ТРУДЫ

Нижегородской духовной семинарии

1 (30) 2026

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р26-606-0182

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

Труды Нижегородской духовной семинарии

1 (30) 2026

12+

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

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

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

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

Редакционная коллегия
Главный редактор: **митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий** (Василий Тимофеевич Данилов), кандидат богословия.
Л. Е. Шапошников — доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *О. В. Парилов* — доктор философских наук, профессор, Российский государственный университет правосудия (Москва); *Е. В. Плисов* — доктор филологических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *Л. В. Софронова* — доктор исторических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *А. Л. Беглов* — доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН; *В. А. Малинин* — доктор педагогических наук, профессор, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; *Н. Е. Архипова* — кандидат исторических наук, доцент, Волжский государственный университет водного транспорта (Нижний Новгород); *А. Н. Белецкий* — протоиерей, кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария; *А. А. Пешков* — кандидат богословия, кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; *Д. В. Красноперов* — иерей, кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария.

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии. 2026. – №1 (30). 256 с.

© Нижегородская духовная семинария, 2026
© Типография «Ридо», 2026

ISSN 2686-8857

Содержание

Научно-богословские статьи и доклады

БИБЛЕИСТИКА

Протоиерей Алексей Белецкий
Решение, интуиции и тенденции
Апостольского собора (Деян.15:6–31)..... 8

БОГОСЛОВИЕ

Юрий Александрович Гуторов,
Сергей Юрьевич Тараканов
Вероучительные и нравственные аспекты «Слова о любви к Богу»
святителя Иоасафа Белгородского..... 27

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Протоиерей Василий Спирин
Инквизиционный процесс Джордано Бруно:
в поисках объективности 46

Михаил Евгеньевич Бодров
Биокосмизм: антропологическая модель
идеального человека..... 59

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Протоиерей Александр Зуев
Святитель Тихон (Беллавин)
как «пастырь в окопах» фронта..... 99

ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

Анастасия Сергеевна Гусева,
Наталья Юрьевна Сивкина
Трансформация образа Александра Македонского
в трудах писателей III–IX вв. н. э. 107

ФИЛОЛОГИЯ

Протоиерей Сергей Ларюшкин
Смысловые образцы описания подвига новомучеников
в гимнографических и агиографических текстах 119

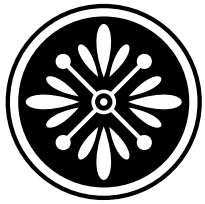
Алексей Михайлович Надежкин
Вопрос об универсалиях
как основной вопрос лингвистики 134

Переводы

Алексей Михайлович Надежкин
Монофизитское житие епископа
Симеона Бет-Аршанского 147

I

Раздел



Научно-богословские статьи и доклады

Библеистика

УДК: 22.08

Протоиерей Алексей Белецкий

Решение, интуиции и тенденции Апостольского собора (Деян.15:6–31)

Аннотация: В статье представлен экзегетический и богословский анализ рассказа книги Деяний об Апостольском соборе (15:6–31). Повествование не только дает описание и оценку событию, но и содержит знаки, намеки и интуиции, характеризующие настроение, убеждения и намерения участников собора, а также направление дальнейшего развития событий. Обе стороны диспута на соборе пришли в итоге к единому решению. Но насколько оно было полным и окончательным, показало время.
Ключевые слова: Завет, Закон, Евангелие, Апостольский собор, иудеи, язычники.

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

Archpriest Alexey Beletsky

The Decision, intuitions, and trends of the Apostolic Council (Act.15:6–31)

Abstract: The article presents an exegetical and theological analysis of the account of the Apostolic Council in the book of Acts (15:6–31). The narrative not only provides a description and assessment of the event, but also contains signs, hints, and intuitions that characterize the mood, beliefs, and intentions of the participants in the council, as well as the direction of future events. Both sides of the debate at the council eventually reached a consensus. However, time has shown how complete and final this consensus was.
Keywords: Covenant, Law, Gospel, Apostolic Council, Jews, Gentiles.
About author: Archpriest Alexey Nikolaevich Beletsky is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Nizhny Novgorod, Russia). E-mail: *belosvet-nn@yandex.ru*.

Важной вехой в истории Христианской Церкви стало вступление язычников, которые во множестве начали принимать крещение. Этот процесс был инициирован святым апостолом Петром, который обратил в веру первого язычника. Теперь это явление приобрело массовый характер. Значительно усилилось участие язычников в христианских общинах, особенно в г. Антиохии Сирийской и тех местах, где проповедовал ап. Павел во время своего первого миссионерского путешествия.

В связи с тем, что количество уверовавших в Христа неевреев росло, возник вопрос о соблюдении ими Закона Моисея. Крещеные иудеи продолжали исполнять ветхозаветные предписания. Из жизни

первохристианской общины г. Иерусалима видно, что ее члены погружались в изучение Евангелия, совершали молитвы и Евхаристию по домам, но в то же время посещали Иерусалимский храм, участвовали в иудейских праздниках, придерживались постов и ограничений и, в целом, видели необходимость и значение блюсти достоинство народа Божьего, хранящего Божий Завет от Авраама до Иисуса Христа. «Понятна такая ревность по законе именно у христиан из иудеев иерусалимских и палестинских сравнительно с бывшими в рассеянии: здесь был храм, здесь было богослужение, здесь приносились жертвы, здесь праздновались праздники, сюда стекались десятки, сотни тысяч народа. Новообращенные не могли вдруг отстать от великолепного храмового богослужения, да и не нужно было, потому что это не мешало христианской вере и даже было полезно при правильном взгляде на закон Моисеев, и апостолы допускали сие, пока не терпела от этого истина христианская»[1]. Поэтому от вступающих в общину язычников стали требовать принимать обрезание и выполнять повеления Закона наряду с крещением.

