом автор заканчивает лингвистический анализ данного словосочетания и, чтобы разрешить семантическую проблему всего отрывка, переходит к разбору синтаксиса текста и к литературному анализу. Таким образом, в отношении загадочного выражения «жених крови» лингвистический исследовательский потенциал заканчивается.

По нашему предположению, отрицательная коннотация слова  $\text{דָּמָוּת}$  («кровь» во мн. числе) выявляет ряд стилистических и семиотических особенностей повествования. Прежде всего отметим, что лингвострановедческая информация из арабской культуры остается невостребованной для контекста, т.к. описываемый экстенционал носит положительный характер — «жених» посредством ритуала обретает для себя определенное благо на всю жизнь, а в представленном сверхфразовом единстве (СФЕ) выражается негативная эмоция. Можно сказать, что лингвистический и исторический аспекты не имеют реальной взаимосвязи. Таким



образом, ресурс лингвистического анализа фактически ограничивается простейшим лексическим и стилистическим анализом.

В добавление к сказанному, стилистический анализ еще больше усугубляет семантическую проблему данного СФЕ. Следуя логике рассуждения А. С. Десницкого, «кровь» используется как эпитет, который и определяет общую отрицательную коннотацию фразы Сепфоры и носит оценочный характер. Что касается леммы «жених», то, как считает А. С. Десницкий, она используется в своем прямом словарном значении. При этом не анализируются структурно-семантические отношения элементов словосочетания, т. е. не определяется в каком отношении к предполагаемой проблеме находится Моисей: или он агент негативного действия или он его пассивный проводник.

По нашему мнению, фраза «жених крови» может представлять собой конвергенцию антитезы и иронии. Если анализировать текст с точки зрения семиотики брака, то обращение к мужу с помощью слова «жених» (после многих лет совместной жизни Моисея и Сепфоры, а также после рождения двух детей) оказывается вообще неуместным.

В данном случае уместно вспомнить о понятии «семиосфера» в учении Ю. М. Лотмана. Коммуникативный канал «адресант — адресат» имеет два полюса, и по этой причине важно не упустить из поля зрения другие стороны семиотического знака. Если Моисей — жених, то Сепфора — невеста, а это еще более неуместно в представленном коммуникативном процессе! Семиотика брака позволяет оценить иронию Сепфоры в самом широком контексте ее жизни с Моисеем — с самого начала Моисей является генератором серьезных жизненных проблем. Семиотический анализ заставляет искать начальный момент, когда же впервые Моисей оказался в буквальном смысле «женихом крови». Это относится ко времени его знакомства с Сепфорой и ее отцом, когда Моисей объяснил причину своего бегства из Египта (Исх. 2:12).

А. С. Десницкий приводит толкование У. Проппа, который считает, что Сепфора не забывает о тяготеющим над ее супругом обвинении в убийстве и, таким образом, оказавшись в экстремальной ситуации,



предпринимает действия в соответствии с символикой мадиамских обычаев<sup>31</sup>. В данном случае вновь идет референция на этнические религиозные обряды семитских племен, а речевая реакция Сепфоры — эмоциональный комментарий ее действий.

Интересно отметить, что переводы на английский язык связаны с некоторыми дополнительными экзегетическими особенностями текста. В Библии короля Иакова (KJV) слова Сепфоры передаются как «*Surely a bloody husband art thou to me*». В этой версии синтаксис отражает инверсию оригинального масоретского текста. Такой порядок слов в английском языке говорит о маркированности высказывания на супрасегментном уровне (с помощью просодических средства языка), т.к. рема высказывания перемещается в начало предложения. Переводчики, стараясь глубже передать эмоцию Сепфоры, вставляют дополнительное вводное слово «*surely*», которое отражает уверенность Сепфоры в своей оценке. Это слово отсутствует в еврейском оригинале — об эмоции супруги Моисея там «читать» сложнее. Кроме того, средневековой перевод KJV по-иному передает фразу «жених крови»: используется описательное приложение («*bloody*» - «кровавый»), которое позволяет скомпенсировать отсутствие множественного числа неисчисляемого существительного «*blood*» и придать тексту такую же стилистическую маркированность, как и в оригинале. Слово *husband* вместо *bridegroom* шире описывает денотат: слово «муж» включает в семантическое поле и начало семейной жизни, когда «муж» был «женихом». Другими словами, высказывание Сепфоры, переданное через английский текст KJV, намекает на ее большой опыт жизни с Моисеем, который стал проводником серьезных проблем с самого начала.

Новый американский стандартный текст (NAS) дает чтение «*You are indeed a bridegroom of blood to me*». Здесь предложение содержит прямой порядок слов. В отсутствие инверсии как средства маркированности высказывания, переводчики также добавляют вводное слово «*indeed*», чтобы окончательно не лишить речь Сепфоры стилистической эмоциональности. Выражение «жених крови» здесь соответствует



масоретскому словосочетанию **יָמִינֵי דָּמִים**, поэтому возникает новая трудность для интерпретации падежной формы словосочетания: родительный субъекта или объекта. В отношении перевода (KJV) такой проблемы не возникает, т.к. наличие именной части «кровавый муж» описывает Моисея как агента действия.

Следует указать еще на два важных момента. Во-первых, необходимо учитывать просодику масоретского текста, в котором фраза «жених крови» передается через маккеф (небольшая черта в верхней части между соединяемыми словами). Это свидетельствует о том, что масореты (хранители предания) воспринимали два слова как единое понятие с устойчивым содержанием<sup>32</sup>. Другими словами, носитель еврейской традиции не имел проблемы выбора падежа данной конструкции, как это возможно, хотя и с большой условностью, в английском переводе (NAS). Во-вторых, оба английских перевода содержат неопределенный артикль (*a bridegroom*). В данном случае мы можем говорить о качественно-аспектуальной функции данного артикля. В речи Сепфоры неопределенный артикль передает иронию этой женщины, о чем английские переводчики, как носители языка, хорошо знали<sup>33</sup>.

Учитывая выявленные особенности выражения «жених крови», создается впечатление, что фраза «жених крови» связывает область лингвистики и истории, т. е. претендует на феномен лингвокультурологического характера. Данное высказывание классифицируется как языковая структура, отражающая национальную специфику языка (как паремийное выражение). В теории лингвокультурологии данная фраза может быть описана как прецедентное имя или стереотип. Возможно, что данный феномен можно классифицировать как квазиэталон, как это разработано в лингвокультурологической школе В. Н. Телии<sup>34</sup>. Сущность квазиэталона, по объяснению данной исследовательницы языка, сводится к указанию не на сам референт, а на идею, связанную с представлениями о качествах человека<sup>35</sup>. Это может утверждаться, если обосновать взаимосвязь лингвистических и культурологических фактов<sup>36</sup>. По нашему мнению, словосочетание «жених крови» в устах Сепфоры вполне можно



характеризовать как квазиэталон. Однако речь о новых терминах в экзегетике — это отдельная тема.

Из представленных выше рассуждений приведем некоторые обобщения. Как становится понятным, А. С. Десницкий предложил не только теоретическое описание модели лингвистического анализа библейского текста, но и привел многочисленные примеры. В методологических алгоритмах, относящихся к нашему примеру, можно выявить ряд недостатков, которые с большой вероятностью обусловлены спецификой творчества автора — библейским переводом. А. С. Десницкий пытается разрешить экзегетические проблемы с серьезной опорой на возможности филологической и лингвистической герменевтики. Однако из проанализированной фразы видно, что автор не реализует возможности типов лингвистического анализа, о которых рассуждает в теоретической части. Особенно это относится к анализу дискурса. Лингвистический компонент экзегетического анализа не выглядит органично, а представляет собой механическое соединение отдельных видов анализа. По нашему мнению, результаты такой методик не дотягивают до необходимой степени убедительности. Попытка ввести экстралингвистическую информацию в контекст повествования без проработки всех лингвистических возможностей также выглядит неорганично и может только условно относиться к лингвострановедческому подходу. На этом фоне предложенный нами метод анализа коммуникативных пространств (в приведенном случае семантика и семиотика) позволяет плодотворнее использовать лингвистический потенциал в решении экзегетических проблем.

#### Библиография: источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское Общество, 2008.
2. *Августин, блаженный.* Христианская наука или основания священной герменевтики. СПб.: ООО СПИФ «Библиополис», 2006. — 511 с.



3. Горбунов С. Н. К вопросу об автокоммуникации в процессе интерпретации библейского текста // Труды Нижегородской духовной семинарии. Выпуск 20. Нижний Новгород: 2022. С. 39–53.
4. Горбунов С. Н. Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 1–14.
5. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 413 с.
6. Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 554 с.
7. Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. — 432 с.
8. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: «Искусство — СПб», 2010. — 704 с.
9. Маслова В. А. Лингвокультурология. М.: Издательский центр «Академия», 2001. — 208 с.
10. Маслова В. А. Роль русского языка в концептуализации мира: лингвокультурный аспект // Русистика. 2019. Т. 17. № 2. М.: РУДН, 2019. С. 184–197.
11. Осборн Р. Грант. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Перевод с английского языка. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. — 728 с.
12. Селезнев М. Г., Кырлежев А. И. Библистика как современная научная дисциплина и ее связь с теологией // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 3. СПб.: издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2020. С. 502–527.
13. Телия В. Н. Русская фразеология: семантико-прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: «Языки русской культуры», 1996. — 288 с.
14. Токарев Г. В. В развитие учения В. Н. Телия о языке культуры: квазиэталоны // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Ред. кол. М. Л. Ковшова, В. В. Красных, А. И. Изотов, И. В. Зыкова. Вып. 46. М.: МАКС Пресс, 2013. С. 113–121.

### Примечания и библиографические ссылки

1. Блаженный Августин называет это «истинным смыслом». См.: *Августин, блаженный. Христианская наука или основания священной герменевтики.* СПб.: ООО СПИФ «Библиополис», 2006. С. 43.
2. Осборн Р. Грант. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Перевод с английского языка. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. С. 11.
3. М. Г. Селезнев использует выражение «историко-филологический подход». См.: *Селезнев М. Г., Кырлежев А. И. Библистика как современная научная*



- дисциплина и ее связь с теологией // Вопросы теологии. 2020. Т.2, № 3. СПб.: издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2020. С. 508.
4. *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 26.
  5. *Маслова В. А.* Роль русского языка в концептуализации мира: лингвокультурный аспект // Русистика. 2019. Т. 17. № 2. М.: РУДН, 2019. С. 184.
  6. Надеемся, что критика будет воспринята адекватно, как необходимый элемент развития отечественной библистики.
  7. О некоторых из них мы рассуждали в отдельной статье. См.: *Горбунов С. Н.* Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 1–14.
  8. *Десницкий А. С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 236.
  9. Там же. С. 39.
  10. Данная схема с доработками Ю. М. Лотмана подробно описана в нашей статье. См.: *Горбунов С. Н.* К вопросу об автокоммуникации в процессе интерпретации библейского текста // Труды Нижегородской духовной семинарии. Выпуск 20. Нижний Новгород: 2022. С. 39–53.
  11. *Десницкий А. С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 41.
  12. Там же. С. 49.
  13. Там же. С. 148.
  14. Там же. С. 148.
  15. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: «Искусство — СПб», 2010. С. 276.
  16. Подробно о мнении А. С. Десницкого см.: *Горбунов С. Н.* Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 1–14.
  17. *Десницкий А. С.* Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 104.
  18. *Десницкий А. С.* Введение в библейскую экзегетику. С. 246.
  19. Там же. С. 245.
  20. См.: *Десницкий А. С.* Введение в библейскую экзегетику. С. 312–333; *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. С. 356–371.
  21. Масоретский текст дается по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia.



22. Сам автор пользуется обоими подходами, и наше замечание относится только к изданиям учебного характера.
23. *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. С.359.
24. Там же. С.357.
25. Там же. С. 357.
26. См.: *Десницкий А. С.* Введение в библейскую экзегетику. С. 323–324.
27. *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. С. 359.
28. Там же. С. 360.
29. Среди многочисленных примеров очень ярким оказывается стих «Горе городу кровей! Весь он полон обмана и убийства...» (Наум 3:1).
30. Как в выражении «муж кровей», т. е. «убийца» (Пс. 5:7)
31. *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. С. 368.
32. В учебниках по библейскому ивриту чаще всего говорят о маккефе как о просодическом средстве для правильного тонического чтения, т.к. при объединении двух слов они произносятся как одно, изменяя акценты фразы. Однако мы должны подразумевать, что план выражения всегда имеет взаимосвязь с планом содержания, и на это библеисты должны обращать пристальное внимание.
33. В ВУЗах на кафедрах английского языка популярным является пример названия романа Р. Олдингтона «Смерть героя». На языке оригинала он называется “Death of a Hero”, а неопределенный артикль используется автором в целях передачи той самой иронии и даже некоторой насмешки над главным персонажем.
34. В контексте осмысления понятия «кровь», что имеет отношение к разбираемой библейской цитате, В. Н. Телия рассуждает о понятии квазисимвол. См.: *Телия В. Н.* Русская фразеология: семантико-прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: «Языки русской культуры», 1996. С. 244.
35. *Токарев Г. В.* В развитие учения В. Н. Телия о языке культуры: квазиэталонны // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Ред кол. М. Л. Ковшова, В. В. Красных, А. И. Изотов, И. В. Зыкова. Вып.46. М.: МАКС Пресс, 2013. С.115.
36. *Телия В. Н.* Русская фразеология: семантико-прагматический и лингвокультурологический аспекты. С. 149.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.01

Алексей Адольфович Пешков, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии

Богопознание и образование как  
христианский путь в сочинениях  
церковных писателей I–II вв.



*Аннотация:* статья анализирует понимание роли христианского гнозиса и значения образования для духовного роста и совершенствования христианина в I–II вв. В работе прослеживается отношение к проблеме христианского гнозиса в сочинениях церковных писателей. Особый акцент делается на трудах ап. Варнавы и Климента Александрийского.



*Ключевые слова:* христианский гнозис, Богопознание, образование, мужи апостольские, Псевдо-Варнава, Климент Александрийский.

Alexey Adolfovich Peshkov, Candidate of Philosophical Sciences,  
Candidate of Theology, associate professor of the  
Nizhny Novgorod Theological Seminary

## Knowledge of God and Education as a Christian Path in the Writings of Church Writers of the I–II Centuries.

*Abstract:* The article analyzes the understanding of the role of Christian gnosis and the importance of education for the spiritual growth and improvement of a Christian in the I–II centuries. The paper traces the attitude to the problem of Christian gnosis in the writings of church writers. Special emphasis is placed on the works of St. Barnabas and Clement of Alexandria.

*Keywords:* Christian gnosis, Knowledge of God, education, apostolic men, Pseudo-Barnabas, Clement of Alexandria.

Понимание роли гнозиса в духовной жизни христианина имеет долгий исторический путь и значительно отличается в духовном опыте разных поместных церквей. Гнозис в христианской жизни, как его определяет Климент Александрийский, в настоящее время практически утратил свое значение. Содержание личного опыта Богообщения сводится в современной проповеди, аскетической и богословской литературе к участию в Таинствах Церкви, молитвенному и постным правилам. В то же время в сочинениях Климента Александрийского, свт. Григория Нисского, Псевдо-Дионисия и многих других Отцов Церкви мы находим определение гнозиса как стержневого содержания



духовной жизни христианина. В связи с этим необходимо проследить как формируется подобное отношение к гнозису и каковы причины его эволюции.

Период мужей апостольских в этом смысле один из самых любопытных, поскольку являет первичный опыт Церкви в усвоении своего содержания. Рефлексия этого периода свободна от каких-либо влияний. В этот период Церковь начинает раскрывать содержание веры, переданной ей апостолами. Их непосредственные ученики развивали содержание апостольской керигмы в направлении актуальном для нужд общины первого века.

Любопытно, что гнозис выступает значимым элементом христианской жизни уже в самых ранних святоотеческих произведениях. Так в Дидахи приводится еще одна из самых ранних литургических формул, в которой община благодарит Бога за пришествие Иисуса, за жизнь и ведение, которое Он даровал Своим пришествием (гл. 9). Благодарение о дарованном подлинном знании повторяется и во второй литургической молитве: «о знании и вере и бессмертии» (гл. 10). Кроме того, в данном пастырском послании раскрывается значение и роль учителя в общине, как особого типа служения, направленного на «прибавление праведности и познание Господа» (Дидахи гл. 11). Учительство как особый тип служения, раскрывающий один из даров Бога христианам в ранней Церкви имеет наиболее высокую оценку.

Высота этого типа служения породила и высокую моральную ответственность, отчего апостол Иаков предупреждает: «Не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению» (Иак. 3,1). Немецкий исследователь этого послания, Герхард Майер отмечает крайне высокую степень уважения к учительству со стороны христиан в ранней Церкви, с долей горечи отмечая, что ослабление этого феномена становится в наши дни причиной снижения духовного тонуса христианской общины<sup>1</sup>. По мнению Г. Майера роль учителя относилась в руководящим ролям в общине, что вызывало стремление многих морально не готовых к этому христиан к такому служению, отчего



апостол Иаков и предупреждает христиан, что «не все стремитесь стать учителями» (в переводе Г. Майера).

Основание для уважительного отношения к учительству ранние христиане находили в призыве Самого Христа, обращенного к апостолам «идите и научите (букв. «сделайте учениками», стоит глагол — μαθητεύσατε) все народы,... уча (стоит глагол — διδάσκοντες) их» (Мф. 28, 19). На различие в употребленных глаголах обращает внимание в своем толковании свт. Григорий Палама: «ибо Он не сказал: «уча» только, но и — «научая [«Μαθητεύσατε»] т. е. — как бы учениками делая все народы. «Учить» только — относилось к Апостолам, исполняющим Его заповедь; но приобретать учеников и крестить, и то из всех народов и родов в массе собранных, является делом уже не только учащих, но — и послушствующих...»<sup>2</sup>, т. е. самих христиан. Таким образом, в толковании византийского святителя, данная заповедь — есть призыв к ученичеству для всех христиан.

В другом пастырском послании общине, подобном по характеру Дидахи, усваиваемом в христианской традиции перу апостола Варнавы акцентируется высокое значение христианского гнозиса. В европейской науке XIX начала XX веков дается критическая оценка авторства апостола Варнавы, и хронологические рамки этого послания сдвигаются в первую половину второго века. Однако, если следовать взвешенной и обстоятельной критике подобного подхода Н. И. Сагарды, оценки европейских ученых не выглядят убедительными. В этом случае, предполагаемого авторства апостола Варнавы, сроки написания послания сдвигаются во вторую половину первого века и хронологически близки к Дидахи.

Сразу во введении к своему посланию Варнава определяет одной из его основных целей — подлинный, совершенный гнозис, который он желает сообщить своей общине не как дидакал, со властью, но как друг, равный с равными: «Итак, как я обыкновенно старался делиться с вами тем, что сам получил, и в этом служении вам, столь одаренным духовно, нахожу и награду себе, то спешу к вам написать несколько слов,



дабы вы вместе с верою имели и совершенное ведение (τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν)»<sup>3</sup>. При этом Варнава как и Климент различает гнозис ложный и подлинный и предполагая здесь истинный гнозис. Этот гнозис рассматривается автором Послания не как тяжелая обязанность, но как источник чистой радости: «А я не как учитель, но как равный с вами изъясню вам немного, от чего много увеличится ваша радость (ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὀλίγα)<sup>4</sup>. Отсюда добродетели вера, терпение, страх Божий и воздержание составляют с гнозисом «радостный союз премудрость и ведение»<sup>5</sup>.

При этом в следующей главе Варнава тут же поясняет, что нынешнее время для христиан — это время сугубого внимания к исследованию заповедей Господних: «Ἡμερῶν οὖν οὐσῶν πονηρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν, ὀφείλομεν ἑαυτοῖς προσέχοντες ἐκζητεῖν τὰ δικαιώματα κυρίου» (Поскольку настали злые дни и те, кто их творит, обладают властью, мы должны со вниманием исследовать повеления Господни». Последняя фраза — «τὰ δικαιώματα κυρίου» отсылает нас к 9 стиху псалма «Повеления Господа» (в септуагинте — τὰ δικαιώματα κυρίου; в оригинале — הַקְּדוּשׁוֹת — *riqqudej YHWH*) — ещё один синоним для обозначения Торы. В данном случае Варнава говорит о необходимости в это сложное время изучать Писание.

Естественные силы разума данные Богом человеку, по мысли Варнавы, призваны употребляться для постижения воли Отца<sup>6</sup>. Это может служить гарантом прямого движения к Богу: «Посему, братья, мы должны вернее исследовать то, что относится к нашему спасению, дабы когда-нибудь противник не возымел доступа к нам и не отвратил нас от нашей жизни»<sup>7</sup>.

Варнава призывает в Послании христиан — учиться и результатом этого гнозиса вероятно указывается веру в пришествие Христа во плоти: Изучайте, что говорит гнозис! Надеемся на Иисуса, который вот-вот откроется вам во плоти! (τί δὲ λέγει ἡ γνῶσις, μάθετε. ἐλπίσατε, φησίν, ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν). Перевод прот. П. Преображенского



в этом месте нельзя назвать удачным: «Узнайте, что говорит ведение: «Уповайте на Иисуса, который имеет явиться»<sup>8</sup>.

Также скрывает подлинный текст и другой перевод Преображенского: «Благословен Господь наш, давший нам премудрость и ведение Своих тайн! Ибо пророк говорит: «Притчу Господа кто уразумеет, разве премудрый и искусный, и любящий Господа своего»<sup>9</sup>. В то время как оригинальное место говорит о том, что тайны пророчеств сокрытые в Писании требуют изучения: «братия, Он — тот, кто наделил вас мудростью и знанием своих тайн! Ибо, когда пророк говорит притчу от Яхве, кто сможет понять? Никто, кроме того, кто мудр, искусен и любит своего Учителя!»! В греческом оригинале: «ἀδελφοί, ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ. λέγει γὰρ ὁ προφήτης παραβολὴν κυρίου. τίς νοήσει, εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ». Таким образом Варнава здесь предупреждает, что вне изучения и исследования Писание может остаться безгласным.

Ведение которое мы постигаем, по мысли ап. Варнавы, не является элементом внешней учености, а есть данный нам природный дар учения Слова (τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν).

При этом в Пришествии Христа наше ведение достигло совершенства (ἀπέχομεν τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν). Излагая в последних трех главах своего послания «Учение о двух путях», он указывает, что, сравнительно с учением о духовном значении Моисеева закона, он относится к «другому роду ведения и учения»<sup>10</sup> (Μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνώσιν καὶ διδασκαλίαν). Это «ведение, данное нам для хождения путем света» (Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστὶν αὕτη. εἰάν τις θέλων ὁδὸν ὁδεύειν ἐπὶ τὸν ὠρισμένον τόπον, σπεύσῃ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. ἔσιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνώσις τοῦ περιπατεῖν) автор послания излагает в учении о пути света.

В завершение своего послания Варнава подводя итог своему учению о христианском гнозисе молитвенно желает дорогой его сердцу общине, своих адресатов он ласково именует «чадушки», даров Божиих: «Бог же, Владыка всего мира, да даст вам премудрость, познание, смысл, ведение оправданий Его с терпением»<sup>11</sup> (ὁ δὲ θεός, ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων, δώη



ὕμῖν σοφίαν, σύνεσιν, ἐπιστήμην, γνῶσιν τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ, ὑπομονήν). Призывая свою общину «быть учениками Божиими», Варнава в этой фразе указывает на буквальный смысл ученичества как ежедневного труда исследований и размышлений: «испытывая, чего требует от вас Господь, и делайте это, дабы вы спаслись в день суда... не оставляйте ни одного из наставлений, но непрестанно вникайте в них и исполняйте всякую заповедь, ибо они достойны того. Я для того особенно старался писать вам по мере сил моих, чтобы доставить вам радость». (γίνεσθε δὲ θεοδιδάκτοι, ἐκζητοῦντες τί ζητεῖ κύριος ἀφ' ὑμῶν, καὶ ποιεῖτε, ἵνα εὐρεθῆτε ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως... μὴ ἐλλείπητε μηδενὶ ἑαυτῶν, ἀλλὰ συνεχῶς ἐκζητεῖτε ταῦτα καὶ ἀναπληροῦτε πᾶσαν ἐντολήν· ἔστιν γὰρ ἄξια. 9. διὸ μᾶλλον ἐσπούδασα γράψαι ἀφ' ὧν ἠδυνήθη, εἰς τὸ εὐφράναι ὑμᾶς. σώζεσθε, ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης. ὁ κύριος τῆς δόξης καὶ πάσης χάριτος μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν).

Характерно, что по мысли Варнавы, наполнение сердца ведением о Господе своим результатом имеет не интеллектуальный рост, но плоды Духа, т. е. духовную радость. Об этом же он пишет и в начале послания, предупреждая, что его цель не дать и авторитетное назидание, подобно церковному дидакалу, но «доставить радость». Таким образом, в понимании Варнавы христианский гнозис это не мучительная обязанность школяра, а необходимая для любого человека духовная пища, дающая радость.

Поэтому в итоге он настаивает, чтобы христиане не сбивались с этого пути: «И если в вас есть память добра, то вспоминайте обо мне и размышляйте об этих наставлениях моих... Прошу вас и требую этого вместо благодарности».<sup>12</sup>

Таким образом, уже в послании апостола Варнавы мы находим сформированную идею христианского гнозиса как необходимого элемента духовной жизни человека.

Остальные произведения эпохи мужей апостольских также отражают идею христианского гнозиса, но уже в несколько разрозненном виде. Так в книге Ерма — «Пастырь» гнозис предстает в виде одной из дев, символизирующих основные христианские добродетели.



Знание — шестая дева из семи дев — добродетелей, поддерживающих Церковь — башню, и предшественница любви. Эти Девы — это силы Сына Божия, и каждый христианин должен иметь и эти силы.

В посланиях святителя Игнатия Антиохийского желание быть учеником Господа выступает синонимом имени христианина. В послании к Римлянам он пишет: «Простите меня, я знаю, что для меня полезно. Теперь только начинаю быть учеником. Ни видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу». Также к Ефессянам: «Когда вы услышали, что я связан в Сирии за общее имя и упование, (вы поспешили видеть меня), надеющегося по вашей молитве принять в Риме битву со зверями, чтобы посредством мученичества мне сделаться учеником Того, Кто Самого Себя принес за нас в приношение и жертву Богу».

В послании к Магнезийцам он указывает, что через тайну Воскресения «получили мы начало веры и ради ее терпим, дабы быть учениками Иисуса Христа, единого Учителя нашего». Это ученичество у Христа предстает в послании к Траллийцам не как внешнее поведение, но как воспринятый образ мыслей: «Узнал я, что вы со всем постоянством держите непорочный и согласный образ мыслей, не во внешнем *только* поведении, но как природное ваше свойство».

При этом святитель Игнатий указывает на динамичную степень вменяемости гнозиса для христиан: «Ужели я не могу написать вам о небесном? Но опасаясь, чтобы вам, еще младенцам, не нанести вреда и, простите меня, чтобы вы, не будучи в состоянии вместить, не отяготились, ибо и я, хотя нахожусь в узах и могу понимать небесное и степени ангелов, и чины начальств, но при всем том я еще несовершенный ученик».

Поэтому в послании к своему другу, святителю Поликарпу Смирнскому он призывает его углубляться в ведении: «Проси большего разумения, нежели какое имеешь. Бодрствуй, стяжав неусыпный дух». Остальных же христиан он просит питаться христианским знанием и отвращаться от знания еретического: «Итак, прошу вас, не я, но любовь Иисуса Христа, — питайтесь одной христианской пищей,



а от чуждого растения, какова ересь, отвращайтесь». При этом соблазн ереси не заставляет его отказаться от гнозиса, но он призывает христиан быть осторожными в выборе духовной пищи.

Климент Римский прославляет совершенное знание коринфян: «Не прославлял вашего совершенного и верного знания». При этом погружение в познание Господа налагает на христиан ответственность. Поскольку зная теперь волю Божию христиане должны хранить установленный Богом порядок: «Видите, братья, чем большего сподобились мы ведения, тем большей подлежим опасности». Отсюда он предупреждает коринфскую общину, что те кто совершенен в ведении должны иметь исключительное смирение и заботу об общем благе: «Если кто тверд в вере, или способен предлагать высшее ведение, или мудр в обсуждении речей, или чист по своим делам, тем более он должен смиряться, чем более кажется великим, и должен искать общей пользы, а не своей».

Источником же духовного ведения святитель Климент указывает Иисуса Христа: «через Него отверзлись очи сердца нашего, через Него несмысленный и омраченный ум наш возникает в чудный Его свет; через Него восхотел Господь, чтобы мы вкусили бессмертного ведения».

Эпоха мужей апостольских это особый период в истории Церкви. И хотя некоторые историки склонны преувеличивать простоту и безыскусность веры первых христиан, даже в отсутствие интеллектуальных вызовов со стороны языческой интеллигенции или ересей, ее интенсивность и глубина сопоставима с последующими эпохами. В то же время можно согласиться с тем, что сами формы отражения этой веры, вне терминологических битв и догматических полемик эпохи вселенских соборов, несли печать исторической простоты. Тем не менее, уже в эту эпоху мы наблюдаем не только саму идею христианского ведения, но и сформированное представление о необходимости Богопознания, гнозиса как обязательной части духовной жизни человека



## В ЭПОХУ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НАУЧНО- БОГОСЛОВСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Пиетет в отношении учительства мы наблюдаем и во 2 веке. Роль учительства в общине 2-го века все более закрепляется за епископом, с ростом имеющих образование новых христиан, становившихся во главе клира.

Впрочем, историк Церкви А. П. Лебедев подсчитал, что процент образованных епископов во втором и третьем веках был невелик: «процент малообразованных пастырей во 2 веке, вероятно, брал перевес над процентом образованных, а в 3 веке процент тех и других пастырей, можно думать оставался в равновесии»<sup>13</sup>.

Для преодоления этого разрыва в «Церковных канонах» закрепляется правило, по которому епископ должен иметь образование и возможность изъяснять Писание общине. Таким образом, значение епископского служения характеризовалось необходимостью просвещать народ Божий.

При угасании харизматических даров служения, епископы должны были занять место пророков и учителей. Но поскольку, согласно «Церковным канонам», многие епископы были необразованными (*αγραμματοι*), то их роль стали выполнять образованные миряне. Место евангелистов в памятниках церковной письменности, прямо передается чтецам. «Церковные каноны» говорят о чтецах, что те занимают место евангелистов, поскольку в тот период, по свидетельству А. Лебедева, «дар религиозного наставления, учительства, считался подлинным даром Св. Духа» (с. 91). Поскольку же «поучение составляло существенную часть церковных собраний» (с. 92), то это привело к возвышению роли чтеца в общине. В сирийском тексте «Апостольских постановлений» указывается, что чтец обеспечивается наравне с пресвитером. Такую же практику мы находим в распоряжениях свт. Киприана Карфагенского, который рассматривал чтецов как будущих кандидатов в пресвитеры при достижении ими пресвитерского возраста.



При этом наблюдался любопытный феномен, что при таком высоком цензе и оценке как моральной так и финансовой, чтец не входил в состав церковного клира. Хотя в «Церковных канонах» чтец ставился выше диакона и при его поставлении применяется такой же строгий ценз как и при поставлении пресвитера. Церковный автор 3 века — Коммодиан подчеркивает высокое значение чтеца: «Вы — цветы в народе, вы — светильники Христовы, помните о своем достоинстве и не забывайте о своей власти»<sup>14</sup>. Такая роль чтеца в общине становится объяснимой если учитывать, что преимущественно обязанностью чтеца было толкование Писания народу.

Таким образом, мы видим, что и после угасания учительского служения его роль, при еще недостаточной образованности духовенства, воспринимают чтецы. Это говорит о высоком значении духовного просвещения в понимании целей христианской жизни общины того времени.

Св. Иустин Философ один из первых христианских мыслителей, попытавшихся представить христианскую веру как разумное учение, философия которой должна быть убедительной для всех, чтобы облегчить язычникам доступ к вере.

Апологет, рассматривает истинный эллинизм и христианство, разум и веру производными из одного источника — Логоса, ведущими «к одной и той же цели — познанию Бога»<sup>15</sup>. «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»<sup>16</sup>.

Отсюда философия определяется св. Иустином Философом как «величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает угодными Ему»<sup>17</sup>. Он предлагает новое оригинальное объяснение, которое рассматривает античную философию



в рамках действующего в мире Логоса, причастного всем людям и всем поколениям, который Бог ниспослал на всю разумную природу, как бы всеял его. Так семя Логоса становится присуще каждой человеческой душе. Это присутствие семени Логоса соответствует естественно-разумной жизни человека. В то же время, посредством благодати у христиан это начало ведет к сверхъестественному и личному познанию (гнозису) Логоса. В то время как «естественное» познание, языческая философия способно постигать лишь общие, «обезличенные» принципы бытия Божественного творения и Бога.

Св. Иустин, исходя из идеи единого источника гнозиса в естественном познании, обосновывает пользу образования. Высоко оценивая необходимость образования, св. Иустин сам организовал в Риме школу, в которой принимал всех желающих.

Значение христианского гнозиса новое осмысление получает у младшего современника св. Иустина, Климента Александрийского. Он дал новое богословское осмысление проблемы соотношения христианской веры и античного философского знания. Возможно к этому решению он был подвигнут своей должностью александрийского дидакала. Но исходя из упоминаний самого Климента этот вопрос не был для него праздным, а был предметом богословской дискуссии.

Можно выделить два направления в христианской полемике по вопросу пользы для христиан философского знания. Первая партия, которая Климентом оценивается как многочисленная.

Их позицию Климент характеризует как неосновательную: «Некоторые полагают, что они достаточно разумны от природы, и поэтому предпочитают ни с философией, ни с диалектикой дела не иметь, ни даже естественных наук не изучать, довольствуясь лишь одной простой верой»<sup>18</sup>. При этом Климент указывает, что философия и вспомогательные науки имеют важное значение для духовного роста, образование предварительным наукам делает душу «способной к пониманию истинного учения»<sup>19</sup>. И наоборот, отсутствие интеллектуальной работы, по мнению Климента, не дают раскрыться неразвитым зачаткам праведности. Это



то же самое что посадить виноград и без ухода за ним ждать от него плодов<sup>20</sup>.

Таким образом, существовала группа христиан, отвергавшая необходимость обязательного образования, как не имеющего пользы для главного, веры.

Другая партия, которую представлял и сам Климент, полагали что образование не необходимо обязательно для всех христиан, но необходимо для тех из них которые занимаются защитой или объяснением веры, т. е. для дидаскалов. А также для тех христиан, которые имеют стремление к более глубокому изучению веры и гнозису.

Для таких, по мнению Климента, философия полезна, но как вспомогательная дисциплина. Климент полагает, что само по себе философское знание нейтрально, и становится для обладающего им благом или злом по тому способу его употребления для блага или зла.

Однако, в утверждении пользы философии Климент идет еще дальше и утверждает, что античная философия не только не является изобретением зла, но наоборот служит благим целям Промысла. В этой апологии античной философии Климент идет дальше святого Иустина Философа. В основу апологии античной философии Климент Александрийский полагает идею непрекращающегося Предания, которое продолжается в Церкви. По мнению исследователя александрийской богословской школы А. Саврея, для Климента «любая традиция происходит от Бога»<sup>21</sup>. Отсюда александрийский дидаскал рассматривает мировую историю как время непрекращающегося особого водительства Логоса<sup>22</sup>. Этот Божественный Промысел проявляет себя, по мнению Климента, не только в священной истории израильского народа, но в любой нравственной, и даже в варварской традиции, и ведет свое начало от Бога<sup>23</sup>. «Многие из нас, — утверждает Климент, — не утруждая себя философским образованием и даже не овладев элементарной грамотностью, тем не менее сумели постичь истину посредством Божественной и варварской философии, будучи наставлены в силе самой Премудростью»<sup>24</sup>.



В то же время, александрийский дидакал убежден, что христианин должен от простой веры восходить к вере гностической, более совершенной.

Исходя из идеи Логоса как Посредника в усвоении Божественного откровения Климент разрабатывает оригинальную концепцию, Логос выступает как Педагог, ведущий язычников ко Христу. В этом смысле Климент рассматривает спасительное дело Логоса как начавшееся еще до Воплощения в роли промыслительной мудрости, руководившей историей человечества как явление единого Откровения. «Истина едина, — пишет Климент, — хотя и существует множество способов ее постижения»<sup>25</sup>.

Климент полагал, что гнозис в вере является уделом не только совершенных христиан, но предназначен для всех верующих и есть, в определенном смысле, нравственная обязанность христианина<sup>26</sup>. По словам прот. Иоанна Мейендорфа, христианский гнозис является «прямой ответственностью образованного христианина»<sup>27</sup>. Отсюда Климента различает в опыте веры разные уровни, один для новоначальных, другой для гностиков. Более совершенный гнозис, который составляет ядро христианской веры и служит ключом к пониманию Священного Писания, был открыт апостолам при воплощении Логоса.

Как полагает Лебедев, в сочинениях Климента во втором веке еще сохранялось представление о сакральном принципе служения дидакалов. По его мнению апостолы, пророки и дидакалы представляют из себя «одно целое», один из элементов «древнейшего церковного предстоятельства» в ранней церкви<sup>28</sup>, «эти служения призваны исполнять истинные гностики», то есть образованные миряне. Такие типы служения Климент полагал не менее высокими по своему призванию чем иерархические служения. Климент полагал, что в Горней Церкви все займут свою степень сообразно собственной праведности и собственной духовности, т. е. гнозису.

В то же время Клименту противостояла партия христиан настроенно и даже враждебно относившихся к идее не только языческого,



но и христианского образования. Клименту возражали, что достаточно ограничиться самыми элементарными знаниями для веры. А внешняя ученость приносит лишь вред, поскольку расплывает наше внимание на дела не относящиеся к нашему спасению.

Климент соглашался, что вера, подтверждаемая делами, достаточна для собственного спасения. Однако, это лишь первая ступень процесса восхождения к гнозису. Иными словами, как определяет это А. Саврей, «вера есть гнозис в зачаточном состоянии»<sup>29</sup>. Таким образом, вера выступает как результат нравственного развития, а гнозис как результат работы разума в познании собственной веры. Согласно Клименту, если от язычества мы переходим к вере, то от веры мы уже должны переходить к гнозису<sup>30</sup>.

В то же время, даже начальное Богопознание требует дисциплины ума, т.к. «не обладающий знанием не в силах измерить истину»<sup>31</sup>. Климент различает здесь веру и ее усвоение в философском знании. «Только вследствие образования, — утверждает Климент, — постигаем мы науки божественные и человеческие»<sup>32</sup>.

Примечателен педагогический метод Климента. Он не стремился просто вложить в своих христианских слушателей какой-то объем христианских знаний. Цель христианского преподавания он видел в том воспитать стремление к христианскому гнозису, чтобы его «ученики находились здесь как в саду невозделанном, где нужно истину искать в поте лица»<sup>33</sup>.

Таким образом, Климент Александрийский возвышает роль знания для веры: «знание есть нечто большее, чем вера, как и честь, обретенная после спасения, больше самого спасения»<sup>34</sup>.