«Некоторые, пришедшие из Иудеи, учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись» (Деян.15:1). Настолько серьезным было требование иудействующих христиан к бывшим язычникам! Недопустимо, чтобы одна часть христиан спасалась с Законом и обрезанием, а другая — без них. Дело происходило в г. Антиохии, куда вернулись святые апостолы Павел и Варнава из миссионерского путешествия. Но только этим местом не ограничилось. Из дальнейшего повествования известно, «миссия» иудействующих распространилась по общинам всей Сирии и Киликии. И такая повсеместная настойчивость была продиктована не только религиозной ревностью, но и иудейским национализмом, тесно связанным с обрядностью[2].

Но только в Антиохии им был дан отпор. Апп. Павел и Варнава вступили в спор и стали отстаивать равенство христиан в спасении, какого бы происхождения они ни были бы. На их стороне был богатый опыт миссионерства и прямое свидетельство того, что язычники наравне с иудеями воспринимают в вере во Христа благодатные дары новой духовной жизни и сверхъестественных действий. Вероятно, спор был горячим, поэтому *«положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к Апостолам и пресвитерам в Иерусалим»*

(Деян.15:2). Другими словами, для разрешения этого вопроса появилась нужда в обращении к авторитету высших апостолов и Церкви-матери. Видимо, с этого момента в глазах христиан главные апостолы с пресвитерами составляли высший административный и судебный орган, каким был для иудеев синедрион. Тем более, что иудействующие «миссионеры», возможно, прикрывались авторитетом апостолов.

Для обсуждения возникшей проблемы в столице Израиля собрались апостолы и пресвитеры[3]. Присутствовал и вернувшийся ап. Петр. А возглавлял собрание святой апостол Иаков, брат Господень, глава Иерусалимской церкви. Это было уникальное событие, которое получило название «Апостольский собор» 51 (49) года по Р. Х. В книге Деяний ему посвящена отдельная (15-я) глава. Он стал первым собором Христианской Церкви, который заложил традицию совместного (соборного) решения важных вопросов и проблем жизни христиан. Все последующие церковные соборы всех уровней и масштабов берут свое начало именно с него.

Работа собора началась с дискуссии, которая продлилась долго и, вероятно, не приводила ни к какому итогу. Автор книги опускает подробности обсуждения, и можно лишь предполагать, о чем именно говорила та и другая спорящая сторона[4]. Иудействующая часть отстаивала святость Моисеева Закона и обязательность его соблюдения. В их сознании обретение веры и вступление в Церковь Мессии должно происходить через принятие иудейства, как необходимой ступени к полноте общения с Богом и условия вхождения в полноту Завета. Они не могли согласиться с мыслью, что Закон в Христианстве больше не нужен, и Завет патриархов, судей, царей и пророков себя исчерпал.

Иудеи видели себя особо приближенными к Богу. Именно им был обещан Мессия. Первенство иудеев в обретении Царства Божьего считалось неоспоримым. Лишь после полного вхождения всех иудеев мог быть открыт доступ туда язычникам. С другой стороны, если язычники принимают крещение, то должны это делать, как иудеи. С их точки зрения, крещение предваряется обрезанием, духовность Евангелия — этикой Десятословия, Завет Христа — Заветом Авраама-Моисея. Христос сказал: *«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф.5:17).* Поэтому Его учение и спасительная деятельность дополняет, совершенствует

и завершает предыдущий Завет, который теперь открывается людям во всей полноте.

Противники Закона в Христианстве, наоборот, указывали на то, что Завет Христов является уникальным, полноценным и достаточным. Хотя он и происходит из предыдущего (ветхого) Завета, но не нуждается в предварении. Вступление в Завет с Богом происходит путем очищения души, которое дается в крещении и не достигается в обрезании. Духовность Христианства уже содержит в себе законную нравственность. Евангелие настолько совершеннее мудрости Ветхого Завета, насколько Христос превосходит Авраама и Моисея. К тому же Новый Завет универсальный, то есть открыт всем людям без исключения и подходит каждому человеку, а не только иудеям.

У некоторых комментаторов и исследователей можно встретить утверждение, что главный вопрос собора лежал в плоскости противопоставления одного и другого: Закон или Евангелие? Моисей или Христос? Благодать или дела закона? В общем, как спасаться и достигать Царства Божьего, Законом или Евангелием?[5] На самом деле, все участники собора верили в Иисуса Назарея — Мессию, спасительность Его подвига и обязательность Евангелия. Вопрос, в сущности, был таков: нужно ли наряду с Евангелием исполнять Закон? Если сторонники Закона отвечали на него утвердительно и видели в Евангелии лишь дополнение к Закону, то противники Закона настаивали на том, что его соблюдение делает недостаточным искупительное значение подвига Христа и спасительность Его Евангелия. А такой вывод недопустим.

Действительно, зачем обрезываться, если крещение производит духовное перерождение? Зачем праздновать Пасху исхода из Египта, если явлена Пасха спасения от ада? Зачем приносить жертвы, если Жертва Христа всех искупила? Зачем связывать себя единственным храмом, если можно молиться Богу в любом месте? Все эти аргументы говорили в пользу отказа от Закона Моисея. Он имел лишь временное и подготовительное значение. Как впоследствии скажет ап. Павел: *«Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою» (Гал.3:24).* А блж. Феофилакт Болгарский подтверждает: «Там, где вера очищает грехи, исходящие от сердца, нет никакого различия между верными, иудеи ли они, или эллины. А очищение это заменило

обрезание; вместо плотского обрезания даруется обрезание духовное, которое верою во Христа очищает и тайные грехи»[6].