Итак, уже в два первые века становления христианской духовной традиции формируется понимание важности христианского гнозиса, как необходимости творческого размышления о Боге, постижения Его заповедей и изучения Священного Писания и трудов отцов Церкви. То, что современный православный патролог Г. Каприев обозначает как теологию, как «познавательное измерение богословского опыта»<sup>35</sup> или



Богопознание. В этой традиции к Богопознанию оказываются призваны все христиане, вне зависимости от интеллектуального развития, наоборот они призываются интеллектуально развиваться, чтобы совершенствоваться в Богопознании как в одном из основных призваний христианина.

#### Литература:

1. *Григорий Палама, свт.* Гомилии // <https://predanie.ru/book/69154-grigoriy-palama-omilii/#/toc38>
2. *Иустин Философ, св.* Творения. — М.: Изд-во Паломник: Благовест, 1995. — 484 с.
3. *Капривев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 704 с.
4. *Климент Александрийский.* Строматы. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2003. — Т.1 (Книги 1–3). — 544 с.
5. *Климент Александрийский.* Строматы. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2003. — Т.2 (Книги 4–5). — 336 с.
6. *Климент Александрийский.* Строматы. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2003. — Т.3 (Книги 6–7). — 368 с.
7. *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб., 2006. 448 с.
8. *Лебедев А. П.* Способы образования духовенства и интеллектуальное состояние его во II и III веках // Богословский вестник. 1902. С. 238–504.
9. *Майер Г.* — Послание Иакова — Историко-богословский комментарий к Новому Завету. М.: Издательство ББИ, 2012. — 288 с. // <https://thebooks.su/read/248973-gerhard-mayer-poslanie-iakova-istoriko-bogoslovskiy-kommentariy-k-novomu-zavetu.html>
10. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
11. Писания мужей апостольских. СПб., 2007. — 454 с.
12. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2006. — 1008 с.

#### Примечания и библиографические ссылки

1. *Герхард Майер* — Послание Иакова — Историко-богословский комментарий к Новому Завету. М.: Издательство ББИ, 2012. — 288 с. // <https://thebooks.su/read/248973-gerhard-mayer-poslanie-iakova-istoriko-bogoslovskiy-kommentariy-k-novomu-zavetu.html>
2. *Григорий Палама, свт.* Гомилии // <https://predanie.ru/book/69154-grigoriy-palama-omilii/#/toc38>
3. Писания мужей апостольских. СПб., 2007. — 454 с. С. 25.
4. Там же. С. 26.
5. Там же. С. 26.



6. Там же. С. 27.
7. Там же. С. 27.
8. Там же. С. 95
9. Там же. С. 95.
10. Там же. С. 98.
11. Там же. С. 101.
12. Там же. С. 101–102.
13. *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб., 2006. 448 с. С. 250.
14. Цит. по: *Лебедев А. П.* Ук. соч. С. 85.
15. *Сагарда Н. И.* Ук. Соч. С. 268.
16. *Иустин Философ, св.* Творения. — М.: Изд-во Паломник: Благовест, 1995. — 484 с. С. 77.
17. Там же. С. 134.
18. *Климент Александрийский.* Строматы. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2003. — Т.1 (Книги 1–3). — 544 с. С. 102.
19. Там же. С. 95.
20. Там же. С.102.
21. См.: *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2006. — 1008 с. С. 345.
22. *Климент Александрийский.* Строматы. Т.1... С. 161–162.
23. *Климент Александрийский.* Строматы. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2003. — Т.3 (Книги 6–7). — 368 с. С. 37.
24. *Климент Александрийский.* Строматы. Т.1... С. 131.
25. Там же. С.130.
26. *Климент Александрийский.* Строматы. Т.2 (Книги 4–5). СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2003. — 336 с. С. 13.
27. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
28. *Лебедев.* Духовенство древней вселенской церкви... С. 33
29. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2006. — 1008 с. С. 340.
30. *Климент Александрийский.* Строматы. Т.3... С. 230.
31. Там же. С. 82.
32. *Климент Александрийский.* Строматы. Т.1... С. 96.
33. Цит. по: *Лебедев* Способы образования духовенства и интеллектуальное состояние его во II и III веках // Богословский вестник. 1902. С. 238–504. С. 238
34. *Климент Александрийский.* Строматы. Т.3... С. 61.
35. *Каприв Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 704 с. С. 83.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.013.43

Иерей Анастасий Сухомлин (Станислав Николаевич Сухомлин), кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Иерей Иоанн Евдокимов (Иван Валерьевич Евдокимов), преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Православное краеведение и история  
православной повседневности как  
путь сохранения и преумножения  
культурного наследия



*Аннотация:* В данной статье представлен обзор актуальных вопросов истории, развития и практики применения православного краеведения в процессе духовно-просветительской и образовательной деятельности. Целью исследования в данном случае является оценивание перспектив развития



православного краеведения как учебной дисциплины и направления духовно-просветительской деятельности в условиях современной цифровизации информации и образования, также самообразования и широкого распространения поисковых систем.

*Ключевые слова:* историческое краеведение, православное краеведение, духовное краеведение, духовное краеведение Нижнего Новгорода, паломничество, внеаудиторная форма обучения, формирование индивидуальной образовательной траектории, духовно-нравственное развитие личности, публичные лекции, духовные ценности, духовная традиция, духовно-нравственные ценности, патриотическое воспитание, православные ценности, Русская православная церковь.

Priest Anastasy Sukhomlin (Stanislav Nikolaevich Sukhomlin), PhD in Theology, Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Priest Ioann Evdokimov (Ivan Valerjevich Evdokimov), Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

## Orthodox Local History and the History of Orthodox Everyday Life as a Way to Preserve and Enhance Cultural Heritage

*Abstract:* This article provides an overview of current issues in the history, development and practice of applying Orthodox local history in the process of spiritual, educational and educational activities. The purpose of the study in this case is to assess the prospects for the development of Orthodox local history as an academic discipline and direction of spiritual and educational activities in the conditions of modern digitalization of information



and education, as well as selfeducation and the widespread use of search engines.

*Keywords:* historical local history, Orthodox local history, spiritual local history, spiritual local history of Nizhny Novgorod, pilgrimage, extracurricular form of education, formation of an individual educational trajectory, spiritual and moral development of the individual, public lectures, spiritual values, spiritual tradition, spiritual and moral values, patriotic education, Orthodox values, Russian Orthodox Church.

Православное краеведение сегодня — это активно развивающееся направление исторического краеведения и одно из наиболее востребованных, приоритетных направлений образовательной и духовно-просветительской деятельности епархии, играющее важную роль в деле воцерковления как несовершеннолетних прихожан, так и взрослых в наши сложные времена перемен [6]. Изначально православное краеведение являлось одним из тематических разделов исторического краеведения как одной из областей исторического знания, наряду с археологией, источниковедением, экзегетикой, архивным делом и прочими. Соответственно, в числе задач исторического краеведения с самого начала было изучение исторического прошлого локальных сообществ, отдельных исторических краев, городов и более мелких населенных пунктов посредством изучения памятников архитектуры, инженерных сооружений, ландшафтного дизайна и садово-паркового искусства, архивов, археологических изысканий и разного рода исторических свидетельств повседневности. И уже на стадии формирования исторического краеведения большой интерес у исследователей историков вызывала история подвижничества христианских святых, также быт и нравы христианских общин в разные исторические эпохи [2].

Историческое краеведение в ходе своего развития обрело законченный набор методов, инструментов и подходов к исследованию, предполагающих в том числе особое внимание к повседневной истории локальных сообществ и отдельных исторических личностей. Кроме того, одно из важных направлений деятельности историков краеведов изначально



состояло в распространении и актуализации памяти об историческом прошлом края, памятных датах, важных событиях и том культурном наследии, которое может стать доступным потомкам, стоит только приложить немного труда и любознательности.

Ценность исторического краеведения, состоящая в том числе в воспитании патриотизма и духовных ценностей российской цивилизации, бережного отношения к наследию предков и к их духовным подвигам была очевидна еще в дореволюционный период. Понимание этой ценности было воспринято в полной мере и православным краеведением в новейшей истории Российской Федерации. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл об этом сказал так: «Для меня патриотизм — это не только любовь к той земле, где ты родился, к народу, в котором рос и был воспитан. Ведь, как хорошо показала наша история, народ может предать и землю, и свою собственную душу. Патриотизм — это прежде всего верность божественному замыслу о твоей земле и о твоём народе. Ради этого не жаль и душу положить, потому что тем самым утверждается правда Божия на земле. А вот для того, чтобы понять этот замысел, действительно нужно очень сильно любить свой народ — но по-честному, непредвзято. Любить и знать свою историю, жить ценностями, определяющими дух народа»<sup>1</sup>.

Феномен православного краеведения сложился в нашей стране на пересечении исторического краеведения и направления паломнической деятельности православных епархий. Под паломничеством в истории Русской православной церкви всегда понимали в том или ином виде путешествие к Святой земле либо к другим православным святыням и памятным местам, имеющим большое духовное значение для верующих, с целью поклонения, молитвы за страждущих во избавление от недуга, либо в сложный период жизни, и некоторых других случаях. Паломничество под руководством Русской православной церкви всегда играло огромную роль в деле духовного познания и просвещения, давало верующим легитимный и социально-приемлемый способ собраться с духом и очиститься от сомнений перед принятием важных решений, либо после переживания каких-либо психологически



тяжелых событий. В наши дни, когда темпы жизни ускоряются с каждым годом, как и темпы работы транспортной инфраструктуры, паломничество отчасти утратило прежнее значение большого перерыва в рутине, обыденном течении жизни. Однако в то же время появилось значительно больше возможностей для доступной самым разным категориям населения просветительской деятельности. Так что за время короткой поездки к региональным почитаемым святыням либо памятным для верующих местам теперь можно узнать много нового об истории, повседневной жизни и подвигах веры наших предков и уважаемых исторических личностей. Таким образом, под православным краеведением сегодня принято понимать комплексное, в первую очередь внеаудиторное изучение истории края с точки зрения формирования, развития и реализации в повседневной жизни принципов и ценностей православной культуры.

Терминологически близко к понятию православного краеведения понятие «духовного краеведения». Под духовным краеведением сегодня принято понимать изучение истории, искусства, материальной культуры и культурных традиций отдельных регионов и населенных пунктов Российской Федерации с целью познания духовных ценностей и значимых институционально концептов религиозной философии, этики и культуры, таких, например, как концепт бессмертия в историческом развитии его восприятия [4]. Кроме того, в поле исследования духовного краеведения входит исследование значимых для развития религиозной культуры образов, символов, метафор и практик. Из поля исследования исторического краеведения духовное краеведение выделяет то, что основной предмет изучения состоит не столько в последовательности и закономерностях исторического развития региона, либо его материально-технических характеристик, таких как развитие инфраструктуры, экономики в целом, системы управления или образования, но история формирования и развития духовных ценностей. В частности, традиция духовного краеведения Нижегородской области насчитывает уже не один десяток лет.

Краеведение в целом, и православное краеведение в наши дни невозможно представить, как полноценную исследовательскую



и образовательную практику без православной истории повседневности. Под историей повседневности сегодня принято понимать также комплексное исследование образа жизни, культуры и быта в исторической перспективе у представителей определенных слоев общества, локальных социальных сообществ, жителей определенных регионов и населенных пунктов, либо представителей определенной профессии, религиозной конфессии и т. д. Исследования в области истории повседневности, в отличие от исторического краеведения, рассматривает события культурной жизни сообщества в комплексе с особенностями эмоционального переживания, принятыми способами эмоциональных реакций на разные события, что требует определенного уровня развития междисциплинарных связей, в том числе с такими научными направлениями исследований как социология эмоций и социология культуры, этнография, этнология, история искусства, психология и многих других.

Концепция истории повседневности, в том числе история повседневности религиозного толка сложилась в рамках так называемой школы анналов. Основная идея и важные труды этой исторической школы были созданы в ходе издания журнала «Анналы экономической и социальной истории» под редакцией Люсьена Февра и Марка Блока, который выходил с 1929 года во Франции. К выдающимся трудам представителей школы анналов, сформировавшим методический аппарат и основные подходы к изучению истории повседневности относятся следующие: «Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» Фернана Броделя, «Как рассказывают историю детям в разных странах мира» Марка Ферро, «Монтайю, окситанская деревня» Эммануэля Ле Руа Ладюри, «История частной жизни французской деревни» П-Ж. Б. Легран д'Осси [1] и многих других.

В отечественной традиции к первым трудам в области православной истории повседневности и православного краеведения, получившим какой-либо серьезный социальный резонанс можно отнести труды Иоанна Стефановича Беллюстина, одного из представителей священничества Тверской епархии, много публиковавшегося еще до революции, в том



числе в издании «Церковно-Общественного Вестника. Особое внимание со стороны представителей разных сословий, и даже властей завоевала его книга «Описание сельского духовенства» [5]. Из-за довольно резкой критики действий и образа жизни представителей правящего сословия с точки зрения христианских ценностей его творчество попало в поле зрения цензуры и было даже запрещено к печати в определенный период времени. В частности, «Описание сельского духовенства» было издано в Берлине издательством «A. Asher et C<sup>o</sup>» в 1858 году. И кроме остросоциальных эссе содержит подробное описание повседневной жизни, быта, ценностей и нравов представителей множества разных слоев населения. Как писал автор: «Незнакомый с бытом помещиков постоянно живущих в своих имениях, никак не поверит, если правдиво описать их быт, их жизнь». И многие современники действительно впервые узнавали о реальной повседневной жизни своих соотечественников, как мы с вами сегодня можем заново открывать эти неизвестные страницы истории.

Кроме того, следует отметить большой вклад в развитие истории православного краеведения и исследований православной повседневности большой вклад классиков русской литературы, и отдельные литературные произведения, служащие сегодня сами по себе памятниками православной культуры повседневности. В первую очередь это относится к замечательному роману в трех частях Ивана Сергеевича Шмелева «Лето Господне», написанного в 1927–1948 годах [10].

Сегодня, в начале XXI в. изучение повседневности стало одним из наиболее активно развивающихся направлений отечественных истории, краеведения и историографии. Множество трудов посвящено подробнейшему освещению вопросов военной повседневности, также повседневной жизни рабочих, их материально-бытовому положению, социально-психологическому облику, производственной и другим аспектам повседневности. Значительное внимание современных исследователей привлекают проблемы изучения городской и сельской повседневности. В отдельное направление исследований превратилась семейная и детская повседневность. Однако православная история повседневности



в настоящее время находится еще в состоянии становления теоретических аспектов исследования, преподавания и использования материалов в практике духовно-просветительской деятельности [3].

Цели и задачи православного краеведения и православной истории повседневности можно разделить в зависимости от того, какой именно вид деятельности предполагается: преподавание, историческое, социологическое, культурологическое научное исследование или духовно-просветительская деятельность, в том числе сопровождение паломников. Так, например, в наши дни издаются замечательные духовно-просветительские пособия, содержащие довольно подробную информацию о содержании православной повседневности в некоем дидактическом виде, например, «Современная практика православного благочестия» Николая Евграфовича Пестова (1892–1992 гг.), содержащая следующие высказывания: «Как известно, все внешнее влияет и на внутреннее. Поэтому и окружающая обстановка у христианина должна согласовываться с целью его жизни. Также и всему вещественному у христианина должно быть уделено соответствующее внимание, и ко всем материальным благам, посылаемым от Господа, у христианина должно быть бережное отношение» [3]. Это хороший пример дидактической литературы для использования в духовно-просветительской деятельности, также определенно исторический литературный памятник православной культуры своей эпохи, однако по понятным причинам не может служить примером исследования по истории православной повседневности.

Потребность в качественных и масштабных исследованиях в области православной повседневности и православного краеведения делает этот вопрос одним из крайне актуальных на сегодняшний день в контексте всеобщей и масштабной цифровизации повседневной жизни, в том числе прихожан Русской православной церкви, а также цифровизации образовательной и духовно-просветительской деятельности [9]. Актуальность повседневности такова, что горожанину, и даже сельскому жителю невозможно избежать повседневного использования цифровых технологий, и учреждения духовного образования также не могут от этого уклониться.



И это необратимо меняет культуру повседневности прямо на наших глазах, возможно, заставляя расстаться с чем-то действительно важным. Таким образом, исследования в области православной повседневности в настоящий момент крайне важны. Огромный вклад в этот процесс вносят сегодня учреждения духовного образования. Нижегородская духовная семинария — одно из старейших духовных учебных заведений Поволжского региона, и занимает особое место среди учреждений религиозного образования в стране.

Нижегородская духовная семинария одновременно служит своего рода объектом изучения православного краеведения и примером тех изменений, которые претерпевала Русская православная церковь и духовное образование в нашей стране, потому что знакомясь с вехами истории и традициями Нижегородской духовной семинарии можно составить уже первичное представление о том долгом пути, который был пройден со дня основания подготовительной и духовно-просветительских школ при Архиерейском доме в Нижегородском Кремле в 1721 году.

В то же время, Нижегородская духовная семинария — это один из центров развития православного краеведения в Российской Федерации. На базе Нижегородской духовной семинарии проводятся духовно-просветительские мероприятия, православные конференции разного уровня, предполагающие участие студентов, преподавателей и лиц духовного звания, выездные семинары, встречи студентов духовных школ с митрополитом Георгием (Даниловым), также научно-исследовательская работа студентов под руководством научных руководителей — преподавателей Нижегородской духовной семинарии, также силами сотрудников ведется активная духовно-просветительская деятельность в сети Интернет. Кроме того, издается ежегодный журнал «Труды Нижегородской духовной семинарии», часть материалов которого посвящена вопросам сохранения духовного и культурного наследия православной культуры.

Таким образом, православное краеведение и исследования в области православной истории повседневности, с нашей точки зрения, являются неотъемлемой частью сохранения и преумножения культурного наследия



российской цивилизации. Православное краеведение, гармонично сочетая преподавание истории края, духовно-просветительскую деятельность, внеаудиторные формы обучения, научно-исследовательскую работу в активном сотрудничестве с паломническими центрами епархии, это оптимальный способ добиться целей формирования гармоничной личности обучающихся, также целей патриотического воспитания молодежи, сохранения и преумножения духовного наследия и сохранения культурной памяти.

#### Список литературы:

1. *Le Grand d'Aussy, Pierre Jean Baptiste. Histoire de la vie privée des français, depuis l'origine de la nation jusqu'à nos jours. University of Leeds, 1782.*
2. *Аман А.Г. Повседневная жизнь первых христиан. — М., Молодая гвардия, 2003. — 336 с.*
3. *Архипова ЛМ. Теоретические аспекты развития православного краеведения // Вопросы православного краеведения в школе и вузе: материалы межрегиональной научно-практической конференции. — Ярославль, Издательство ЯГПУ, 2013.*
4. *Балашова Е. С. Бессмертие как концепт теории и истории культуры. Монография. — Нижний Новгород, 2005.*
5. *Беллюстин И. С. «Описание сельского духовенства». — Берлин, A. Asher et C° etc., 1858.*
6. *Мальцева С. М. Балашова Е. С. Кашина О. П. К вопросу о причинах обращения современного человека к религии // Современные исследования социальных проблем. Т.13, № 4–2, 2021. — С. 223–228.*
7. *Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия. Том 2. — М., Апостол веры, 2021. — 1488 с.*
8. Патриотизм — это прежде всего верность божественному замыслу о твоей земле и о твоём народе. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла РИА «Новости».
9. *Сухомлин С. Н. К вопросу об использовании цифровых технологий в духовно-просветительской деятельности Церкви // Труды Нижегородской духовной семинарии, Выпуск 21, 2023. С. 27–36.*
10. *Шмелев И. С. Лето Господне. — М., Эксмо, 2024. — 448 с.*

#### Примечания и библиографические ссылки

1. Патриотизм — это прежде всего верность божественному замыслу о твоей земле и о твоём народе. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла РИА «Новости».





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК: 37.013.77

Протоиерей Андрей Алексеевич Кириллов, кандидат богословия,  
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

## Ранняя зрелость в свете православной педагогика и психологии



*Аннотация:* статья анализирует психолого-педагогические принципы воспитания и становления личности в период ранней зрелости. Рассматриваются ключевые для этого периода возрастные особенности — профессиональное становление, брак, семья, образование, духовная жизнь с точки зрения светского и христианского подходов.