Но, как видно из деятельности собора, стороны не могли прийти к соглашению. Поэтому ап. Петр взял слово, чтобы завершить прения и дать руководящую нить к разрешению проблемы. Он напомнил всем известное событие обращения сотника Корнилия (Деян.10:1–48), получившего чрезвычайным образом дарования Святого Духа и крещеного самим апостолом. И сделал вывод: Сердцеведец Бог, Который видит способности язычников в восприятии спасения во Христе, не положил никакого различия между христианами из иудеев и из язычников. Поэтому не следует искушать Бога, заставляя язычников исполнять многочисленные правила и предписания Закона, которые ни одно поколение иудеев не было в состоянии исполнить. Обрядовые уложения не оправдывают человека перед Богом, поэтому они лишние в Христианстве. *«Мы веруем, — закончил свою речь апостол, — что только благодатью Господа Иисуса Христа спасемся».* Эти идеи подробно раскрывает и развивает ап. Павел в посланиях к Римлянам и Галатам. А свт. Иоанн Златоуст отмечает: «Какой силы исполнены эти слова! Он говорит тоже, о чем пространнее сказал Павел в послании к Римлянам: *«если Авраам оправдался делами»*, говорит он, *«он имеет похвалу, но не пред Богом» (Рим. 4:2).* Видишь ли, что это служит более к научению (иудеев), нежели к оправданию язычников? Если бы он говорил об этом без особенного повода, то может быть не выразил бы такого замечания; но получив тогда повод, он уже говорит безбоязненно. И смотри, как везде действия врагов обращаются в пользу апостолов. Если бы они не подали повода, то не было бы изречено ни это, ни то, что следует за этим»[7].

Ап. Петр апеллирует к событию из своей миссионерской деятельности и использует аргумент о воле Божьей. В действительности, это самый сильный аргумент в любой религиозной дискуссии, который исключает обсуждение, требует принятия на веру и подчинения. Именно поэтому прения прекратились и собрание утихло. Ап. Петр говорил от своего собственного опыта, и после его слов все собравшиеся спокойно и молча слушали *«Варнаву и Павла, рассказывавших, какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников»* во время их миссионерского путешествия (Деян.13, 14 гл.)[8]. Опыт проповеди

и христианская действительность одержали верх над теориями и мудрствованиями. В активном апостольском служении Бог показал, на чьей стороне правда.

В то же время ап. Петр озвучил, если не крамольную, то революционную мысль: *«Что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?»* Он смело и однозначно заявил, что Закон Моисея в принципе неисполним. И тем самым намекнул на его бесполезность и необходимость полного отказа от него. Несомненно, в этих словах сказывается личная убежденность апостола, которая созрела во время его отсутствия в Палестине, путешествия по провинциям Римской империи и посещения христианских общин[9]. До своего бегства от преследования царя Ирода Агриппы I (Деян.12:2–11) ап. Петр считал естественным и обязательным следование Закону, что видно по его отношению к храму и богослужению (Деян.3:1), соблюдению кашрута (Деян.10:14), оправдательной речи после общения с язычником Корнилием (Деян.11:2–17). Теперь же в нем наблюдалась перемена в оценке Закона.

Синайский Завет при всей своей святости и совершенстве оказался несбыточным для Израильского народа как с исторической, так и с богословской точки зрения. На протяжении всей истории Израиль нарушал Закон в большей или меньшей степени, за что каждый раз претерпевал наказания в виде оккупации или иных бедствий. Самым значительным и оглушительным стал Вавилонский плен, вынужденная иммиграция, потеря государственности и религиозная катастрофа. Итог всей истории Синайского Завета давно уже подвел пророк Иеремия, говоря от имени Бога: *«Ибо отцов ваших Я увещевал постоянно с того дня, как вывел их из земли Египетской, до сего дня; увещевал их с раннего утра, говоря: "слушайтесь гласа Моего". Но они не слушались и не приклоняли уха своего, а ходили каждый по упорству злого сердца своего: поэтому Я навел на них все сказанное в завете сем, который Я заповедал им исполнять, а они не исполняли» (Иер.11:7,8).*

Вавилонский плен оказал сильное влияние на сознание иудеев, которые с момента возвращения прибегнули к радикальным переменам в образе жизни и духовному контролю за состоянием народа. Учреждение синагог и оформление класса раввинов должны были укрепить преданность еврейского населения Закону во избежание

повторной трагедии. Однако рост духовного просвещения и четкое следование предписаниям даже в диаспоре не приводил к ожидаемому результату — свободе и процветанию Израиля, и царствованию Мессии. Наоборот, недолгое обнадеживающее правление хасмонейской династии осталось лишь отрадной «передышкой» между сначала греческой, а затем римской оккупацией. А это, в свою очередь, ярко свидетельствовало, что Завет не действует.

В свете богословского взгляда Закон во всех своих положениях, особенно этическом, был настолько сложен и требователен, что точное и постоянное соблюдение его становилось утопичным. Интуицию ап. Петра поддержал и развил его младший собрат, ап. Павел, который сделал эту тему ключевой во многих своих посланиях. Неизвестно, повлияла ли позиция одного на богословие другого, но их единство в этом вопросе очевидно[10]. Ап. Павел в полной мере выразил это понимание, когда сказал: *«Делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим.3:20).* И объяснил, почему: *«Заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею… Закон духовен, а я плотян, продан греху» (Рим.7:10,11,14).* И подвел итог: *«Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим.3:28).* В человеке отсутствуют духовные силы и нравственные способности достичь идеала, предписанного Законом. Он нуждается в духовном обновлении. Столь необходимое внутреннее перерождение дает человеку только вера Христова.

Глубокое осознание фактов и признание реалий наряду с чудом обращения язычников, вероятно, заставило ап. Петра выразиться таким радикальным образом. И после столь ясного и авторитетного высказывания решение напрашивалось самое собой. Итог работе собора подвел его председатель, ап. Иаков. Его речь состояла из двух частей: в первой он подтверждает истину слов ап. Петра цитатой из пророческих писаний[11], во второй предлагает окончательную формулу решения собора. *«Бог призрел на язычников, чтобы составить из них народ во имя Свое».* До сих пор иудеи думали, что только они — избранный народ Божий. Теперь ап. Иаков свидетельствует, что и христиане из язычников такой же избранный народ Божий, как и евреи. В доказательство он ссылается на пророчество Амоса (9:11), в котором Бог обещает восстановить падший дом Давидов, так что Он будет царствовать над

всеми народами, которые обратятся к истинной вере. Имеется в виду, Бог явит на земле Царство Мессии, Церковь Иисуса Христа, потомка царя Давида, в которую войдут как иудеи, так и язычники. Свт. Иоанн Златоуст подтверждает: «Кто рассмотрит внимательно, тот найдет, что царство Давида стоит и теперь. Если царствует Потомок его, то, конечно, существует и его царство. Какая польза от зданий и города, когда нет подданных? И какой вред от разрушения города, когда все готовы отдать за него души свои? Таким образом, оно не только стоит, но еще сделалось знаменитее всех, потому что прославляется теперь по всей вселенной»[12].

Ап. Иаков не зря приводит отрывок из пророческой книги. Позицию ап. Петра, которую он поддержал, нужно было подтвердить в глазах присутствующих ссылкой на Писания, чтобы придать решению священный характер. Указание на волю Божью в личном опыте требовалось обосновать и усилить авторитетом воли Божьей из священных книг. Благодаря такому подходу вердикт собора становился незыблемым.

Видно, что ап. Иаков подхватил только основную идею выступления своего старшего собрата — положения язычников в Церкви. Но совершенно без внимания осталось вызывающее замечание о чрезмерности и бесполезности Закона. Какую реакцию на самом деле породили жесткие слова ап. Петра в душе предстоятеля Иерусалимской Церкви, ревнителе Закона и авторитетного среди иудеев праведника? Считал ли он Закон «игом», которое нельзя «понести»? вероятно, ап. Иаков не согласился бы с выводом старшего собрата. Как и было сказано выше, он и остальные члены Иерусалимской общины не видели и не ощущали противоречий между Законом и Евангелием. Первый был основанием второго, а другое было утверждением и завершением первого. В их душе и сознании Закон и Евангелие гармонично сочетались и были дополнением друг друга.

Даже после собора ап. Иаков продолжал непоколебимо придерживаться своего убеждения. Например, при очередном посещении Иерусалима ап. Павлом он радостно сообщил ему о нескольких тысячах уверовавших иудеев, *«и все они ревнители закона» (Деян.21:20).* То есть его миссионерский опыт говорил об уверенном и жизнеспособном единстве Закона и Евангелия. И вместе с ап. Павлом он мог

бы твердо заявить: *«Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем» (Рим.3:31).* Но все же лучшей иллюстрацией к его позиции стало его предложение на соборе применить к вступающим в Церковь язычникам «Завет Ноя». Пусть даже в примитивной форме, но Закон или правила должны быть вменены в обязанность.

В продолжении своего выступления ап. Иаков предложил освободить обращающихся из язычников от соблюдения Моисеева Закона, но в то же время требовать от них определенного рода ограничений. Воздержание распространялось на:

идоложертвенную пищу, посвященные языческим богам продукты;

блуд, сладострастие во всех его проявлениях, которое, вследствие повсеместного распространения, перестало считаться пороком в языческой среде;

«удавленину», вкушение падали и животного, убитого без сливания крови;

вкушение крови, вместилища души.

Завершало список пятое требование или «золотое правило»: **«не делать другим того, чего себе не хотят»**. Единственный пункт этического характера, направленный на улаживание всяких возможных недоразумений.

Приведенный список не является случайным. Первые четыре ограничения составляли так называемый «Завет Ноя»[13], обязательный для «прозелитов врат». После Всемирного потопа Бог заключил с Ноем и его сыновьями завет (Быт. 9:1–17), основным требованием которого был запрет на вкушение крови животных. Этот запрет основан на архаичном и примитивном представлении о душе. С древности известен факт, что жизнь организма зависит от движения крови. Одновременно жизнь представляется синонимом души. Следовательно, душа и кровь связаны друг с другом, а именно душа содержится в крови. После смерти душа должна вернуться к своему источнику, соответственно, кровь должна оставаться неприкасаемой, то есть быть слитой в землю.

Однако со временем в иудейском предании «Завет Ноя» был дополнен производными запретами. «Удавленина» или падаль содержит в себе кровь, которая осталась не слитой. Идоложертвенное может иметь в себе кровь, так как животное заколото не по еврейскому

ритуалу. И, самое главное, такое животное посвящено языческим богам, что противно завету с истинным Богом.

С другой стороны, вкушение идоложертвенной пищи приравнивается к почитанию языческих богов или идолопоклонству. А это уже расценивается как измена вере в Единого Бога. В свою очередь, неверность Небесному Царю всегда рассматривалась как блуд или измена в браке. Поэтому вполне логично вошел в список запретов «Завета Ноя» и этот грех. В итоге, так как Ной стал новым родоначальником человечества, то, соответственно, его Завет имеет общечеловеческую направленность и применение. Все люди на земле должны его соблюдать. Закон Моисея, хоть и имеет узконациональную принадлежность, все-таки включает в себя эти постановления. Поэтому Завет Ноя, предназначенный для «прозелитов врат», должен быть обязательным и при вступлении язычников в Церковь[14].

Наконец, приведенное ап. Иаковом «золотое правило» нравственности стало общим выводом из всего комплекса моральных требований Закона Моисея. Еврейские мудрецы с давних времен предпринимали попытки свести все предписания к единому знаменателю — самой главной заповеди. Именно это «золотое правило» получило наибольшую поддержку в иудейской традиции[15]. Достаточно вспомнить, что и Иисуса Христа тоже спрашивали о наибольшей заповеди в Законе, на что Он привел заповеди о любви к Богу и ближнему, так как *«на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф.22:37–40)*. В то же время Господь творчески переработал и традиционное представление: *«Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф.7:12)*. Это такое же «золотое правило», но в положительном смысле. Оно не ограничивается запретом зла, а побуждает творить добро.