*Ключевые слова:* ранняя зрелость, педагогика, психология, брак, профессия, кризис, христианство.



Archpriest Andrey Alekseevich Kirillov, Candidate of Theology,  
Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

## Early adulthood in the light of Orthodox pedagogy and psychology

*Annotation:* the article analyzes the psychological and pedagogical principles of education and personality development during early adulthood. The key age features for this period are considered — professional development, marriage, family, education, spiritual life from the point of view of secular and Christian approaches.  
*Key words:* early adulthood, pedagogy, psychology, marriage, profession, crisis, Christianity.

Для православного педагога представляет существенное значение понимание определенных возрастных особенностей, уникальные характеристики и особенности развития человека. Психология развития предоставляет педагогам глубокое осмысление того, как человек физически, когнитивно, эмоционально и социально развивается на разных этапах жизни. Это позволяет адаптировать методики обучения и воспитания в соответствии с возрастными потребностями и способностями. Педагоги могут использовать знания о развитии человека, чтобы выработать корректный подход к обучению и взаимодействию с учеником или студентом. В свою очередь, это помогает определить какие задачи и преподавательские методы будут наиболее полезными и эффективными для учеников определенного возраста. В частности, это помогает педагогам понять причины ненадлежащего поведения учащихся и использовать соответствующие стратегии управления поведением на занятиях. Таким образом, понимание возрастной психологии является важным компонентом успешной педагогической работы.

В связи с тем, что студентами духовной школы (семинария, академия) являются юноши в период перехода к взрослости (или же молодые



люди в ранней взрослости), представляется целесообразным рассмотреть существенные особенности этого возраста.

Взрослость — время активного изменения и роста. Развитие человека в период взрослости зависит от разрешения проблем предшествующих периодов — обретения доверия и автономии, инициативы и трудолюбия. Вопрос о границе между подростковым периодом и юностью, юностью и зрелостью окончательно не решен. Условно, период взрослости — наиболее длительный период жизни человека, в котором, как правило, выделяют три стадии. Это период ранней взрослости (от 20 до 40 лет), средней взрослости (от 40 до 60 лет) и поздней взрослости (от 60 лет и старше). «На каждой фазе жизненного пути, как подчеркивал Л. С. Выготский, складываются определенные социальные ситуации развития как своеобразное отношение личности к окружающей её социальной действительности, определяющие пути развития, по которым социальное становится индивидуальным»<sup>1</sup>.

Ранняя взрослость является переходным периодом между юностью и зрелым возрастом. Это период от 20 до 40 лет (ориентировочно), когда молодые люди начинают процесс самоопределения и формирования личности, а также взаимодействия с социумом. Взрослость определяется и социально и юридически — как возможность соблюдать нормы и правила социальной жизни, занимать определенные статусные позиции, реализовывать свои социальные достижения (образование, профессия, укорененность в социальных сообществах и т. д.), нести ответственность за собственные решения и поступки. Важным новообразованием данного периода можно считать достижение социальной зрелости. В период молодости главной задачей становится решение социальных задач: приобретение профессии, социального статуса, создание семьи.

В этом возрасте люди становятся более уверенными в себе, чем в юношестве, однако могут испытывать затруднения в отношениях — среди сверстников, коллег, педагогов, а также в браке. Присутствуют определенные страхи: страх потерять себя, стать посредственностью, то есть не достичь полноценной взрослой идентичности. Часто в ощущение



кризиса вплетается неуверенность относительно выбора профессии. Поступая в ВУЗ, молодой человек зачастую имеет о будущей профессии смутные представления. Когда в процессе обучения появляется первое реальное знание, молодой человек начинает примерять его на себя, сопоставлять со своими желаниями и, возможностями, что может привести к осознанию неполного соответствия сделанного выбора и реального призвания.

Потеря детской веры, непосредственного отношения к миру, может породить сильные душевные процессы и вызвать депрессию. Опасность представляет то, что кризис ранней взрослости может протекать болезненно, в определенных ситуациях он может привести и к самоубийству. Молодой человек приходит к осознанию, что мир — не только счастье и удовольствие, но и значительные трудности, которые надо преодолевать. Известный суицидолог Э. Гроллман заключает, что «молодежь в настоящее время сводит счеты с жизнью почти в эпидемических масштабах, и... частота суицидов в молодости возросла в три раза»<sup>2</sup>. При этом, ведущим мотивом при суициде является не определенная явная причина, а возникающее чувство безнадежности и беспомощности, когда проблемы кажутся непреодолимыми. Усугубить ситуацию может сниженная самооценка, чувство ненужности, несоответствия требованиям и ожиданиям окружающих, недостаток доверительных отношений. Безусловно, педагогу следует быть внимательным к студентам и их внутреннему состоянию, оказать поддержку, при необходимости. В случае духовной школы, значение может иметь и совет священника — духовника и внимательное отношение педагогов.

Значимым итогом кризиса ранней взрослости является обретение взрослой идентичности и принятие готовности к изменениям в течение дальнейшей жизни. Важно понимать, что большие жизненные проблемы никогда не разрешаются навсегда. Смысл и цель существования таких проблем заключается не в их разрешении, а в том, чтобы человек беспрестанно над ними работал.



Ранняя взрослость (после прохождения кризиса) характеризуется достаточной эмоциональной стабильностью, улучшенными коммуникативными навыками; когнитивные способности могут достигать пика. Меняется позиция в общении со взрослыми. Если раньше общение осуществлялось из детской позиции, то теперь это общение на равных

Формируется личная картина мира, «Я-концепция» человека. Молодые люди начинают понимать, чего они хотят в жизни, что их увлекает и что дает им смысл. В процессе формирования личности они могут принимать сложные решения, связанные с карьерой, семьей и личными отношениями.

Говоря о физических характеристиках возраста, можно отметить, что к 23–25 годам психофизиологические функции достигают пика и сохраняются на достигнутом уровне приблизительно до сорока лет. Пороговые значения 20-летнего возраста могут быть использованы в качестве эталона сенсорного оптимума, по сравнению с которым можно определить возраст любого человека.

Именно в этот период большинство вступают в брак. Создание семьи имеет особое значение для развития личности. Общее развитие человека, включая духовный рост, во многом зависит от развития семейной жизни. Рождение детей также имеет существенное значение для человека. Семья, в которой рождается ребенок, приобретает новое качество. Меняется структура семейной жизни, супруги разделяют новые обязанности, новую ответственность, проживают новые радости и скорби, приобретают новые смыслы жизни. Если брак не очень удачный, то это замедляет развитие личности в целом, его профессиональный рост, негативно влияет на отношение к противоположному полу, и, зачастую, на его отношение к миру в целом. Сегодня распространен динамический подход, основанный на изучении влияния прошлого, в частности детского опыта супругов на брак — на выбор партнера в браке оказывает влияние образ родителя противоположного пола. Если роль этого родителя была в семье позитивной, то это создает предпосылки супружеской гармонии, и наоборот.



Иногда рождение ребенка может привести к кризису взаимоотношений в семье. Некоторые авторы считают этот кризис личностным, поскольку он может затрагивать не только сферу взаимоотношений, но и различные аспекты личности мужа и жены. У мужа возникают специфические страхи, связанные с выполнением ролей, отводимых мужчинам — следить за здоровьем жены и детей, появляются экзистенциальные страхи. Почти во всех исследованиях, посвященных беременности и воспитанию детей, отмечается, что мужчины испытывают одиночество и отверженность, поскольку женщины погружены в свои собственные переживания. Личностные кризисы мужчин, связанные с переходом к родительству, могут разрешиться в результате правильной адаптации к роли отцовства, которая дает мощный стимул для развития во всех сферах жизни и укрепляет отношения в семье.

Кроме нормативных событий этого периода, мотивационная система человека может существенно корректироваться вследствие ненормативных событий. Это связано с еще не устоявшейся системой ценностей и эмоциональной чувствительностью молодой личности. Так, желание молодых людей заключить супружеский союз может быть обусловлено, по крайней мере, пятью значимыми мотивами. Это — любовь, духовная близость, материальный расчет, психологическое соответствие и моральные соображения. Единство первых двух мотивов определяет тенденцию долгосрочного сохранения благополучных брачных отношений.

Изучение разводов по данным бракоразводных процессов привело к созданию различных классификаций мотивов разводов у разных авторов. В целом, в качестве основных причин, побуждающих людей к расторжению брака, могут быть названы следующие:

- несоответствие (несовместимость) характеров;
- плохие отношения с родителями (вмешательство родителей и других родственников);
- нарушение супружеской верности;
- пьянство (алкоголизм);



- вступление в брак без любви, или легкомысленное вступление в брак.

Однако, за указанными мотивами разводов могут быть скрыты более серьезные расхождения между супругами. Иногда реальный мотив подменяется другим. Например, муж, может быть, не доволен лидерством жены в семье, а на суде указывается обобщенный мотив — «не сошлись характерами». Конечно, для религиозного, верующего человека, важно учитывать, что «общность веры супругов, являющихся членами тела Христова, составляет важнейшее условие подлинно христианского и церковного брака. Только единая в вере семья может стать «домашней Церковью» (Рим. 16. 5; Флм. 1. 2), в которой муж и жена совместно с детьми возрастают в духовном совершенствовании и познании Бога. Отсутствие единомыслия представляет серьезную угрозу целостности супружеского союза. Именно поэтому Церковь считает своим долгом призывать верующих вступать в брак «только в Господе» (1 Кор. 7. 39), то есть с теми, кто разделяет их христианские убеждения»<sup>3</sup>.

Решением молодых людей в пользу выбора одинокого образа жизни часто оказывается желание избежать множества проблем, которые может нести неудачное супружество. Оставаясь одиноким, молодой человек не ограничивает собственной свободы, не испытывает ощущений скуки, досады, раздражения от общения с «надоевшим» человеком. Выбор между стремлением к свободе и стремлением к защищенности и безопасности, которые достигаются в здоровой семье, делается в пользу свободы.

Впрочем, для христианина тут, конечно может присутствовать и другой мотив — особая ревность о Господе и духовной жизни, которая может привести его к выбору монашеского пути. Но, в данном случае, речь именно о целостном и осознанном выборе своего пути, в противовес «убеганию» от проблемы.

Ведущая деятельность в период молодости — профессиональная. В этот период происходит овладение выбранной профессией. Уже в молодости человек может приобрести достаточно высокий уровень мастерства в своей профессии (или служении в качестве священника). Это



чрезвычайно важно для развития характера, особенно если выбранная профессия соответствует призванию. Молодые люди обнаруживают стремление к самовыражению, формируют свой личный стиль жизни, обнаруживают и реализуют свой личный смысл жизни, формируется система моральных, культурных и духовных ценностей.

Профессиональное самоопределение можно рассматривать в двух планах: как ориентацию на определенные виды и характер труда или же как стремление к определенному статусу и месту в системе социальных отношений. Важно отметить, что второе понимание включает в себя первое, и во многом смыкается с понятием социального самоопределения. Склонность многих молодых людей к самореализации и саморазвитию является важным стимулом для дальнейшего повышения квалификации, получения дополнительного образования. Наиболее значимыми мотивами выбора профессии являются призвание, практические соображения, родительские установки, желание реализовать свои способности, интерес к профессии, ее престижность и ориентация на сложившуюся систему ценностей.

Впрочем, «православная педагогическая мысль главным результатом обучения считает изменение, совершенствование духовного опыта человека»<sup>4</sup>. Поэтому, для молодости особое значение имеет выстраивание системы личных нравственных, культурных, духовных ценностей — оно позволяет острее и полнее чувствовать себя, свое «Я». Ранней взрослости свойственно интересоваться и решать для себя экзистенциальные проблемы — жизни и смерти, свободы, ответственности, общения, любви и одиночества, смысла существования в разных формах.

В этом возрасте могут возникнуть трудности в связи с недостатком жизненного опыта, трудным выбором верного пути. Для разрешения трудностей, естественно искать советы и наставления у более опытных людей (духовник, значимые взрослые), чтобы извлекать максимум пользы из их опыта.

Подводя итог, можно отметить, что важной чертой зрелой духовно и интеллектуально личности можно считать осознанное и верное



саморазвитие и самоактуализация. Данная идея видится чрезвычайно значимой для многих педагогических и психологических концепций о человеке (А. Маслоу, К. Роджерс, Э. Фромм, В. Франкл<sup>5</sup>). Проявляется самоактуализация различными способами — в служении Богу, своему делу, любви к другому человеку. Таким образом, в молодости человек начинает утверждать себя в жизни, осуществлять поставленные цели. Большинство людей встречают спутника жизни и создают семью, приобретает профессиональное мастерство.

Преподавателю духовной (да и светской) школы следует учитывать данные возрастные особенности. Педагоги должны быть готовы оказывать руководство, консультирование и поддержку студентам во время их обучения, помогая им преодолевать духовные и эмоциональные вызовы. Тем более, что «современный педагог действительно имеет широкий спектр возможностей для того, чтобы наполнить образовательный процесс духовным содержанием: пособия, методические рекомендации и материалы, курсы повышения квалификации, организованные совместно департаментами образования и отделами религиозного образования и катехизации в епархиях Русской Православной Церкви»<sup>6</sup>.

Молодость — это расцвет отношений любви и дружбы. Центральными возрастными новообразованиями этого периода можно считать семейные отношения и профессиональную компетентность, когда человек уясняет смысл своей жизни, подводит ее первые итоги.

### Список литературы:

1. Гроллман Э. Суицид: превенция, интервенция, поственция // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. М.: Гардарики, 2001.
2. Дивногогорцева С. Ю. Смысл, сущность и цель воспитания в контексте православной педагогической культуры. Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. В.3. 2006. С.68–87.
3. Иерей Артемий Ахметшин. «Православная педагогика как основание воспитания личности в системе школьного образования». Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. Омск, 2017



4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
5. *Порхачева Л. В., Джус К. Я.* Особенности развития личности в период ранней взрослости // Современные проблемы психологии личности: теория и практика. URL: <https://psyjournals.ru/nonserialpublications/bozhovich/contents/30161>
6. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла. — М. «Прогресс», 1990.

#### Примечания и библиографические ссылки

1. *Порхачева Л. В., Джус К. Я.* Особенности развития личности в период ранней взрослости // Современные проблемы психологии личности: теория и практика. URL: <https://psyjournals.ru/nonserialpublications/bozhovich/contents/30161>
2. *Гроллман Э.* Суицид: превенция, интервенция, поственция // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. М.: Гардарики, 2001. С. 21.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
4. *Дивногорцева С. Ю.* Смысл, сущность и цель воспитания в контексте православной педагогической культуры. Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. В.3. 2006. С.68–87. С. 86.
5. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла. -М. «Прогресс»,1990.
6. *Иерей Артемий Ахметшин.* «Православная педагогика как основание воспитания личности в системе школьного образования». Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. Омск, 2017





## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 291.1

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

### К вопросу о научном интересе изучения религиозно-философского творчества Ф. М. Достоевского



*Аннотация:* В данной работе представлены вниманию читателей источники, посвященные религиозно-философскому творчеству Ф. М. Достоевского как христианского мыслителя, повлиявшего на развитие путей религиозно-философской традиции русской интеллигенции XIX–XX века. Кто и как историографически отзывался о Достоевском, именно как о религиозном мыслителе, вызывает научный интерес.



Признаем, что о Достоевском как философе религиозном, не много что известно современной публике, особенно светской. Поскольку литература по Достоевскому необъятна, но, тем не менее, источники, обращенные на религиозность Достоевского, далеко не всегда становятся известными широкому кругу почитателей великого гения. Статья имеет целью стать небольшим вспомогательным ориентиром в исследовании христианских взглядов и идей великого писателя. Путь Достоевского к Церкви очень показателен. Ведь у истоков русского религиозного возрождения начала XX века стоял он.

*Ключевые слова:* Ф. М. Достоевский, религиозная философия, культурные традиции, русская мысль, серебряный век, православное христианство, интеллигенция.

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

## On the Question of the Scientific Interest in the Study of the Religious and Philosophical Creativity of F. M. Dostoevsky

*Abstract:* This work presents to the readers' attention the sources devoted to the religious and philosophical work of F. M. Dostoevsky as a Christian thinker, who influenced the development of the ways of the religious and philosophical tradition of the Russian intelligentsia of the 19th and 20th centuries. Who and how historiographically spoke about Dostoevsky, namely as a religious thinker, is of scientific interest. Admittedly, not much is known about Dostoevsky as a religious philosopher by the modern public, especially the secular public. Since the literature on Dostoevsky is immense, nevertheless, the sources that address Dostoevsky's



religiosity do not always become known to a wide circle of admirers of the great genius. The article aims to become a small auxiliary reference point in the study of the Christian views and ideas of the great writer. Dostoevsky's path to the Church is very revealing. After all, he stood at the origins of the Russian religious revival at the beginning of the 20th century.

*Key words:* Fyodor Dostoevsky, religious philosophy, cultural traditions, Russian thought, the Silver Age, Orthodox Christianity, intelligentsia.

Достоевский — одна из ключевых фигур в истории русской культуры. Не только гениальный писатель, но и блестящий метафизик и диалектик, он поднял ряд вопросов, решением которых после него занималась русская религиозная мысль. Он стоял у истоков русского религиозного возрождения начала XX века. Великий мыслитель прошел сложный путь от социализма к православию, переболев теми болезнями, которыми была заражена русская интеллигенция. Путь Достоевского к Церкви очень показателен, так как позволяет исследовать заблуждения не только его гения, но и русской интеллигенции XIX–XX века, попытаться понять, в чем была трагедия русской мысли, приведшая Россию к драматическим событиям начала XX века.

Вполне естественно, что творчество Ф. М. Достоевского обращает на себя внимание со стороны исследователей, принадлежащих к разным религиозным и культурным традициям. Реакция на Достоевского как на религиозного мыслителя проявилась неоднозначно. Кто и как историографически отозвался о Достоевском, именно как о религиозном мыслителе, — это и станет темой небольшого обзора источников в настоящей работе.

Актуальность данной темы определяется необходимостью обращения к наследию великого художественного мыслителя, поднимавшего вечные вопросы бытия, решение которых, по святоотеческому учению, возможно только в Православии. И важностью систематического анализа



метафизических идей Достоевского для оценки путей развития религиозно-философской традиции в XX в.

О Достоевском как религиозном философе не так много известно современной публике, поскольку в настоящее время даже некоторые выпускники философских факультетов приходят в удивление: «это мы не проходили». По данной теме было опубликовано всего лишь несколько мало доступных исследований: русского философа *А. З. Штейнберга* «Система свободы Ф. М. Достоевского» (1923 г.)<sup>1</sup> и немецкого исследователя *Рейнхарда Лаута* «Философия Достоевского в систематическом изложении» (1950 г., в переводе на русский язык 1996 года)<sup>2</sup>.

*А. З. Штейнберг* писал: «„Подвиг познания добра и зла“ — вот чем, говоря словами самого Достоевского, представляется автору весь жизненный путь национального философа России»<sup>3</sup>.

*Р. Лаут* рассматривает Достоевского как русского религиозного философа. «В лице Достоевского национальная философия в России стала историческим фактом»<sup>4</sup>.

При жизни Ф. М. Достоевского, следует отметить, современники не понимали масштаба его таланта. Заслуживает внимания лишь критика его произведений *К. Н. Леонтьевым*, хотя она и носит необъективный характер. Особо следует выделить статью *К. Н. Леонтьева* «О всемирной любви», которая имела целью критику «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского, содержащей, по мнению Леонтьева, ряд прогрессистских и хилиастических идей<sup>5</sup>. Леонтьев, весьма необъективный в мелочах, угадал, тем не менее, опасность, таившуюся не столько в самих идеях Достоевского, сколько в общем направлении развития русской религиозной мысли. Действительно, преемники Достоевского в философии стали приверженцами того «розового христианства», от которого предостерегал *К. Н. Леонтьев*, строителями «нового религиозного сознания». О Достоевском и Леонтьеве есть хорошая работа *Д. В. Семикопова*, о чем скажем позже.