Рассказ книги Деяний об Апостольском соборе имеет два варианта изложения в двух основных рукописных традициях, восточной и западной. Различие касается как раз списка запретов для принимающих крещение язычников. В основе выше приведенного списка требований лежит версия из общепринятой Александрийской редакции священной книги. В ней изложены первые четыре пункта, которые в совокупности носят гастрономический характер. Из Западной редакции в перечень вошло «золотое правило», которое отсутствует в Александрийском

варианте. Кроме того, в рукописях Западного семейства отсутствует упоминание об «удавленине», что меняет характер требований в общем[16]. Если под «кровью» понимать убийство, то диетическая тональность изложения превращается «в текст скорее этического характера: воздерживайтесь от всего, связанного с языческими культами, блуда и убийства (τοῦ αἵματος в таком контексте воспринимается как обозначение убийства), а также не творите другим зла»[17]. Поздние рукописные тексты и переводы книги Деяний уже учитывают обе версии.

Итак, Моисеев Закон для христиан из язычников был заменен Заветом Ноя. Потеряли силу принципиальные и базовые предписания, такие как обрезание и храмовый ритуал. Вероятно, предложение ап. Иакова стало также данью иудейской части Церкви и должно было послужить успокоением смущенной части христиан из иудеев. Он понимал настроение своих братьев по крови, поэтому попытался мудро отстоять правду для язычников и угодить иудеям. Это ему удалось. Хотя позже в своем Соборном послании он окончательно подтвердит бессилие Закона Моисеева перед правдой Христовой, о котором ни разу не упомянет, как и о соборном решении. «Христианство для св. Иакова не есть реформированное иудейство, а новый путь спасения во Христе, но оно не исключает исполнения ветхозаветных обычаев и обрядов, поскольку последним не усвоялось догматического, непреходящего значения, и они были просветлены и преображены христианским духом. Св. Иаков не вливал вина нового в меха старые, а только не разрывал национально-исторической связи христианства с иудейством, с вековым наследием отцов»[18].

С другой стороны, Завет Ноя стал компромиссной формой вхождения язычников в общение с Богом Единым, с Которым иудеи были в единении через Закон Моисея. Это обеспечивало возможность общения иудеев с язычниками, на что был наложен запрет тем же Синайским заветом. Другими словами, требования кашрута были удовлетворены. Этим была подведена основа для совместных собраний, молений и трапез обеих групп христиан, из иудеев и язычников, в рамках одной общины.

Удивительно, что для единства, сплоченности и полноценности Христовой общины нужно было выполнять правила Моисеева и Ноева Заветов. Как будто для объединения верующих было недостаточно

Завета Христа. Такой подход, действительно, унижал и обесценивал Христианскую веру и Евангелие, делал их слабым придатком Иудаизма. Исполненное Божественной мудрости, высочайшей духовности и морали учение Господа Иисуса Христа, Его искупительный подвиг и спасительное воскресение, очищающий и освящающий дар небесной благодати Святого Духа — все это померкло перед банальными набором ограничений. С другой стороны, осознание этого факта еще раз подтверждало бессмысленность и бесполезность Закона Моисея в Христианстве. Ведь, если одна часть общины спасается без Закона, то, значит, и другая часть тоже может без него обойтись.

Однако при всем этом нужно еще раз подчеркнуть, что «в такой редакции соборного определения должно признать высокую мудрость апостолов и глубокое проникновение их истинно соборным духом. Строго говоря, собственная мораль Христианства нисколько не нуждалась в четырех этих, с абсолютной точки зрения, далеко не существенных, заповедях Собора. К тем перлам возвышенной христианской этики, которые даны в знаменитой Нагорной беседе Господа, четыре отрицательных тезиса Иерусалимского Собора не прибавляли ровно ничего, недаром они, позднее, и вовсе атрофировались в общехристианском сознании. Ниоткуда не видно, чтобы и на Соборе кто-либо ставил их особенно высоко и авторитетно. Однако они все же вошли в соборное определение и заняли в нем даже доминирующее положение. Чем же можно объяснить все это? Единственно только любвеобильным снисхождением апостолов к немощной совести иудействующих братий во главе с их старцами. Полная отмена не только обрезания, но и всего Моисеева закона, даже последнего его minimum'а в виде требований от прозелитов врат, нанесла бы слишком сильный удар религиозно-национальному чувству иудействующих христиан и, кто знает, быть может, даже вовсе оттолкнула бы их от христианской Церкви или произвела бы в ней серьезный раскол»[19]. Поэтому постановление собора, несомненно, содержало элементы компромисса для умиротворения ситуации. А так называемые «заповеди Ноя» носили временный характер, обусловленный потребностью исторического момента. Разрешив один вопрос, Апостольский собор выявил новую, фундаментальную и глобальную проблему, для преодоления которой понадобилось бы время и новый собор.

Хотя имеется мнение, что в догматическом плане собор отменил Моисеев Закон: «Догматическая подоплека решения Собора вполне очевидна и недвусмысленна — это решение предполагает, что закон Моисеев не является необходимым условием спасения и в обрядовой своей стороне явно упраздняется. В этом и состояло, вероятно, основное значение Апостольского Собора»[20]. Поэтому не стоит преувеличивать значение компромисса. Однако такой вывод противоречит логике соборного деяния, в результате которого был узаконен дополнительно Завет Ноя. А также не соответствует реализации его решений, которая описана в самой книге Деяний: *«Они же, выслушав, прославили Бога и сказали ему: видишь, брат, сколько тысяч уверовавших Иудеев, и все они ревнители закона. А о тебе наслышались они, что ты всех Иудеев, живущих между язычниками, учишь отступлению от Моисея, говоря, чтобы они не обрезывали детей своих и не поступали по обычаям… А об уверовавших язычниках мы писали, положив, чтобы они ничего такого не наблюдали, а только хранили себя от идоложертвенного, от крови, от удавленины и от блуда» (21: 20,21,25).* Видно, что ап. Иаков четко следует решению Апостольского собора, в котором не подразумевает упразднения или запрета Закона.

Связь принятых собором требований с дальнейшими словами ап. Иакова *«Закон Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу»*, не совсем ясна. Вероятно, он имеет ввиду, что иудеи изначально придерживаются всех этих ограничений в рамках Закона. Свт. Иоанн Златоуст объясняет: «Моисей непрестанно говорит им об этом, — что и означают слова: «и читается в синагогах каждую субботу». Смотри, какое снисхождение! В чем (закон) не причинял вреда, в том (апостол) оставил (его) им наставником, и между тем даровал благодать ни в чем не стесняющую, повелев иудеям повиноваться ему во всем и не подчиняя (ему) верующих из язычников. Таким образом, чем по-видимому почтил его и удержал власть его над своими, тем самым устранил от него язычников»[21].