Русский религиозный мыслитель, мистик, поэт, публицист и литературный критик *В. С. Соловьев*, близко знавший писателя, посвятил ему



«Три речи в память Достоевского». Первая из этих речей была создана в 1881 году, непосредственно после смерти писателя. Здесь Достоевский провозглашается пророком, впрочем, В. С. Соловьев приписывает Достоевскому ряд идей, с которыми сам великий писатель не согласился бы. Собственно, Соловьев записывает его в лагерь своих единомышленников, первым допуская ту ошибку, которую потом повторяли неоднократно другие. Но данная работа ценна тем, что позволяет дать оценку как влияния идей Достоевского на Соловьева, так и обратного влияния, которое, несомненно, было<sup>6</sup>.

Довольно интересны и работы литературного критика и публициста, одного из самых противоречивых русских философов XX в. *В. В. Розанова*, который был достаточно наблюдательным литературным критиком. Особенно важна его книга «О великом инквизиторе»<sup>7</sup>, а также ряд статей, посвящённых Ф. М. Достоевскому. Представленные в томе произведения отражают оригинальный и пронизательный взгляд писателя на национальное своеобразие русской литературы и философии.

Серебряный век русской культуры сделал Достоевского знаковой фигурой. Практически ни один из крупных мыслителей той эпохи не прошел мимо идей Достоевского. Мы ограничимся упоминанием наиболее значимых работ.

В частности, русский философ, богослов, православный священник *С. Н. Булгаков* публикует ряд статей, посвященных творчеству писателя. Из них в плане религиозности следует выделить «Венец терновый», напечатанный в сборнике «Два града»<sup>8</sup>.

Одной из первых работ по хронологии, но не по значению, является известная книга *Д. С. Мережковского* «Толстой и Достоевский»<sup>9</sup>. Главная заслуга Достоевского, по Д. Мережковскому, в том, что он «предсказал это неизбежное претворение старого, вечернего, западного, темного, монашеского, погребального христианства в христианство новое, утреннее, восточное, солнечное, брачное, пиршественное»<sup>10</sup>. Под последним, естественно, понималось «христианство» самого Д. Мережковского, противопоставлявшего свое «новое религиозное сознание» историческому



христианству. Такая точка зрения абсолютно неприемлема, так как сам Достоевский никогда не считал себя основателем «нового» христианства.

Другой мыслитель, близкий по духу Мережковскому, а именно *Н. А. Бердяев*, в многочисленных работах, так или иначе, затрагивал творчество Ф. М. Достоевского. Его книга «Миросозерцание Достоевского»<sup>11</sup>, содержит, в отличие от книги Мережковского, ряд тонких наблюдений. Опубликована она, правда, уже после революции, в Праге, в 1923 г. Это первая попытка дать систематическое, более или менее объективное, изложение мировоззрения Достоевского. Достоевский показан Бердяевым как «величайший русский метафизик», с чем нельзя не согласиться, ведь метафизические идеи Достоевского стояли в центре внимания всех русских религиозных философов после него. Бердяев также определяет центральную проблему философии Достоевского — проблему свободы как причины мировой трагедии. Вместе с тем Бердяев предостерегает от основной ошибки многих мыслителей, увлеченных Достоевским. Он замечает, что опасно считать Достоевского учителем жизни в строгом смысле слова, так как влияние его может быть двойственным. В качестве печальных примеров им называются философские взгляды Д. Мережковского и В. В. Розанова. Все дело, по Бердяеву, в том, что, хотя «в Достоевском совершились великие откровения русского и мирового духа, ... он не выражает той мужественной зрелости духа, когда дух овладевает хаотической душевной стихией, дисциплинирует ее и подчиняет высшей цели»<sup>12</sup>.

Нельзя также не сослаться на выдающуюся личность, представляющую философскую мысль серебряного века *Льва Шестова*, чья оценка творчества Достоевского вызвала неоднозначную реакцию. Парадоксальный, оригинальный и до конца не понятый, он всю жизнь занимался богоискательством и развенчанием сложившихся догматических систем. Несмотря на явную тенденциозность концепций Л. Шестова, его трактовка такого определяющего момента в творчестве Достоевского, как проблема зла и грехопадения, не может быть не учтена объективным исследователем. Особо интересны с этой стороны его работы «Апофеоз



беспочвенности», «Достоевский и Ницше» и предисловие к его труду «Киргегард и экзистенциальная философия»<sup>13</sup>, где затрагивается данная проблема. Достоевский здесь показан одним из ведущих противников умозрительной философии, считавшим, наряду с Тертуллианом, Кьеркегором и Ницше, главным врагом человека его разум, видевшим причину грехопадения в познании. Действительно, Достоевский не разделял позиций этического интеллектуализма Канта или Гегеля, но в своем противостоянии рационализму он как религиозный мыслитель исповедовал христианскую традицию. Между тем, с легкой руки Л. Шестова, Достоевского стали, особенно на Западе, считать чуть ли не двойником Кьеркегора или Ницше. Данное мнение совершенно безосновательно, так как последние, очаровав человеческое сознание, приводят его к бездне небытия, Достоевский же приводит к Христу.

После революции 1917 г. в среде русской диаспоры выходит ряд обзорных работ по истории русской философии, среди которых нельзя обойти вниманием столь важное программное религиозно-философское произведение как «Пути русского богословия» *протоиерея Г. В. Флоровского*<sup>14</sup>, впервые изданное в 1937 г. в годы его пребывания в Париже. Писалось с начала 1920-х гг. В своей работе прот. Георгий Флоровский рассматривает «историю русской мысли» с позиций византизма. В книге утверждаются идеи неопатристического синтеза. Книга была переиздана в 1983 г. Начиная с 1990 г. книга многократно переиздавалась.

Не менее ценной для исследователя является статья *протопресвитера В. В. Зеньковского* в 1-м томе его «Истории русской философии»<sup>15</sup>, которая отличается взвешенностью и беспристрастием оценок. Прот. Василий Зеньковский видит главную заслугу Достоевского в том, что, благодаря ему «все проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка»<sup>16</sup>. Он подчеркивает важность антропологических и историософских прозрений писателя. Особое значение Зеньковский придает проблеме культуры, которая поставлена Ф. М. Достоевским «внутри самого религиозного сознания»<sup>17</sup>. Хотя



недоумение вызывает замечание философа о том, что «в христианском миропонимании Достоевского подчеркнуто то откровение о мире и человеке, которое дано нам в Боговоплощении и Преображении, но нет того, что дано в Голгофе»<sup>18</sup>. Представляется также некорректным тезис о близости антропологии Достоевского к антропологии Руссо<sup>19</sup>, что, скорее всего, верно по отношению к Л. Н. Толстому.

Фундаментальным для данной темы является труд русского религиозно-философского мыслителя, одного из основателей направления интуитивизма в философии *Н. О. Лосского* «Ф. М. Достоевский и его христианское миропонимание»<sup>20</sup>. Хотя этой работе свойственна попытка некоей нивелировки некоторых спорных вопросов творчества Ф. М. Достоевского. Очень характерно в этом плане противопоставление «светлого» христианства Достоевского, основанного на любви, «темному» христианству Леонтьева, основанному на страхе. «Христианство Достоевского было светлое. Идеальное христианство, согласно его пониманию, есть действительно религия любви и потому свободы, религия благостного отношения ко всякому человеку и ко всему миру... Это подтверждается тем, что русские философы, вырабатывающие христианское миропонимание, почти все отстаивают христианство как подлинно религию любви и свободы. Чтобы оценить значительность этого движения, достаточно указать на следующие имена: Вл. Соловьев, кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. Флоренский, о. С. Н. Булгаков, Н. Бердяев, Мережковский, Карсавин, Франк, Арсеньев...»<sup>21</sup>. Из этой цитаты видно, что Лосский разделял наиболее характерные заблуждения в отношении Достоевского. В частности, вряд ли можно считать сильной стороной историософских построений Достоевского его проповедь «мировой гармонии» и «всеобщей любви». Тем более мыслители, к примеру Мережковский или Бердяев, на которых Достоевский действительно оказал сильное влияние, не могут быть названы выразителями христианского миропонимания, с точки зрения православного исследователя.

Попыткой показать Ф. М. Достоевского как цельного православного мыслителя является труд святого преподобного *Иустина (Поповича)*



«Достоевский о Европе и славянстве»<sup>22</sup> и книга *С. И. Фуделя* «Наследство Достоевского»<sup>23</sup>. В обозначенных книгах дана православная интерпретация воззрений Достоевского. Эти труды заслуживают особого внимания, в них вырисовывается портрет религиозного Достоевского.

Из советских исследователей нельзя не назвать *М. М. Бахтина* и его «Проблемы творчества Достоевского»<sup>24</sup>. Данный труд является классическим для понимания структуры и поэтики романов Ф. М. Достоевского. Особо следует отметить мнение Бахтина о полифоничности романов писателя, которое прочно вошло в современное литературоведение.

Постижение наследия Достоевского активно продолжалось и в конце XX в. Так, необходимо особо отметить фундаментальное исследование профессора Московской духовной академии *М. М. Дунаева* «Православие и русская литература»<sup>25</sup>, в котором подробно анализируется творчество писателя. Значительна статья патролога иеромонаха *Григория (Лурье)* «Догматика «религии любви»»<sup>26</sup>, в которой предлагается взглянуть на систему религиозных воззрений Достоевского под новым углом зрения. Интересен его вывод, в котором, утверждая, что Достоевский является наиважнейшей фигурой в истории русской мысли, он говорит: «На уровне убеждений Православие вполне им еще не принято — но вместо стены, разделявшей прежде светскую религиозную мысль и православное богословие, осталась картонная перегородка. При следовании *за* Достоевским в его религиозных исканиях остается либо просто принять Православие, либо озаботиться строительством настоящей стены вместо картонной, то есть подвести под аскетику эмоциональных аффектов и под обмирщённую эсхатологию некую мистическую глубину. Достаточно известно, кто и каким способом возвел эту новую стену, вдоль которой потекла нескончаемая толпа «религиозных философов» и либеральных богословов»<sup>27</sup>. Сказано, на наш взгляд, резко, но обосновано.

Обилием фактического материала отличается биография Достоевского, написанная *Ю. И. Селезевым*<sup>28</sup>. Его биографическая книга, вышедшая в серии «Жизнь замечательных людей», приурочена



к 160-летию со дня рождения гениального русского писателя. Проследившая трудный, полный суровых испытаний жизненный путь Достоевского, автор книги знакомит читателя с многообразием нравственных, социальных, политических проблем, обуревавших создателя «Преступления и наказания», «Идиота», «Бесов», «Братьев Карамазовых».

Уместно вспомнить и о работе *И. И. Евлампиева* «Антропология Достоевского»<sup>29</sup> в которой содержатся интересные исследования, комментарии и ссылки, в том числе и религиозные рассуждения.

Представляют собой интерес работы *Е. Н. Шаталина*<sup>30</sup>, *В. А. Викторovichа*<sup>31</sup>, *Э. А. Евтушенко*<sup>32</sup>, *Э. Ключ*<sup>33</sup>, *С. Левицкого*<sup>34</sup>, *Г. Б. Пономаревой*<sup>35</sup> и др.

Издаются и переводные работы зарубежных исследователей. В частности, опубликован труд, выше упомянутого нами, немецкого ученого *Рейнхарда Лаута* «Философия Достоевского»<sup>36</sup>. Исследование немецкого профессора философии является небезынтесным систематическим изложением метафизических взглядов Достоевского, но обращает на себя внимание излишний психологизм в оценке религиозного опыта Достоевского. Но, тем не менее, удачно раскрыта глубина прозрений Достоевского в области антропологии и теодицеи, оригинальность и независимость Достоевского от западной философии. Это тем более ценно, что Р. Лаут является специалистом по немецкой классической философии.

Говоря о Р. Лауте и христианстве Достоевского призываем читателей обратиться к значимо интересной работе профессора *Н. К. Гаврюшина* «Р. Лаут, О. Шпенглер и христианство Достоевского...». Кроме того, следует обратить внимание на сочинение Гаврюшина, в котором он рассуждает о Тарееве и Достоевском в сборнике «Русское богословие. Очерки и портреты»<sup>37</sup>.

Интересна для нашей темы работа известного русиста, итальянского профессора Университета Кальяри, *Симонетты Сальвестрони* «Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского»<sup>38</sup>. Тем более, что в отечественной науке, так можно сказать, до сих пор почти не предпринято источниковедческих исследований в этом направлении.



Но, к сожалению, работе С. Сальвестрони не чужд экуменический подход, вырождающийся в простой плюрализм. Так тема «рая на земле» и апокатастасиса объявляется характерной не только для Достоевского, но и, естественно ошибочно, для православного святоотеческого богословия в целом.

Возвращаясь к отечественному современному изучению религиозного творчества Федора Михайловича необходимо в обязательном порядке воспользоваться ценными работами, упомянутого нами выше, исследователя *Д. В. Семикопова*. Его исследование «Историософские взгляды Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева»<sup>39</sup> адресовано всем интересующимся историей русской религиозной мысли. Работа Семикопова посвящена анализу историософских представлений великих русских мыслителей — авторов оригинальных концепций, оказавших существенное влияние на дальнейшее развитие русской религиозно-философской мысли. Христианский утопизм, хилиазм, мистика почвы, немецкий романтизм и утопический социализм оказали глубокое воздействие на мировоззрение Достоевского<sup>40</sup>.

В другой статье Семикопова «Тема „невидимой брани“ в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (об одном великом открытии великого писателя)»<sup>41</sup> представлен читателю ясный портрет Достоевского как великого религиозного мыслителя. Названные исследования Семикопова дают читателю особые представления о религиозности Достоевского.

Не обойдем вниманием и монографию профессора *Л. Е. Шапошникова* «Основные течения в русской православной мысли XIX–XXI веков»<sup>42</sup>. В сочинении дается целостный анализ православной мысли в России XIX–XXI веков. Рассматриваются различные подходы к решению догматических и экклезиологических проблем и в определенной мере обращается внимание на мыслителя Достоевского.

Конечно, наш данный обзор не претендует на некую полноту, поскольку литература по Достоевскому необъятна. Но пусть и кратко, но представлены некоторые источники, обращенные на религиозность



Достоевского. Из этого описания видно, что уже предпринимался ряд попыток воссоздания религиозной системы Достоевского. К сожалению, большинство исследователей упрощало проблему. Вряд ли можно говорить о цельной системе религиозно-философских взглядов у Достоевского, который прошел сложный духовный путь.

Тем более важно дать оценку религиозных взглядов Достоевского, так как многие исследователи его творчества представляют и взгляды писателя, и его великие произведения как образец Православия. Но так ли это? Во всем ли поверяются православные воззрения Достоевского учением святых отцов? На подобные вопросы пытались найти ответы исследователи Д. В. Семикопов и другие.

Анализ эволюции религиозных воззрений Достоевского, оценка тех или иных влияний на становление личности писателя и соответствия его идей критериям православного мышления имеет большую значимость, так как позволяет дать ответ на ряд вопросов.

Данная статья — скромная попытка побудить читателей к еще более глубокому пониманию творчества Ф. М. Достоевского в религиозных вопросах.

### Библиография

1. *Бахтин М.* Проблема поэтики Достоевского. М., 1972. — 175 с.
2. *Бердяев Н. А.* Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М., 2016. — 512 с.
3. *Булгаков С. Н.* Два града. СПб., 1997. — 589 с.
4. *Викторович В. А.* Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский в конце XX века: Сб. статей / Сост. К. А. Степанян. М., 1996. — 621 с.
5. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты [2- изд.]. Нижний Новгород, 2011. — 670 с.
6. Достоевский в конце XX века: Сб. статей / Сост. К. А. Степанян. — М., 1996. — 621 с.
7. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 тт. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред. коллегия В. Г. Базанов (гл. ред.) и др. Л.: Наука, 1972–1990.
8. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. Т. 3. М., 1997. — 768 с.



9. *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Т.1. СПб., 2000. — 414 с.
10. *Евтушенко Э. А.* Мистический сюжет в творчестве Достоевского. Автореферат. Самара, 2003. — 24 с.
11. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. В 2-х т. Т.1. М., 1999. — 880 с.
12. *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998. — 270 с.
13. *Клюс Э.* Образ Христа у Достоевского и Ницше // Достоевский в конце XX века. М., 1996. — 621 с.
14. *Лаут Р.* Философия Достоевского. М., 1996. — 447 с.
15. *Левицкий С.* Идея бессмертия у Достоевского // Образ № 3(7), 1996.
16. *Леонтьев К. Н.* Достоевский о русском дворянстве // Он же. Восток, Россия и славянство. М., 1996.
17. *Леонтьев К. Н.* О всемирной любви // К. Н. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. М.: Республика, 1996. С. 312–329.
18. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994. — 436 с.
19. *Лурье В. М.* Догматика «религии любви» // Христианство и русская литература: Сб. Статей 2 / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб., 1996. С. 290–309.
20. *Мережковский Д. Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. — 622 с.
21. *Пономарева Г. Б.* Достоевский: я занимаюсь этой тайной. М., 2001. — 304 с.
22. *Розанов В. В.* Легенда о Великом инквизиторе. М., 1996. — 702 с.
23. *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. СПб., 2001. — 187 с.
24. *Селезнев Ю. И.* Достоевский. М.: Мол. гвардия, 1981. — 543 с.
25. *Семикопов Д. В.* Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты). Нижегородская духовная семинария, 2013. С.114–143.
26. *Семикопов Даниил.* Историко-философские взгляды Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева. Издание: LAP Lambert Academic Publishing, 2011. — 164 с.
27. *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // Он же. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1990. С. 290–323.
28. *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006. — 608 с.
29. *Фудель С. И.* Наследство Достоевского. М., 1998. — 288 с.
30. *Шапошников Л. Е.* Основные течения в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 441 с.



31. *Шаталин Е. Н.* Историсофские взгляды Ф. М. Достоевского // *Бенедиктов Н. А., Шапошников Л. Е. и др.* Философия истории в России — XIX век. Н. Новгород, 1994. С. 63–103.
32. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М, 2000. — 45 с.
33. [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/Dostoevsky%20i4.htm> (дата обращения 17.11.2023)
34. [Электронный ресурс]. URL: <https://dostoevskij.jimdofree.com/философия/> (дата обращения 17.11.2023)
35. [Электронный ресурс]. URL: <https://thelib.info/literatura/1035791-dostoevskij-kak-filosof-i-pisatel/> (дата обращения 18.11.2023)
36. [Электронный ресурс]. URL: [https://imwerden.de/pdf/Steinberg\\_sistema\\_svobody\\_dostoevskogo1923\\_1980\\_osg.pdf](https://imwerden.de/pdf/Steinberg_sistema_svobody_dostoevskogo1923_1980_osg.pdf) (дата обращения 18.11.2023)

#### Примечания и библиографические ссылки

1. [Электронный ресурс]. URL: [https://imwerden.de/pdf/Steinberg\\_sistema\\_svobody\\_dostoevskogo1923\\_1980\\_osg.pdf](https://imwerden.de/pdf/Steinberg_sistema_svobody_dostoevskogo1923_1980_osg.pdf) (дата обращения 18.11.2023)
2. *Лаут Р.* Философия Достоевского. М., 1996.
3. [Электронный ресурс]. URL: <https://thelib.info/literatura/1035791-dostoevskij-kak-filosof-i-pisatel/> (дата обращения 18.11.2023)
4. [Электронный ресурс]. URL: <https://dostoevskij.jimdofree.com/философия/> (дата обращения 17.11.2023)
5. *Леонтьев К. Н.* О всемирной любви. // *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. М., 1996.
6. *Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х т. Т. 2, М., 1990. С. 290–323.
7. *Розанов В. В.* Легенда о Великом инквизиторе. М., 1996.
8. *Булгаков С. Н.* Два града. СПб., 1997.
9. *Мережковский Д. Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
10. Там же. С. 348.
11. *Бердяев Н. А.* Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М., 2016.
12. Там же. С. 391.
13. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М., 2000.
14. *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006.
15. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т.1. М., 1999. С. 462–501.
16. Там же. С. 500.
17. Там же. С. 499.
18. Там же. С. 491.
19. Там же. С. 490.



20. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
21. Там же. С. 211–212.
22. *Иустин (Попович), архим.* Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998.
23. *Фудель С. И.* Наследство Достоевского. М., 1998.
24. *Бахтин М.* Проблема поэтики Достоевского. М., 1972.
25. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. Т.3. М.: Художественная литература, 1997.
26. *Лурье В. М.* Догматика «религии любви» // Христианство и русская литература: Сб. Статей 2 / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб., 1996. С. 290–309.
27. Там же. С. 309.
28. *Селезнев Ю. И.* Достоевский. М.: Мол. гвардия, 1981.
29. [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/Dostoevsky%20i4.htm> (дата обращения 17.11.2023)
30. *Шаталин Е. Н.* Историко-философские взгляды Ф. М. Достоевского
31. *Викторович В. А.* Достоевский и Вл. Соловьев
32. *Евтушенко Э. А.* Мистический сюжет в творчестве Достоевского. Автореферат. Самара, 2003.
33. *Клюс Э.* Образ Христа у Достоевского и Ницше.
34. *Левицкий С.* Идея бессмертия у Достоевского // Образ № 3(7), 1996.
35. *Пономарева Г. Б.* Достоевский: я занимаюсь этой тайной. М., 2001.
36. *Лаут Р.* Философия Достоевского. М., 1996.
37. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты [2- изд.]. Нижний Новгород, 2011.
38. *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. СПб., 2001.
39. *Семикопов Даниил.* Историко-философские взгляды Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева. Издание: LAP Lambert Academic Publishing, 2011.
40. В отличие от Достоевского Леонтьев, испытывая влияние той же культурной и интеллектуальной среды, акцентировал внимание на византийском и мистико-аскетическом наследии православия.
41. *Д. В. Семикопов.* Тема «невидимой брани» в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (об одном великом открытии великого писателя) // Он же. Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты). Нижегородская духовная семинария, 2013. С.114–143.
42. *Шапошников Л. Е.* Основные течения в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб.: Издательство РХГА, 2016.





## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК: 141 (470)

Юрий Александрович Гуторов,  
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

# Историософия классического евразийства



*Аннотация:* В статье рассматриваются взгляды евразийцев на проблему взаимоотношения России и Европы, Востока и Запада, на место России во всемирной истории, специфику ее государственности, истории и культуры с учетом особого, срединного положения. В этой связи анализируются концепции Л. П. Карсавина, Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, П. М. Бицилли. На этом основании аргументируется наличие оригинальной методологии истории в концепциях евразийцев и выявляются ее характерные черты.

*Ключевые слова:* Россия, Евразия, евразийство, история, культура, философия.



Yuri Alexandrovich Gutorov,  
Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

## Historiosophy of classical Eurasianism

*Annotation:* The article examines the views of Eurasianists on the problem of the relationship between Russia and Europe, East and West, on the place of Russia in world history, the specifics of its statehood, history and culture, taking into account its special, middle position. In this regard, the concepts of L. P. Karsavin, N. S. Trubetsky, P. N. Savitsky, P. M. Bicilli are analyzed. On this basis, the presence of an original methodology of history in the concepts of Eurasians is argued and its characteristic features are identified.

*Keywords:* Russia, Eurasia, Eurasianism, history, culture, philosophy.

Уже с древних времен перед Россией периодически возникала дилемма — с кем связать свою историческую судьбу: с Востоком или с Западом. В начале XXI века перед общественной мыслью особенно остро стоит проблема социокультурной идентификации России. Как и в публицистике XIX–XX веков сегодняшнее «постсоветское» пространство не желает ограничиваться двумя альтернативными позициями: либо позиция, продолжающая традиции «русской идеи» (с замкнутыми антизападническим характером), либо позиция прозападнического толка, говорящая об универсальности европейской культуры.

В этом контексте, вызванном общественно-политическими реалиями, на роль компонента общенациональной идеи претендует евразийская концепция. Она привлекает внимание многих ученых, политиков перспективой культурной, экономической и социально-политической интеграции пространства СНГ. Национально-государственные образования, расположенные в этом пространстве, объединяются в более или менее стабильные структуры, втягиваются с разной степенью интенсивности в региональные интеграционные процессы. В этих условиях вновь обращает на себя внимание идея евразийства, как самостоятельного



историко-философского и общественно-политического течения, и как возможная практическая линия развития сотрудничества стран СНГ.

«Евразийство — крупномасштабный проект, в рамках которого были подняты такие проблемы, которые во многих отношениях до сих пор не утрачивают своей значимости. Он легитимно претендует на то, чтобы его воспринимали как самодостаточную, действительную и даже всеобъемлющую концепцию, затрагивающую культурологию, историософию, геософию, религию и политику»<sup>1</sup>.

Переизданы труды евразийцев, выходит несколько серий трудов Л. Н. Гумилева и его эпигонов; появляются все новые журналы, взявшие евразийство на программное вооружение. Евразийская терминология постепенно входит в лексикон россиян: все чаще мелькает существительное «Евразия» и прилагательное «евразийский», заместив «союзный» и «общесоюзный».

В связи с развитием интереса к евразийским идеям и предпринята попытка данного анализа.

«Евразийство возникло в самом начале становления культуры русского зарубежья как форма самосознания русской эмиграции первой волны и как способ преодоления национальной трагедии, какой были для большинства русских эмигрантов Октябрьская революция и установление большевистской диктатуры»<sup>2</sup>.

Евразийцы призывали изучать Россию как геополитическую величину: не только во времени, но и в пространстве, и указывали на необходимость и важность учета геополитических условий России как исторически сложившейся великой державы.

Подход к изучению культуры и истории, принципы научного анализа, которые применяли в своих исследованиях евразийцы, неразрывно связаны с их историко-философской концепцией, стремящейся отразить и сложность, и своеобразие русской национально-государственной проблемы. Широко представленная в трудах Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого и развитая позже Г. В. Вернадским в его многотомной истории России, данная концепция, открывала большие возможности



для научного осмысления национального культурно-исторического процесса.

В основе этой концепции лежала получившая признание в западной философии и социологии культуры теория множественности и разнокачественности человеческих культур. В ряду ее создателей были русский философ Н. Я. Данилевский, немецкий философ и историк Освальд Шпенглер, крупнейший представитель философии культуры Арнольд Тойнби, П. А. Сорокин и др. Всех их объединяло негативное отношение к популярной европоцентристской, однолинейной системе общественного прогресса и глубокое убеждение в многообразии форм социальной и культурной организации человечества. Мысль о безусловной множественности, уникальности жизненного пути цивилизаций с самого начала была одной из основных и в классическом евразийстве.

Идея евразийцев об истории как разнонаправленном циклическом развитии национальных культур появилась почти одновременно с «Закатом Европы» О. Шпенглера. В своих историософских исканиях Шпенглер был далеко не одинок. Одновременно с ним идею исторического многообразия развивал русский философ Николай Сергеевич Трубецкой, в своей книге «Европа и человечество» (София, 1920). Этот глубокий труд выдающегося отечественного философа положил начало направлению философско-исторической мысли, получившему впоследствии название евразийства.

Николай Сергеевич возражал против сведения всего разнообразия явлений человеческой истории к доминированию одного культурно-исторического типа. Категорически не соглашаясь с идеей превосходства западноевропейской культурой, как самой важной и образцовой из всех существующих, он критиковал идею необходимости приобщения к ней всех существующих народов мира. Н. С. Трубецкой так формулировал смысл книги «Европа и человечество» в письме Р. Якобсону: «Понять... что все народы и культуры равноценны, что высших и низших нет, — вот всё, что требует моя книга от читателя»<sup>3</sup>. Таким образом, с точки зрения Трубецкого культуры и народы равноценны: «Нет высших и низших.



Есть только похожие и непохожие. Объявлять похожих на нас высшими, а непохожих низшими — произвольно, ненаучно, наивно, наконец, просто глупо»<sup>4</sup>.

Трубецкой противопоставляет идеализации романо-германской цивилизации идею релятивистского отношения к культурам; для него важен принцип качественной несоизмеримости истории и культуры народов, исключающий фактически возможность оценки той или иной страны, так как любая оценка чужой культуры, по мнению Трубецкого, будет заведомо субъективной и проникнутой национальным эгоизмом. Вся история с точки зрения евразийства — взаимная борьба различных цивилизаций и, при этом, многовекторное и многоуровневое их взаимодействие.

Основным законом, которому подчиняется развитие цивилизаций, евразийцы безоговорочно признавали закон циклизма, они полагали, что существуют циклические процессы, которые распространяются, с одной стороны, на органическую жизнь, и с другой стороны, на явления истории и культуры. Тема гниения, упадка германо-романской цивилизации, весьма характерная для славянофилов, Н. Данилевского и К. Леонтьева, нашла у евразийцев свое продолжение и переосмысление.

Важнейшим признаком, указывающим на этап, переживаемый цивилизацией, евразийцы считали состояние духовной культуры. Так, П. Савицкий в статье «Два мира» ссылается на сопоставления, сделанные Шпенглером в «Закате Европы»: «Начальные этапы культурных циклов характеризуются цельностью, напряженностью религиозной веры, в то время как философия материализма и атеизма знаменует духовное оскудение и грядущую гибель цивилизации»<sup>5</sup>. Проникшие в отечественную культуру идеи социализма Савицкий считает чуждыми ей, навязанными клонящейся к своему упадку Европой. Рассматривая причины революции, он подвергает анализу духовную жизнь России XIX в. с точки зрения борьбы в ней двух тенденций. С одной стороны, это высокие искания Достоевского, Толстого, В. Соловьева, с другой возникающая под влиянием Европы линия просветительски-нигилистическая и материалистическая,



отраженная в творчестве Добролюбова, Чернышевского, Писарева. Борьба этих тенденций, разделивших русскую цивилизацию на два мира, закончилась, по его мнению, победой нигилизма и, в итоге, привела к революции. Савицкий был склонен считать семнадцатый год катастрофой, наподобие той, которая постигла Римскую империю. Россия, следовательно, как бы включается в цикл развития европейской цивилизации и преждевременно переживает упадок. Однако, Савицкий надеется на то, что эта катастрофа не приведет русскую культуру к смерти, а «варваризация» завершится не распадом, а перейдет в процесс обновления России, и развития ее самобытных начал, заглохших из-за подражания Европе: «чем глубже новоявленное «варварство», тем неуклоннее, яснее раскрывается подлинный «стиль», подлинное знамение эпохи: знамение обособления и выделения вновь являющейся культуры»<sup>6</sup>. Впрочем, придавая существенное значение европейскому влиянию как негативному фактору евразийцы не анализировали причин, вследствие которых европейские идеи столь прочно вошли в жизнь России и образовали значимую тенденцию, успешно соперничавшую с собственной, национальной культурой.

Развивая характерную для русской историографии того времени идею о пагубности усвоения чужих духовных ценностей и социально политических учений, евразийцы не обошли вниманием и другую, тесно связанную с первой, теорию об органическом, спонтанном развитии культуры. Эта теория, которую в свое время отстаивали славянофилы, предполагает, что национальная культура должна развиваться, исходя из собственных источников, не допуская значительного влияния со стороны другой цивилизации или, по крайней мере, оригинально перерабатывая достижения чужой культуры. Только в этом случае образуется достойная культурная традиция, неповторимая в своей оригинальности.

В книге «Европа и человечество» Н. Трубецкой, используя теорию культуролога XIX в. Г. Тарда, утверждал, что культурный процесс — создание новых ценностей на основе имевшихся ранее. Для нормального развития истории и культуры необходимым условием является



традиционность. В противном случае будет утрачен необходимый культурный фонд для развития жизни цивилизации. Особенно пагубным явлением, которое разрушает органичность культуры, Трубецкой считал, внедрение в нее чуждой культурной традиции. Среди всех мировых культур наиболее опасной в этом отношении он считал Европу. Экспансия духовных ценностей угасающей германо-романской цивилизации представляется Трубецкому бедствием для любой самобытной культуры. В книге «Европа и человечество» он анализирует механизмы сохранения, развития и разрушения историко-культурной традиции.

Отстаивая самобытность России, евразийцы утверждали идею об особом и неповторимом пути ее исторического и государственного развития, что связано с ее геополитическими, географическими, геологическими, климатическими, культурными и этнографическими особенностями, значительно отличающимися от аналогичных характеристик других стран. «Россия представляет собою особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия)»<sup>7</sup>.

В книге «Европа и человечество» Н. С. Трубецкой в основном критикует претензии Европы на всемирную роль их исторического образования; в последующих трудах отечественного философа на первый план выходит другое историческое целое, которое он именуется Евразией. Именно Евразия находится в центре построений сторонников данного идейного направления, что отличает их от Н. Я. Данилевского и его прямых последователей.

Если Данилевский Европе противопоставлял Россию, имея ввиду территории населенные в основном русскими, украинцами и белорусами (т. е. «славянский мир»), то евразийцы выделяли в качестве особого исторического образования территорию России, однако включали в нее Тыву и Монголию.

В истории России евразийцы признавали идею исторических ритмов, указывая на то, что формирование государств на территории Евразии шло последовательно через стадии объединения и распада



(скифская империя, гуннская империя, монголо-татарская империя, Московская Русь, Советский Союз).

Данилевским была обоснована идея о прогрессе не как о поступательном движении общества и государства, но скорее как о реализации разнообразных возможностей, заложенных в различных культурах. Трубецкой развил данную историко-философскую концепцию. Общечеловеческой культуре и цивилизации было противопоставлено национальное как в культурном, этнографическом и государственном срезе. Одним из главных выводов при изучении истории было то, что Европа теряет в многолинейной концепции свои универсальный, общецивилизационный характер и становится в один ряд с другими частями мира.

Но отрицание линейного прогресса в истории человечества, как и признание своеобразия в историческом развитии России не являются исключительно евразийскими. Соответственно, не только эти утверждения являются философским ядром евразийства. Однако вполне оригинально и характерно для евразийства утверждение о том, что нет общечеловеческой культуры, существует лишь ряд индивидуальных отдельных культур, которые потому именно и отдельны, что в их основе лежат несогласуемые начала. основополагающей для евразийства является мысль об автаркии, самодостаточности Евразии (и иных цивилизаций). Относительно соотношения Евразии и романо-германского мира евразийцы говорят об абсолютном их различии: «не два направления, но два разных исторических образования, два отдельных исторических мира!»<sup>8</sup>.

Философско-исторические искания евразийцев нашли широкий отклик в общественной мысли русского зарубежья среди их современников того времени, да и сейчас, уже на территории нашего Отечества многие считают их взгляды во многом провидческими.

Впрочем, вокруг нового направления сложилась и обширная критическая литература. В числе критиков евразийства объединились такие мыслители, как Н. А. Бердяев, П. Н. Миллюков, А. А. Кизеветтер,



С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Г. П. Федотов, позже в лагерь оппонентов перешли бывшие евразийцы П. М. Бицилли и протоиерей Георгий Флоровский.

И хотя многие не соглашались с взглядами евразийских философов, тем не менее, даже они признавали актуальность вопросов, поднимаемых евразийцами, да и сама полемика свидетельствует об интересе к этим вопросам.

И сегодня эти вопросы не утратили своей важности, а евразийство, возродившись, стало заметным течением, активно внедряясь в культуру, образование; взято на вооружение политическими и экономическими силами.

#### Использованная литература

1. *Аверинцев С. С.* Несколько мыслей о «евразийстве» Н. С. Трубецкого. Опыт беспристрастного взгляда // «Новый Мир» 2003, № 2.
2. *Гуторов Ю. А.* Евразийская интеграция: этнический аспект / Ю. А. Гуторов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — 2021. — № 19. — С. 361–378.
3. *Гуторов Ю. А.* Проблема «Восток-Запад» в творчестве евразийцев / Ю. А. Гуторов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. — 2011. — № 14. — С. 233–240.
4. *Гуторов Ю. А.* Отношение отечественных философов начала XX века к евразийству / Ю. А. Гуторов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — 2013. — № 11. — С. 59–69.
5. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М. 1993. Ред. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская.
6. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995.
7. *Савицкий П. Н.* Два мира // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.
8. *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 81–82.

#### Примечания и библиографические ссылки

1. *Гуторов, Ю. А.* Проблема «Восток-Запад» в творчестве евразийцев / Ю. А. Гуторов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. — 2011. — № 14. — С. 233–240. С. 362.



2. *Гуторов, Ю. А.* Евразийская интеграция: этнический аспект / Ю. А. Гуторов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — 2021. — № 19. — С. 361–378. С.233.
3. *Аверинцев С. С.* Несколько мыслей о «евразийстве» Н. С. Трубецкого. Опыт беспристрастного взгляда // «Новый Мир» 2003, № 2. С.23.
4. *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.,1995. С. 81.
5. *Савицкий П. Н.* Два мира // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С.120
6. Там же. С. 120
7. Евразийство// Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М. 1993. Ред. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. С. 217.
8. *Савицкий П. Н.* Два мира // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С.114.





# II

РАЗДЕЛ



---

**МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ  
«АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ  
ЦЕРКОВНОГО НАУЧНОГО ДИСКУРСА:  
ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ,  
ПЕРСПЕКТИВЫ»**





УДК 82–8

Сергей Александрович Колесников,  
доктор филологических наук, проректор по научной работе  
Белгородской православной духовной семинарии, профессор  
Белгородского юридического института МВД России

## Религиозное осмысление войны в русской литературе XIX века



*Аннотация:* В статье рассматриваются аспекты религиозного осмысления войны в русской литературе XIX столетия. На примере различных художественных произведений устанавливается общая направленность отечественной словесности видеть в военных действиях Промысл Божий, трактовать военные действия с сакральной точки зрения, открывать в непростых боевых реалиях религиозные смыслы.

*Ключевые слова:* Литература, поэзия, война, религия, общество.



Sergey Alexandrovich Kolesnikov, Doctor of Philology, Vice-Rector for Scientific Work Belgorod Orthodox Theological Seminary, Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

## Religious Understanding of War in Russian Literature of the 19th Century

*Abstract:* The article examines aspects of the religious understanding of war in Russian literature of the 19th century. Using the example of various works of art, the general orientation of Russian literature is established to see the Providence of God in military actions, to interpret military actions from a sacred point of view, to discover religious meanings in difficult military realities.

*Key words:* Literature, poetry, war, religion, society.

Современники Отечественной войны 1812 года отчетливо осознавали глубоко символическое значение зданий-символов и городов в целом, символов, несущих глубоко сакральный смысл для национального восприятия войны. Само понимание, например, Москвы как сакрального символа матери русской культуры в мемуарах участников Отечественной войны 1812 г. презентовано именно через религиозное восприятие: «Храбрый, мужественный, русский народ ни на минуту не забывал, что стоит перед Москвою, что дерется за Москву; что Москва, этот сердечный город империи, этот Иерусалим Древней Руси, есть град заветный, град сорока сороков церквей и соборов с золочеными главами и куполами, со множеством крестов, несущихся воздушными городами под самое небо; град, красующийся на семи холмах, занимающий пространство целой области, заключающий в себе целые города, и знаменитый исторический Кремль, с его зубчатыми башнями, святыми воротами; град, где древние храмы от древних лет вмещают в себя сокровища верующих, священные опочивальни честных мощей угодников царя небесного и длинные ряды гробниц, вместилище целых поколений царственных владык земных;



град, где сохранились еще терема узорочные и светлицы цариц и царевен русских; где иноземец глядит с любопытством на дворцы императорские (белые чертоги царей) и дивится палатам и садам родового боярства русского».