Предложение ап. Иакова было единогласно принято участниками и стало резолюцией собора. В письменном виде это решение было отправлено с посольством из апостолов Павла, Варнавы, Иуды-Варсавы и Силы в Антиохию. Письмо было написано на греческом языке и, как свидетельствует форма, с обычными у греков приветствиями в начале и конце. В послании высказывается порицание тем, которые требовали

от бывших язычников обрезания и соблюдения Закона, прикрываясь авторитетом апостолов. Также звучит похвала апп. Варнаве и Павлу, как самоотверженно преданным Господу людям. Ключевой является фраза *«ибо угодно Святому Духу и нам»*, чем сообщается священный авторитет и обязательство всем положениям резолюции. Таким образом, постановления собора произведены людьми при содействии Святого Духа и направлены от лица апостолов и Бога. Эта формулировка выявила богочеловеческую природу Церкви и была заимствована последующими соборами, что сделало их решения священными и обязательными для всех христиан.

Свидетельства апостолов Петра, Павла и Варнавы на Апостольском соборе еще раз подчеркивают, насколько промыслительными и предусмотрительными были их посланничества, в которые их направил Святой Дух. Дух подсказывает ап. Петру идти в Кесарию к Корнилию (10:19, 20), Он же призывает апп. Павла и Варнаву на миссионерство (13:2,4). Наконец, Святой Дух участвует в решении собора. Таким образом, во всей этой истории действует Господь Бог, Который призывает язычников и открывает им двери Своего Царства.

Как показывает опыт церковных соборов, мало просто вынести правильное решение. Резолюция должна быть принята христианскими общинами. Книга Деяний рассказывает, как итог собора был воспринят. В Антиохии в торжественном собрании прочтение соборного послания вызвало радость и принесло утешение. Прибывшие из Иерусалима апп. Иуда и Сила, будучи пророками, подтвердили решение собора и наставлениями развеяли произведенное смущение. После чего ап. Сила остался в Антиохии, а ап. Иуда возвратился в Иерусалим. Кроме того, ситуация перед собором, озвученная в отрывке *«быв провожены церковью, они (Павел и Варнава) проходили Финикию и Самарию, рассказывая об обращении язычников, и производили радость великую во всех братиях»*, показывает, что постановление собора было ожидаемым результатом, общины давно уже нуждались в этом решении.

Если бы позиция иудействующих одержала верх, Христианству грозила бы опасность превратиться в Иудаизм. Во взаимоотношении Закона и Евангелия нельзя было допустить трансформации последнего в состав первого. Процесс должен быть обратный: эволюция Закона в Евангелие, что, по сути, и произошло, так как Евангелие

содержит главный смысл и идеи Закона. Иудаизм должен был перерасти в Христианство, так как оно и есть осуществление надежд и чаяний веры еврейского народа. Противоположная позиция получила наименование «ересь иудействующих».

Как показывает дальнейшая история Христианства, ересь иудействующих не была окончательно искоренена и долго еще продолжала волновать Церковь. Хотя на соборе апп. Петр и Иаков вынесли ей приговор, все-таки ее поборники затихли лишь на время. Как свидетельствуют послания ап. Павла, ему не протяжении всей жизни приходилось противостоять этой ереси и отстаивать правду Христа. В последующем Апостольские соборы больше не проводились. А окончательную точку в вопросе о месте Синайского завета в Христианстве поставили послания ап. Павла и история. Он до конца дней своих решительно боролся с этим заблуждением, всегда и везде утверждая истину: человек оправдывается лишь верой во Христа, а не делами Закона.

Список использованной литературы

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М.: РБО, 2009–2030 с.

2. *Nestle — Aland.* Novum Testamentum Graece. The scholarly edition of the Greek New Testament. 28th Revised Edition. Deutcshe Bibelgesellschaft. Munster/ Westphalia.

3. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские // Творения. Том 9. Книга 1. — СПб., 1903. — 480 с.

4. *Илларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. — М. 1997. — 644 с.

5. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Книга 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. — 216 с.

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

7. *Белецкий А. Н., прот.* Божий Завет — проблема Апостольского собора (Деян. 15:6–31) // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2025. № 3 (28). С. 8–37.

8. *Богдашевский Д.* Послание св. апостола Иакова // ТКДА. 1907. № 10. — С. 181–210.

9. *Грилихес Леонид, прот.* Дом Иисуса. — М.: Никея, 2022. — 272 с.

10. *Левинская И. А.* Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. — М.: ББИ имени апостола Андрея. — 1999 г. — 307 с.

11. *Михаил (Лузин), еп.* Толковый Апостол. Кн.1: Деяния святых апостолов. М., 1876. — 607 с.

12. *Сидоров А. И., проф.* Становление первохристианской Церкви. Часть 2 // Богословский вестник. № 18–19, 2015. — С. 168–220.

13. Сайт «Библия онлайн»: https://bible.by

14. Сайт «World ORT. Электронная еврейская энциклопедия»: https://eleven.co.il

Sources and literature

1. Bibliya. Svyashchennoe Pisanie Vetkhogo i Novogo Zaveta. — M.: RBO, 2009–2030 s.

2. *Neštle — Aland.* Novum Testamentum Graece. The scholarly edition of the Greek New Testament. 28th Revised Edition. Deutcshe Bibelgesellschaft. Munster/ Westphalia.

3. *Ioann Zlatoust, svt.* Besedy na Deyaniya Apostol'skie // Tvoreniya. Tom 9. Kniga 1. — SPb., 1903. — 480 s.

4. *Illarion (Troickij), arkhiep.* Ocherki iz istorii dogmata o Cerkvi. — M. 1997. — 644 s.