И этот сакральный город-символ и определял религиозное понимание войны, которая велась в восприятии русского народа за сохранение веры. И когда происходило разрушение этих символов, то ответом становилась усиление религиозного рвения. Например, реакция на разрушение Наполеоном московского Кремля имела четкие религиозные характеристики, о чем писал А. И. Михайловский-Данилевский: «Посягнув на Кремль, Наполеон запятнал имя свое посрамлением, которое не изгладится в потомстве, и в пламени Капитолия Русского Царства зажег он погребальные Факелы своей славы»<sup>1</sup>. В разрушении Кремля русские видели символ поражения Наполеона, сквозь взорванные стены Кремля просвечивался крах всей наполеоновской кампании.

И не только к одному Кремлю относилось столь религиозно-символическое восприятие. Так, лавра Сергиева Посада, избежавшая нападения французов, представала в глазах современников как подтверждение присутствия Божественной защиты: «...теперь, когда она совершенно была обнажена от войск, только особенному Промыслу Божию должно было воздать благодарение, что Лавра спаслась от нашествия врагов, что ее богатства уцелели от их алчности, что заветная Святыня спасена от расхищения, и буря потопления не поглотила Ковчега всея Руси». Здания-символы и были теми главными ценностями, ради которых шли на смерть русские солдаты.

Эта традиция видеть в религиозных символах проявление главного смысла войн сохранялась и в Крымскую войну. Одним из первых действий после начала Крымской войны стало придание ей сакральной символичности в виде колоколов для славянских народов. «Мы перешли через Дунай, слава богу, и уже посылаются болгарам колокола для церквей», — сообщал Константин Аксаков своему брату Ивану об этом сакральном событии. И тот же К. Аксаков с глубоким сожалением



рассуждал об отступлении из Дунайских княжеств, отмечая как один из главных негативных результатов, именно уничтожение сакральной символики: «Мы выступаем из Болгарии, но что же станется с несчастными жителями, что будет с крестами, воздвигнутыми на православных церквах болгарских?.. Россия! Ты оставляешь Бога, и Бог тебя оставит... ты отвергаешь налагаемый от него на тебя подвиг защиты святой веры, избавления страждущих братьев, и гром Божий грянет над тобой, Россия!»<sup>2</sup>.

Но, пожалуй, в максимальной степени сакральный символизм войны в период расцвета Империи проявился в отношении к иконам. Было укоренившимся обычаем вручать иконы проходящим через город войскам, причем делалось это зачастую с особыми именными надписями. Так, во время пребывания армии графа Витгенштейна в Пскове «граждане Пскова, общим советом, приговорили поднести икону святого Благоверного Князя Гавриила, Псковского Чудотворца, с надписью: «Защитнику Пскова Графу Петру Христиановичу Витгенштейну от Купцов сего города».

У Л. Толстого в третьем томе романа «Война и мир» есть интересный эпизод, рассказывающие о том глубоко религиозном чувстве, которое охватывало войско при встрече со знаменитой иконой Смоленской Богородицы. Эта встреча войска и иконы описывается участником войн XIX, каковым являлся Л. Толстой, через призму искренней религиозности, всеобщего единения в религиозном чувстве, вызванном иконным символическим образом. И данный фрагмент не является исключительно художественным вымыслом автора. Хотелось бы привести развернутый мемуарный рассказ очевидца, участвовавшего во взятии Смоленска, рассказ, в котором раскрывается религиозно-духовный импульс, производимый иконой в сознании русских воинов: «У защитников Смоленска в тесных переулках, под длинными космами огня, не раз волоса на голове трещали; колокола звонили без звонарей и таяли. В это время огня и гибели раздался голос: «Спасайте икону Смоленской богородицы!» Этот голос скоро



сделался всеобщим кличем и навел начальство на распоряжение к спасению иконы. С тех пор пресвятая владычица последовала за войском, внимая молитвам готовящихся на славную смерть или умирающих. Русские заняли обратно Смоленск, внесли икону в прежнее место, стали служить молебен, и, когда дошло до слов: «Пребысть же Мариам яко три месяцы и возвратися в дом свой», присутствовавшие перешептывались: было ровно три месяца, как икона вынесена из церкви над воротами в Смоленске и ровно через три месяца возвратилась в дом свой. Теперь, накануне великого дня Бородинского, главнокомандующий велел пронести ее по всей линии. Это живо напоминало приуготовление к битве Куликовской. Духовенство шло в ризах, кадила дымились, свечи теплились, воздух оглашался пением, и святая икона шествовала... Сама собою, по влечению сердца, стотысячная армия падала на колени и припадала челом к земле, которую готова была упоить до сытости своею кровью. Везде творилось крестное знамение, по местам слышалось рыдание. Главнокомандующий, окруженный штабом, встретил икону и поклонился ей до земли. Когда кончилось молебствие, несколько голов поднялись кверху и послышалось: «Орел парит!» Главнокомандующий взглянул вверх, увидел плавающего в воздухе орла и тотчас обнажил свою седую голову. Ближайшие к нему закричали: ура! — и этот крик повторился всем войском».

Глубоко религиозной в связи с этим эпизодом возвращения иконы в Смоленск выглядит речь делегированного Кутузовым военачальника, предлагающего увидеть в военных событиях явления метафизического масштаба: «Ныне же, когда Всемогущий Бог благословил Российское оружие и с покорением врага город Смоленск очищен, я, по воле Главнокомандующего всеми армиями, Князя Михаила Илларионовича Кутузова, препровождаю Святую икону Смоленской Божьей Матери обратно, да водворится она на прежнем месте и прославляется в ней Русский Бог, чудесно карающий кичливого врага, нарушающего спокойствие народов». Упоминание врага как врага рода человеческого и победы над ним — знаковая черта сакрального восприятия войны.



Уместно было бы отметить, что у самих врагов, противников русского войска подобных описаний религиозного воодушевления мы не встречаем. Скорее напротив — религиозный символизм воспринимался теми же французами как пережиток, как суеверие, и, как следствие, возникало пренебрежительное отношение к сакральным святыням православия. Это пренебрежение еще больше усиливало ненависть к врагу со стороны русского войска, особенно когда было обнаружено, что наполеоновская армия не считается ни в малейшей степени с религиозными верованиями русских и кощунственно оскорбляет их религиозные чувства, оскверняя святыни. А. И. Михайловский-Данилевский писал о подобных сакральных трофеях Наполеона и о плачевном результате этого грабежа: «...награбленного и содранного с окладов икон золота, обращенного в слитки и снятого с Ивана Великого креста, назначенного Наполеоном для новой церкви, которую намерен он был выстроить против Лувра ни одна из добыч Московских не перенеслась за Днепр, где все они по повелению Наполеона были потоплены»<sup>3</sup>. Попытки выстроить свой триумф, выстроить свой собственный культ на разрушенных сакральных ценностях иной культуры оказались тщетными.

Сам Наполеон, конечно, понимал большую значимость символической религиозности, однако, его истолкование этой символичности было основано на стремлении создать культ собственной персоны, отказавшись от предшествующей сакрально-символической традиции. В наполеоновском войске гораздо большее значение придавалось сакральной символике, прежде всего связанной с культом императора или новой Империи, как это было, например, с уже упоминавшимися орлами — символами, которые возвышались на каждом воинском подразделении Наполеона. Но тем символичнее судьба этих символов: перед Березиной Наполеон приказал сжечь всех орлов, тем самым, символически-сакрально подчеркнув крах своего похода, результатом которого стал прах от некогда гордых культовых символов.

Причем уничтожением только наполеоновских орлов не ограничилась война против символов. Современники вспоминали, что



практически каждый символ, возникший в результате нашествия Наполеона, подвергался уничтожению, выжиганию из культурной памяти. Так, после освобождения русскими войсками Гродно, там «запылали разложенные казаками костры, и на них сожигали прозрачные картины, выставленные по разным домам, с аллегорическими насмешками над Русскими. Отыскали Ксендза, более других товарищей своих прославлявшего в проповедях Наполеона. В наказание, Давыдов велел ему сочинить и произнести речь для предания проклятию Наполеона, армии его и клеветов, восхваляя Государя, Князя Смоленского, Русский народ и наше войско». Примечательно это стремление восстановить символическую справедливость и религиозную значимость русской победы устами священнослужителя, пусть и католического, придать победе подлинно религиозное звучание.

Само понимание победы в русском сознании XIX века обретало преимущественно сакральное значение. Победа как сакральная точка войны, как долгожданное подтверждение сакральной правоты военных действий являлось неотъемлемым свойством войны в целом. Именно на подобном понимании победы будет делать акцент в своем манифесте по поводу изгнания французов из России Александр I: «Повергнемся пред Святым Его Престолом, и, видя ясно руку Его, покаравшую гордость и злочестие, вместо тщеславия и кичения о победах наших, научимся из сего великаго и страшнаго примера быть кроткими и смиренными законов и воли Его исполнителями, не похожими на сих отпадших от веры осквернителей храмов Божиих, врагов наших, которых тела в несметном количестве валяются пищею псам и вранам! Велик Господь наш Бог в милостях и во гневе Своем». Послепобедное возвращение оккупированных территории превращалось в ритуальное действие, как это было, например, с освященным освобожденной Москвой: «По очищении города начали освящать одну часть за другой, причем Викарий Московский Августин, окропляя крестообразно город и многочисленные народные толпы, произносил следующие слова: «Вседействующая благодать Божья кроплением воды сея освящает древний и благочестивый



город сей, богоненавистным в нем пребыванием врага Бога и человекоскверненным. Во имя Отца и Сына и Святого Духа!»». Примечательно, что окропление святой водой совершалось и над народом, получавшим в результате победы новое сакральное очищение и благословение.

После освобождения Смоленска стремление придать победе максимально сакральный характер обусловило и решение увековечить победу над Наполеонами символами сакральности — памятниками и храмами. Был издан особый императорский рескрипт, в котором было дано указание установить три памятника — столп из неприятельских орудий, учредить медали с Оком Провидения и воздвигнуть Храм Христа Спасителя. В частности, о столпе из вражеских орудий в рескрипте говорилось: «Хотя изгнанный из Москвы неприятель краткое время был в ней, и хотя не преодолением противопоставленной ему обороны вошел в нее, и не силою осадных орудий, но действиями неприличных и срамных для воина зажиганий, грабительств и подрываний нанес ей тяжкий вред; однако же он не престаёт тем тщеславиться и величаться. Для уничтожения и помрачения сего самохвальства его, повелели Мы Генерал-Фельдмаршалу Князю Кутузову всю отбитую у него в разных сражениях артиллерию препровождать в Москву, где на память многократных побед и совершенного истребления всех дерзнувших вступить в Россию неприятельских сил, имеет из сих отнятых у них орудий воздвигнуть быть увенчанный лаврами столп. Да свидетельствует сей памятник не постыдные и хищные дела презренных зажигателей, но славные и знаменитые подвиги храброго народа и войск, умеющих на полях брани карать врагов и наказывать злодеев». Знаменитый Александрийский столп, воспетый Пушкиным, как раз и возник в качестве подтверждения сакрального покровительства русского оружия.

Не менее глубокий религиозный смысл обрела победа и в символическом воздвижении Храма Спасителя, постройка которого напрямую в рескрипте соотносилась с сакральным истолкованием победы: «В ознаменование благодарности Нашей к Промыслу Божию, спасшему Россию от грозившей ей гибели, вознамерились Мы в первопрестольном граде



Нашем Москве создать церковь во имя Спасителя Христа». И в продолжении этой идеи Александр I, уже после вступления русских войск в Париж, повелел воздвигнуть, как писал А. И. Михайловский-Данилевский, «памятник чистой веры, в день Пасхи воздвигнутый в Париже христолюбивым Александром на месте богоотступления и цареубийства, не изгладится из скрижалей веков»<sup>4</sup>...

Горе потерь также окрашивалось в религиозные тона, свидетельства чему остались во многих литературных и мемуарных источниках XIX столетия. Если вспомнить о трагедии только одной семьи — семьи Тучковых, в которой в ходе Отечественной войны 1812 года погибли все братья, то печаль оставшихся членов этой семьи обрела глубоко религиозный смысл: «Мать их лишилась зрения от слез, а юная супруга одного из павших братьев соорудила на Бородинском поле обитель и удалилась в нее от света». Трагическое впечатление, окрашенное в религиозные тона, которое осталось у современников о трагедии семьи, нашло свое отражение в проникновенно-лиричных мемуарах: «...два лица на поле Бородинском. То была женщина, стройная, величавая, то был отшельник, облаченный в схиму. Оба в черных траурных одеждах. У нее блестит на груди крест, на нем везде видны символы смерти — изображения черепа и костей адамовых. Между костров огненных, по берегам молчащего Огника идут они, молчаливые, ночью, под бурею. Она с запасом своих слез; он с фиалом святой воды и кропильницею. И плачет и молится жена, и молится и кропляет водою жизни смиренный отшельник, живой мертвец, тех мертвецов безжизненных. И вот чьи слезы, чьи благословения, под ризою черной осенней ночи, под бурею, раздувающею костры, напутствуют в дальний, безвестный путь тех потомков древних рыцарей, тех генералов и герцогов, тех великанов нашего времени, которые, по какому-то непонятному, обаятельному действию исполинской воли чародея, пришли с своими войсками, с своими колоннами, чтоб положить кости на русской земле и предать те кости на пищу русскому огню, и отдать пепел тех костей на рассеяние ветрам подмосковным. И тот отшельник, схимник соседственного монастыря,



и та женщина, вдова генерала Тучкова, среди исполнителей обязанности общественной были единственными представителями любви, высокой христианской любви! На одной из батарей Семеновских (на среднем реданте) Маргарита Тучкова, отказавшись от всех прав (а их так было много!) и притязаний на счастье мирское, сняв светлые одежды мирянки и надев черные монахини, построила храм Христу Спасителю и устроила общину, в которой живут и молятся смиренные инокини. Под сводом этого храма, на левой стороне, стоит памятник Александру Тучкову, и в нем сохраняется икона Божией Матери. С этою иконою был он во всех походах до Бородинского сражения, и во всех походах сопровождала его супруга, до смерти верная и по смерти с ним неразлучная!».

Даже политические переговоры после завершения военных действий продолжали несли на себе сакральный отпечаток религиозного восприятия войны. Результатом победы над Наполеоном стала особая коалиция победителей, носящая знаково сакральное название, — Священный союз. И даже после неудачной для России Крымской войны описания атмосферы этих пост-военных переговоров носили глубоко духовный характер. Например, один из дипломатов этих сложнейших переговоров, граф Орлов говорил, что «вместе с ним на Парижском мирном конгрессе незримо присутствовала тень Нахимова и его славных богатырей-севастопольцев». И эта переключка духа воинства, даже после завершения непосредственных боевых событий, явно подчеркивает сакральное понимание войны в русской культуре XIX века.

И, конечно, данное сакральное восприятие войны культивировалось в национальном сознании с помощью художественной литературы. Уже в юности лицеист-Пушкин в своих «Воспоминаниях о Царском селе» будет говорить о войне как борьбе «за Русь, за святость алтаря». Бог на стороне русского оружия — и потому: «Отяготела днесь на их надменны выи / Десница мстящая Творца». Сакральное объяснение боевых действий раскрывается и в пушкинском стихотворении «Олегов щит» (1829), где поэт стремится объяснить причину остановки русских воинов на подступах Константинополя мистическими причинами, стремлением



выполнить миролюбивую волю Божью. Понимание войны как потенциально религиозного миропреображения проходит красной нитью и через прозаические произведения Пушкина. В частности, в «Путешествии в Арзрум» он писал, акцентируя внимание читателя на духовном потенциале войны: «Кавказ ожидает христианских миссионеров. Но легче для нашей лености в замену слова живого выливать мертвые буквы и посылать немые книги людям, незнающим грамоты. Кто из вас, муж веры и смирения, уподобится святым старцам, скитающим по пустыням Африки, Азии, Америки, без обуви, в рубищах, часто без крова, без пищи — но оживленным теплым усердием и смиренномудрием?». Война, по мнению Пушкина, способна выявить апостольские потенциалы христианства и подтолкнуть к развитию милосердия, что и являлось, мнению русской литературы, главным результатом духовного предназначения войн.

У В. А. Жуковского в «Бородинской годовщине»:

*На полях Бородина.  
Там земля окрещена:  
Кровь на ней была святая;  
Там, престол и Русь спасая,  
Войско целое легло  
И престол и Русь спасло.*

у Ф. И. Тютчева в стихотворении «Неман»:

*Лишь одного он не видал...  
Не видел он, воитель дивный,  
Что там, на стороне противной,  
Стоял Другой — стоял и ждал...  
И мимо проходила рать —  
Все грозно-боевые лица,  
И неизбежная Десница  
Клала на них свою печать; —*

и еще у многих, очень многих русских писателей и поэтов эпохи расцвета Империи мы встречаем подчеркнуто сакральное понимание войны.



В вершинном эпическом произведении русской литературы XIX века, в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» тема сакрализации войны одна из центральных. Один из героев романа, Николай Ростов, окунувшись первый раз в битву, делает глубоко религиозные выводы: «И страх смерти и носилок, и любовь к солнцу и жизни — все слилось в одно болезненно-тревожное впечатление. «Господи Боже! Тот, Кто там в этом небе, спаси, прости и защити меня!», — прошептал про себя Ростов». Князь Андрей Болконский восклицает после ранения на Аустерлицком поле: «Как хорошо бы было знать, где искать помощи в этой жизни и чего ждать после нее, там, за гробом! Как бы счастлив и спокоен я был, ежели бы мог сказать теперь: Господи, помилуй меня!... Но кому я скажу это! Или сила — неопределенная, непостижимая, к которой я не только не могу обращаться, но которой не могу выразить словами, — великое все или ничего, — говорил он сам себе, — или это тот Бог, который вот здесь зашит, в этой ладонке, княжной Марьей? Ничего, ничего нет верного, кроме ничтожества всего того, что мне понятно, и величия чего-то непонятого, но важнее!»». Наташа Ростова, выслушивая молитву о спасении Отечества от вражеского нашествия, «ощущала в душе своей благоговейный и трепетный ужас перед наказанием, постигшим людей за их грехи, и в особенности за свои грехи, и просила Бога о том, чтобы он простил их всех и ее и дал бы им всем и ей спокойствия и счастья в жизни. И ей казалось, что Бог слышит ее молитву». Именно война, настаивала русская литература, в том числе способна привести человека к глубокой вере, открытию сакральной стороны мира.

Через сакрализацию войны в русской культуре происходил процесс сакрализации человеческой истории вообще. История, веками которой становились сакральные войны, обретала провиденциальный характер. Неслучайно А. И. Данилевский-Михайловский, выражая глобальный взгляд на историю того времени, подчеркивал сакрально-религиозный аспект развития военной истории в частности и мировой истории в целом: «За Наполеона говорили одержанные им в течение 16-ти лет



победы; Русские видели за собою целый век славы, бились за родину, за Помазанника Божия, за Веру»<sup>5</sup>.

И эту же мысль стремилась в художественно-эстетической форме зафиксировать русская литература. Наверно, наиболее масштабно на эту тему размышлял Л. Н. Толстой в романе «Война и мир». Аспекта сакрального истолкования истории посвящены целые страницы романа, прежде всего эпилог, из которого можно привести хотя бы краткие выдержки, подтверждающие стремление авторитетнейшего для того времени русского писателя облечь исторические реалии в метафизические контуры: «Отрешившись от воззрения древних на божественное подчинение воли народа одному избранному и на подчинение этой воли божеству, история не может сделать ни одного шага без противоречия, не выбрав одного из двух: или возвратиться к прежнему верованию в непосредственное участие божества в делах человечества, или определенно объяснить значение той силы, производящей исторические события, которая называется властью... Только выражение воли божества, не зависящее от времени, может относиться к целому ряду событий, имеющему совершиться через несколько лет или столетий, и только божество, ничем не вызванное, по одной своей воле может определить направление движения человечества; человек же действует во времени и сам участвует в событии... не разделяя искусственно всех сливающихся точек конуса и чинов армии, или званий и положений какого бы то ни было управления, или общего дела, от низших до высших, обозначается закон, по которому люди для совершения совокупных действий слагаются всегда между собой в таком отношении, что, чем непосредственнее люди участвуют в совершении действия, тем менее они могут приказывать и тем их большее число; и что, чем меньше то прямое участие, которое люди принимают в самом действии, тем они больше приказывают и тем число их меньше; пока не дойдем таким образом, восходя от низших слоев, до одного последнего человека, принимающего наименьшее прямое участие в событии и более всех направляющего свою деятельность на приказывание». Конечно, в размышлениях Толстого на тему сакральности истории с логической



точки зрения можно обнаружить определенные противоречия, однако орицать предельную сакрализацию истории в его художественных мирах невозможно.

В определенном смысле «Войну и мир» можно рассматривать как уникальную попытку художественно-вербальной культуры XIX века осмыслить с использованием литературных средств сугубо теологическую проблему сакральности истории. Литература в XIX столетии, используя накопленный предшествующий культурный потенциал, выходит на теологический уровень, по сути, предлагая заменить собой теологию, которая в России только-только начинает обретать конкретные очертания. Художественную литературу XIX века можно рассматривать как проект соединения теологического и эстетического мировидения, выводящего к рассуждениям о теологических постулатах.

В целом, художественную литературу XIX века о войне можно представить как литературно-теологическую гипотезу объяснения многогранности бытия.

### Список литературы

1. Михайловский-Данилевский А. И. Описание Отечественной войны 1812. Т. 3–4. Спб., 1839.
2. Тарле Е. В. Крымская война: в 2-х т. М.-Л., 1941–1944. С. 520.

### Примечания и библиографические ссылки

1. Михайловский-Данилевский А. И. Описание Отечественной войны 1812. Т. 3. Спб., 1839. С. 278.
2. Тарле Е. В. Крымская война: в 2-х т. Т. 1. М.-Л., 1941–1944. С. 520.
3. Михайловский-Данилевский А. И. Описание Отечественной войны 1812. Т. 4. Спб., 1839. С. 231.
4. Там же.
5. Михайловский-Данилевский А. И. Описание Отечественной войны 1812. Т. 4. Спб., 1839. С. 341.





УДК 266.1.

Диакон Алексей Попов (Алексей Дмитриевич Попов), студент  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

## Анонимное издание «Жизнь во Христе: записки индийского миссионера»: проблемы авторства и содержания



*Аннотация:* Настоящее краткое исследование выполнено в контексте работы по истории присутствия Русской Церкви в Индии. При работе с источниками и литературой была обнаружена книга «Жизнь во Христе: записки индийского миссионера», выпущенная после Второй мировой войны без обозначения авторства. Цель работы — рассмотреть вышеупомянутое издание, обозначив его содержание и отметив исторические упоминания, и выдвинуть гипотезу касательно предполагаемого автора. Методами стали не только изучение самой книги «Жизнь во Христе»,



но и использование литературы при выдвижении гипотезы авторства. Актуальность темы обусловлена обозначением роли Русской Церкви в Индийском государстве и ее видении на миссионерство в данной стране и на других территориях. Новизна исследования в том, что ни одна работа еще не была посвящена книге «Жизнь во Христе», а сама она не использовалась в иных исследованиях.

*Ключевые слова:* История Русской Православной Церкви, миссионерство, православная литература, межконфессиональные отношения, межрелигиозные отношения, архиепископ Иоанн (Шаховской), архимандрит Андроник (Елпидинский), протопресвитер Александр Киселев.

Deacon Alexy Popov (Alexey Dmitrievich Popov), Student of the  
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

## Anonymous Publication «Life in Christ: Notes of an Indian Missionary»: Problems of Authorship and Content

*Annotation:* This brief study is carried out in the context of the work on the history of the presence of the Russian Church in India. While working with sources and literature, the book “Life in Christ: Notes of an Indian Missionary” was discovered, released after World War II without attribution. The purpose of the work is to review the above-mentioned publication, indicating its content and noting historical references, and to put forward a hypothesis regarding the alleged author. The methods were not only the study of the book “Life in Christ” itself, but also the use of literature in putting forward the hypothesis of authorship. The relevance of the topic is due to the designation of the role of the Russian



Church in the Indian state and its vision for missionary work in this country and in other territories. The novelty of the research is that no work has yet been devoted to the book “Life in Christ”, and it has not been used in other studies.

*Keywords:* History of the Russian Orthodox Church, missionary work, Orthodox literature, interfaith relations, interreligious relations, Archbishop John (Shakhovskoy), Archimandrite Andronik (Elpidinsky), protopresbyter Alexander Kiselyov.

## ВВЕДЕНИЕ

Индия — одно из земель, куда Святое Евангелие пришло достаточно быстро: уже в первом веке по Рождестве Христовом благодаря апостолу Фоме и, косвенно, апостолу Варфоломею. Христианство в этом государстве имеет непростую историю: обыкновенное развитие, уклонение в раскол, самобытное существование, частичная уния с Римско-Католической Церковью, затем разрыв с ней, взаимодействие с Православной Церковью (в том числе — с Русской, о чем посвящены отдельные работы<sup>1</sup>).

Церковные историки время от времени обращаются к рассмотрению истории христианства (в том числе — православного) в Индии. В контексте исследования данного вопроса в Российской государственной библиотеке обратила на себя внимание анонимная книга «Жизнь во Христе: записки индийского миссионера», которая вышла в Мюнхене в издательстве «Милосердный самарянин» в 1947 г. на русском языке.

Данное издание, несмотря на его известность и доступность, не подвергалась изучению, а именно: не предпринимались попытки изучить замысел книги и вывести гипотезу по авторству.



## СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ

Издание предваряется кратким — на одну страницу — предисловием некоего архимандрита Иоанна, который отмечает, что настоящая книга «размышлений и записей индийского миссионера несомненно питает деятельную сторону нашего морального сознания, возбуждая инертную волевою часть души современного человека, желающего быть христианином и православным христианином, но не отдающего себе отчета в самых существенных условиях христианской жизни»<sup>2</sup>. Затем следует предисловие самого анонимного автора, который с первых же строк показывает, что он хочет показать своим произведением: «Один миссионер, вернувшись из кругосветного путешествия, сказал: „Мир жаждет христианства; но он жаждет христианства Христова“. Что это значит? Цель этой книги — ответить на этот вопрос»<sup>3</sup>.

Творение индийского миссионера не является историческим очерком или полемикой, но набором записей с размышлениями о том, как быть настоящим христианином, чтобы не только словом (проповедью), но и делами проповедовать Господа Иисуса Христа. В книге множество цитат на Священное Писание и рассказов либо из жизни самого миссионера (в основном, это цитаты его собеседников-иноверцев, которые делятся с ним личным видением того, какими должны быть последователи Христа), либо те, что он услышал от разных лиц или изъясил из прочитанной им литературы.

Характерная черта текста — отсутствие подчеркивания именно православного христианства: автор словно стоит вне конфессионального вопроса, везде говоря только о христианах и о христианской жизни.

Записки разбиты на шестнадцать глав, каждая из которых озаглавлена так, что показывает тему, которая в ней поднимается: «Нехристианский мир любит Христа и ненавидит христиан», «Что значит „быть христианином“?», «Каков Христос?», «Насколько могу я быть во Христе?», «Как могу я быть во Христе?», «Какого благословения я прошу?», «Послушание — выше жертвы (1Цар.15:22)», «Любовь



долготерпит (1Кор.13)», «Будь добр», «Любовь не завидует», «Любовь не превозносится, не гордится», «Любовь не ищет своего», «Любовь не раздражается», «Любовь не мыслит (то есть не вменяет) зла», «Любовь все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит», последняя безымянная (по своей сути является обобщенной, подводящая итоги рассуждений).

## ПРЕДПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ АВТОРСТВО КНИГИ

До выпуска книги территорию Индии посещали представители Русской Православной Церкви за границей (в 1936 г. — епископ Хайларский Димитрий (Вознесенский)<sup>4</sup>, с 1936 по 1938 гг. (оспаривается, так как документально не подтверждено) — епископ Шанхайский Виктор (Святин)<sup>5</sup>, в 1936–1937 гг. — архиепископ (впоследствии — митрополит) Нестор (Анисимов) и архимандрит (впоследствии — архиепископ) Нафанаил (Львов)<sup>6</sup>). В 1936 г. документально была основана Миссия РПЦЗ в Индии, а начальником стал игумен Филарет (Вознесенский), будущий предстоятель Русской Зарубежной Церкви. Однако он отказался от назначения и в Индостане не совершал своего служения<sup>7</sup>. Вместо него тогда отправились уже упомянутые архиепископ Нестор (Анисимов) и архимандрит Нафанаил (Львов), которые не жили там полноценно, но наносили лишь пастырские визиты: это видно из их пребывания в разных странах в сборах средств на открывшуюся Духовную миссию РПЦЗ в Индии, которая не финансировалась священноначалием<sup>8</sup>. В 1936 г., по благословению Святейшего Патриарха Сербского Варнавы, посетил митрополит Загребский Досифей (Васич), прославленный в лике священноисповедника<sup>9</sup>.

Однако все перечисленные личности не могут быть названы полноценными миссионерами Индии, так как они посещали государство эпизодически, неся служение и в других странах. Самым вероятным автором является архимандрит Андроник (Елпидинский), который



почти двадцать лет прожил в Индостане и описал это в неоднократно переизданной книге «Восемнадцать лет в Индии». Однако об этом говорят факты: а) биографические и б) библиографические.

Биографическими следует называть те факты, которые указаны в названном издании в качестве примера, но при этом отражают моменты из жизни отца-архимандрита. Автор произведения неоднократно упоминает студентов-индийцев Индии<sup>10</sup> и Америки<sup>11</sup>, с которыми он явно имел личное общение. Помимо этого, в книге есть неоднократные примеры общения с иноверьцами Индостана или цитаты знаменитостей этого государства, но они не могут быть приняты в качестве обоснования авторства: любой миссионер общается с местным населением и знаком с местной культурой (в том числе — ему современной). Но упоминание студентов названных ранее стран является указанием на отца Андроника: с 1947 г. он преподавал русский язык на Русском отделении Университета г. Дели<sup>12</sup>, а после переезда в Америку продолжил преподавательскую деятельность вплоть до своей кончины<sup>13</sup>

Библиографический аспект играет немаловажную роль в определении авторства.

Во-первых, обращает на себя внимание издательство «Милосердный самарянин». Оно было основано при православном детском доме в Мюнхене священником (впоследствии — протопресвитер) Александром Киселевым, который дружил еще с 1930-х годов (возможно и с более раннее периода) с архиепископом Иоанном (Шаховским)<sup>14</sup>. Во-вторых, предисловие, подписанное неким «архимандритом Иоанном», может быть написанным именно будущим владыкой Иоанном, который на момент выпуска книги — 1947 г. — был еще в сане архимандрита (как раз в мае этого года он был хиротонисан в епископский сан)<sup>15</sup>. В-третьих, и отец Александр, и отец Андроник в один период — в 1949 г. — по приглашению того же епископа Иоанна (Шаховского) переезжают в Америку<sup>16</sup>.

При этом сам факт написания книги «Восемнадцать лет в Индии» показывает, что архимандрит Андроник не был лишен литературного дара.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Книга «Жизнь во Христе: записки индийского миссионера», являющийся нравственным произведением, может свидетельствовать о духовных рассуждениях проповедника христианской веры в стране, как Индия, где не только представлено несколько конфессий, но и существует множество религиозных течений. Приведенные факты могут не только установить авторство творения, но и познакомить читателей, особенно — миссионеров, с данным произведением и с историей развития христианской веры (в том числе — православной) в Индостане.

### Список использованной литературы

1. *Августин (Никитин), архим.* Андроник (Елпидинский), архимандрит // Православная энциклопедия. Том II. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. — С.415.
2. *Андроник (Елпидинский), архим.* Восемнадцать лет в Индии. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2012. — 384 с., ил. — («Русская Православная Церковь в дневниках и воспоминаниях»).
3. *Бирюкова К. В.* Иоанн (Шаховской), архиепископ // Православная энциклопедия. Том XXIII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. — С.463–465.
4. *Богданова Т. А., Клементьев А. К.* Путь хайларского святителя // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 2009. — Выпуск 37–38. — С.70–151.
5. *Вернувшийся домой: жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова).* В 2 т. Т.1. / авт.-сост. О. В. Косик. — М.: Издательство ПСТГУ, 2005. — 575 с.: ил.
6. *Жизнь во Христе: записки индийского миссионера.* — Мюнхен: Милосердный самарянин, [б.г.]. — 94 с.
7. *Киселев Александр Николаевич, протопресвитер* // Православная энциклопедия. Том XXXV. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014. — С.64–66.
8. *Попов А.* Миссия в Индии как часть истории Русской Православной Церкви XIX–XXI веков // Сборник студенческих научных работ: 2017–2018. Коломенская духовная семинария. — Коломна: Лига, 2019. — С.104–109.
9. *Попов А., диак.* «Искренно жаль, что это многообещающее дело ушло от нас»: история заявки на присоединение христиан Индии к Русской Церкви



в начале XX столетия на основе дела РГИА // Труды Коломенской духовной семинарии. — 2023. — № 3 (22). — С.106–110.

10. Приложение. Отчет о поездке к сирийским христианам Индии Димитрия, Епископа Хайларского // Хлеб Небесный. Приложение. — 1937. — № 9. — С.1–8.

11. *Псарев А., диак., Анашкин Д. П.* Нафанаил (Львов), архиеп. // Православная энциклопедия. Том XLVIII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. — С.473–475.

12. *Топычканов П. В.* Русское Православие и Индия // Православная энциклопедия. Том XXII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. — С.589.

13. *Mabin N.* Russian Exiles and the Indian Orthodox Church (1931–1939) [Электронный ресурс] // URL: <https://www.rocorstudies.org/2019/03/12/russian-exiles-and-the-indian-orthodox-church-1931-1939/> (дата обращения: 31.01.2024).

### Примечания и библиографические ссылки

1. См. *Андроник (Елпидинский), архим.* Восемнадцать лет в Индии. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2012. — 384 с., ил. — («Русская Православная Церковь в дневниках и воспоминаниях»); *Попов А.* Миссия в Индии как часть истории Русской Православной Церкви XIX–XXI веков // Сборник студенческих научных работ: 2017–2018. Коломенская духовная семинария. — Коломна: Лига, 2019. — С.104–109; *Попов А., диак.* «Искренне жаль, что это многообещающее дело ушло от нас»: история заявки на присоединение христиан Индии к Русской Церкви в начале XX столетия на основе дела РГИА // Труды Коломенской духовной семинарии. — 2023. — № 3 (22). — С.106–110.
2. *Иоани, архим. [б.л.]* // Жизнь во Христе: записки индийского миссионера. — Мюнхен: Милосердный самарянин, [б.г.]. С.3.
3. Предисловие // Там же. С.5.
4. Приложение. Отчет о поездке к сирийским христианам Индии Димитрия, Епископа Хайларского // Хлеб Небесный. Приложение. — 1937. — № 9. С.1.
5. *Mabin N.* Russian Exiles and the Indian Orthodox Church (1931–1939) [Электронный ресурс] // URL: <https://www.rocorstudies.org/2019/03/12/russian-exiles-and-the-indian-orthodox-church-1931-1939/> (дата обращения: 31.01.2024).
6. Часть пятая. Письма и доклады // Вернувшийся домой: жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). В 2 т. Т.2. / авт.-сост. О.В. Косик. — М.: Издательство ПСТГУ, 2005. С.270.
7. *Богданова Т. А., Клементьев А. К.* Путь хайларского святителя // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 2009. — Выпуск 37–38. С.117.



8. *Топычканов П. В.* Русское Православие и Индия // Православная энциклопедия. Том XXII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С.589. *Псарев А., диак., Анашкин Д. П.* Нафанаил (Львов), архиеп. // Православная энциклопедия. Том XLVIII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. С.473; Вернувшийся домой: жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). В 2 т. Т.1. С.272.
9. Митрополит Досифей // Андроник (Елпидинский), архим. Восемнадцать лет в Индии. С.182–185.
10. Глава I. Нехристианский мир любит Христа и ненавидит христиан // Жизнь во Христе: записки индийского миссионера. С.8; Глава II. Что значит — быть христианином? // Там же. С.15; Глава III. Каков Христос? // Там же. С.27–28;
11. Глава V. Как могу я быть во Христе? // Там же. С.35.
12. *Августин (Никитин), архим.* Андроник (Елпидинский), архимандрит // Православная энциклопедия. Том II. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С.415.
13. *Гулочкина Г.* Послесловие // Андроник (Елпидинский), архим. Восемнадцать лет в Индии. С.375–376.
14. *Киселев Александр Николаевич, протопресвитер* // Православная энциклопедия. Том XXXV. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014. С.64, 66.
15. *Бирюкова К. В.* Иоанн (Шаховской), архиепископ // Православная энциклопедия. Том XXIII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С.464.
16. *Киселев Александр Николаевич, протопресвитер* // Православная энциклопедия. Том XXXV. С.65; *Августин (Никитин), архим.* Андроник (Елпидинский), архимандрит // Православная энциклопедия. Том II. С.415.



# СОДЕРЖАНИЕ

## НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

### БОГОСЛОВИЕ

- Иерей Дионисий Красноперов, канд. богосл., преподаватель НДС*  
Исихазм как политический феномен XIV века: Русь и Византия 6

### БИБЛЕИСТИКА

- Протоиерей Алексей Белецкий, канд. богосл., доцент НДС*  
Вербальное измерение веры в соборном послании апостола Иакова 17
- Протоиерей Александр Зуев, канд. богосл., преподаватель НДС*  
Библиейский Когелет: историко-исагогический анализ 47
- Сергей Николаевич Горбунов, преподаватель НДС*  
Выражение «жених крови» (Исх. 4:25) как лингвокультурологический феномен 89

### ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

- Алексей Адольфович Пешков, к.филос.н., канд. богосл., доцент НДС*  
Богопознание и образование как христианский путь в сочинениях церковных писателей I–II вв. 104
- Иерей Анастасий Сухомлин, канд. богосл., преподаватель НДС*  
*Иерей Иоани Евдокимов, преподаватель НДС*  
Православное краеведение и история православной повседневности как путь сохранения и преумножения культурного наследия 121
- Протоиерей Андрей Кириллов, канд. богосл., преподаватель НДС*  
Ранняя взрослость в свете православной педагогики и психологии 131

### РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Протоиерей Александр Зуев, канд. богосл., преподаватель НДС*  
К вопросу о научном интересе изучения религиозно-философского творчества Ф.М. Достоевского 141
- Юрий Александрович Гуторов, преподаватель НДС*  
Историософия классического евразийства 156

### МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ «АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОГО НАУЧНОГО ДИСКУРСА: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ»

- Сергей Александрович Колесников, доктор филол. наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России*  
Религиозное осмысление войны в русской литературе XIX века 168
- Диакон Алексей Попов, студент ПСТГУ*  
Анонимное издание «Жизнь во Христе: записки индийского миссионера»: проблемы авторства и содержания 182

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 постоянно 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 Р24-407-0176

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,  
ректор Нижегородской духовной семинарии

Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 15.03.2024. Дата выхода 27.03.2024.  
Формат 70x100/16 Бумага мелованная. Печать офсетная.  
Печ. л. 12. Усл. печ. л. 15,6

Цена свободная

Печать: типография «Ридо».  
603074, Нижний Новгород, ул. Шалапина, д. 2а  
Заказ № 853 Тираж 100 экз.

ISSN 0268-6880



9 770268 688579