5. *Feofilakt Bolgarskij, blzh.* Tolkovanie na Deyaniya svyatykh apostolov i na Sobornye poslaniya svyatykh apostolov Iakova, Petra, Ioanna i Iudy. Kniga 1. M.: Sibirskaya Blagozvonnica, 2009. — 216 s.

6. *Averkij (Taushev), arkhiep.* Chetveroevangelie. Apostol. Rukovodstvo k izucheniyu Svyashchennogo Pisaniya Novogo Zaveta. — M.: PSTGU, 2007. — 864 s.

7. *Belečkij A. N., prot.* Bozhij Zavet — problema Apostol'skogo sobora (Deyan. 15:6–31) // Trudy Nizhegorodskoj Dukhovnoj seminarii. 2025. № 3 (28). S. 8–37.

8. *Bogdašhevskij D.* Poslanie sv. apostola Iakova // TKDA. 1907. № 10. — S. 181–210.

9. *Grilihes Leonid, prot.* Dom Iisusa. — M.: Nikeya, 2022. — 272 s.

10. *Levinskaya I. A.* Deyaniya apostolov. Istoriko-filologicheskij kommentarij. Glavy I–VIII. — M.: BBI imeni apostola Andreya. — 1999 g. — 307 s.

11. *Mihail (Luzin), ep.* Tolkovyj Apostol. Kn.1: Deyaniya svyatykh apostolov. M., 1876. — 607 s.

12. *Sidorov A. I., prof.* Stanovlenie pervokhristianskoj Cerkvi. Chast' 2 // Bogoslovskij vestnik. № 18–19, 2015. — S. 168–220.

13. Sajt «Bibliya onlajn»: https://bible.by

14. Sajt «World ORT. Ehlektronnaya evrejskaya ehnciklopediya»: https://eleven.co.il

Примечания и библиографические ссылки

1. *Михаил (Лузин), архм.* Толковый Апостол. Кн.1: Деяния святых апостолов. Киев. 1876. — С. 517.

2. «Иудейство того времени, когда встретилось с ним христианство, можно охарактеризовать двумя чертами: это, во-первых, строгий национализм иудейской религии, во-вторых, внешний обрядовый характер

этой религии. Впрочем, вторая черта может быть рассматриваема, как только развитие и дополнение первой: национализм религии тесно был связан с об рядовой жизнью иудейств; обряды делали иудеем (прозелитизм), а без обрядов иудей был ренегатом своего племени». — *Илларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. — М. 1997. — С. 64.

3. О своем участии в Апостольском соборе, через 14 лет после своего обращения, ап. Павел рассказывает в Гал. 2:1–21.

4. Подробнее см. *Белецкий А. Н., прот.* Божий Завет — проблема Апостольского собора (Деян. 15:6–31) // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2025. № 3 (28). С. 8–37.

5. Например, *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. — М.: ПСТГУ, 2007. — С. 450.

6. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Книга 1. — М.: Сибирская Благозвонница, 2009. — С. 84.

7. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские // Творения. Том 9. Книга 1. — СПб., 1903. — С.290.

8. «Поддержка святого Петра была очень существенной для святых Павла и Варнавы, поэтому они с еще большим воодушевлением рассказали присутствующим на Соборе о тех знамениях и чудесах, которыми сопровождалась их миссия». — *Сидоров А. И., проф.* Становление первохристианской Церкви. Часть 2 // Богословский вестник. № 18–19, 2015. — С. 186.

9. «Характеризуя так ветхозаветный закон, апостол этим указывает, что он не может привести к оправданию перед Богом и что он, следовательно, лишний в Христианстве» — *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. — С. 451.

10. «Эта речь святого Петра была явно в пользу святого Павла, а не в пользу его противников и показала глубинное согласие богословия двух апостолов». — *Сидоров А. И., проф.* Становление первохристианской Церкви. — С. 185.

11. Примечательно, что блж. Феофилакт Болгарский почему-то относит имя «Симеон» в речи ап. Иакова (Деян.15:14) не к ап. Петру, а к Симеону Богоприимцу. «Это — тот Симеон, который в Евангелии от Луки пророчествует: ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко (Лк. 2:29)». — *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Книга 1. — С. 84.

12. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские. — С. 297.

13. «Законы Ноевых сынов» — семь законов завета, заключенного Богом с Ноем (Быт. 9:9), считающихся в талмудической и раввинистической традиции необходимым минимумом моральных обязательств, налагаемых Библией на все человечество. Нееврей, которого традиция иудаизма считает участником этого завета, обязан выполнять лишь семь законов Ноевых сынов: запреты идолопоклонства, богохульства, кровопролития, воровства, некоторых видов кровосмесительной связи и употребления в пищу мяса с кровью, а также повеление основывать жизнь на законодательных началах. [Электронный ресурс] // Сайт «World ORT. Электронная еврейская энциклопедия»: https://eleven.co.il/judaism/commandments-and-precepts/13005/
14. Свт. Иоанн Златоуст считает, что запреты избраны ап. Иаковом самолично из Закона, но так, чтобы было непонятно их происхождение: «Так как они еще не слыхали из закона (об этом предмете), то он прилично приводит изречение из закона, чтобы не показалось, что он нарушается. Но, смотри, он не допускает их выслушать это от закона, но от себя самого». — *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские. — С. 295–296.
15. Первым, кто выразил суть Закона в «золотом правиле», был равви Гиллель, старший современник Иисуса Христа. «Гиллель дает отрицательную формулировку «злотого правила» этики, его цель — сказать: не далей ближнему зла. Положительная формулировка Иисуса — призыв к любви и добру. Позднее, на Апостольском соборе (около 50 года по Р.Х.) и в раннехристианском документе, регламентирующем жизнь Церкви и христианина — Дидахе (конец I века по Р.Х.), в качестве общей нормы, исключающей грубое нарушение церковного общения, будет принята формулировка Гиллеля». — *Грилихес Леонид, прот.* Дом Иисуса. — М.: Никея, 2022. — С. 92.
16. Кодекс Безы (V в.): «αλλα επιστειλαι αυτοις του απεχεσθαι των αλισγηματων των ειδωλων και της πορνειας και του αιματος και οσα μη θελουσιν εαυτοις γεινεσθαι ετεροις μη ποιειτε» (Деян.15:20). Отсутствует «τοῦ πνικτοῦ» (от задушенного, от удавленины) [Электронный ресурс] // Сайт «Библия онлайн» https://bible.by/sblgnt/44/15/
17. *Левинская И. А.* Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. — М.: ББИ имени апостола Андрея. — 1999 г. — С. 36.
18. *Богдашевский Д.* Послание св. апостола Иакова // ТКДА. 1907. № 10. — С. 191–192.
19. *Покровский А. И.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. — Сергиев Посад, 1914. — С. 85.
20. *Сидоров А. И., проф.* Становление первохристианской Церкви. — С. 188–189.
21. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские. — С. 298.

Богословие

УДК: 241

К 115-летию канонизации святителя Иоасафа Белгородского

Юрий Александрович Гуторов,
Сергей Юрьевич Тараканов

Вероучительные и нравственные аспекты «Слова о любви к Богу» святителя Иоасафа Белгородского

Аннотация: Статья вносит вклад в исследование духовной биографии свт. Иоасафа (Горленко). Святитель Иоасаф Белгородский вошел в историю Русской Церкви не только как церковный деятель, подвижник благочестия, но и как автор ряда трудов духовно-аскетического характера.
В статье делается акцент на вероучительном и духовно-нравственном значении «Слова о любви к Богу» святителя Иоасафа Белгородского.

Ключевые слова: святитель Иоасаф Белгородский, Русская Православная Церковь, аскетика, духовные труды, святой, образ жизни, христианство, этика.
Сведения об авторах: Гуторов Юрий Александрович, магистр богословия, магистр педагогики, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород), Электронная почта: *gutorovnnov@mail.ru*
Тараканов Сергей Юрьевич, бакалавр богословия, Нижегородская духовная семинария (Россия, г. Нижний Новгород).

Yuri Alexandrovich Gutorov, Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Sergei Yuryevich Tarakanov, Nizhny Novgorod Theological Seminary,

Doctrinical and Moral Aspects of the "Word on the Love of God" by Saint Josaph of Belgorod

Abstract: This article focuses on the dogmatic and spiritual–moral significance of Saint Joasaph of Belgorod's "Word on the Love of God." This topic is relevant because, on the one hand, it makes a significant contribution to the study of Saint Joasaph (Gorlenko)'s spiritual biography and his legacy. Saint Joasaph of Belgorod entered the history of the Russian Church not only as a church figure and ascetic, but also as the author of several spiritual and ascetic works.
Keywords: Saint Joasaph of Belgorod, Russian Orthodox Church, asceticism, spiritual works, saint, way of life, Christianity, ethics.
About the authors: Yuri Alexandrovich Gutorov–Master of Theology, Master of Pedagogy, Senior Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Russia, Nizhny Novgorod). E-mail: *gutorovnnov@mail.ru*
Sergey Yuryevich Tarakanov, Bachelor of Theology, Nizhny Novgorod Theological Seminary.

Святитель Иоасаф Белгородский вошел в историю Русской Церкви не только как пастырь и церковный деятель, внесший существенный вклад в развитие церковного управления, но и как подвижник благочестия, посвятивший всю свою жизнь служению Богу, Церкви и ближнему, явив собой аскетический идеал для последующих поколений православный христиан.

На сегодняшний день имеется ряд исследований, посвященных святителю Иоасафу. Прежде всего, необходимо выделить исследование В. А. Борисова «Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский: Его жизнь и деятельность»[1]. Автор обстоятельно и детально реконструирует биографию святителя. Отдельное внимание уделяется особенностям его архипастырского служения и вкладу в развитие духовной жизни общества.

Примечательна статья А. И. Папкова в Православной энциклопедии[2]. Автор акцентирует внимание не только на особенностях жизненного пути и служения святителя, но и подчеркивает роль его наследия для современной богословской мысли.

Заслуживает внимания статья М. А. Бирюковой и А. Н. Стрижнева «Святитель Иоасаф (Горленко) (1705–1754): материалы к библиографии»[3]. Авторы опираются на множество важных источников и архивных материалов, которые дают возможность с разных ракурсов посмотреть на архипастырский путь свт. Иоасафа. Использование авторами большого количества источников дает возможность объективной реконструкции духовной и интеллектуальной биографии святителя.

Важный вклад в исследование рассматриваемой темы вносит статья Р. В. Капиноса «Святитель Иоасаф Белгородский как учитель нравственного богословия»[4]. Прослеживается духовный путь и главные работы свт. Иоасафа Белгородского. Духовное наследие архипастыря исследуется автором статьи с позиции нравственного богословия. В заключении подчеркивается, что свт. Иоасаф Белгородский, как и многие другие подвижники благочестия Православной Церкви, в своем житии, служении и образе мышления раскрыл суть Православной аскетической традиции.

Стоит обратиться и к исследованиям Н. И. Некрасовой. Прежде всего, следует обратить наше внимание на работу

«Просветительско-педагогическое наследие святителя Иоасафа Белгородского в историко-культурном контексте России XVIII века»[5]. Примечательной является также статья «Духовное наследие святителя Иоасафа Белгородского в образовательной деятельности современной Белгородской области»[6]. В исследовании анализируются особенности миссионерской и просветительской деятельности святителя, которая получила определенную преемственность и рецепцию в современную эпоху.

Значимый вклад внесли труды А. С. Лебедева. В своем исследовании «Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам)»[7], уделяя значимое внимание жизни и служению свт. Иоасаф Горленко, автор подчеркивает его вклад в жизнь и развитие Белгородской епархии первой половины XVIII века.

В работе Ф. И. Титова прослеживается опыт восприятия святителем традиций Киевской духовной школы, а также его вклад в ее дальнейшее развитие[8].

Представляет интерес статья прот. О. Кобца под названием «Подвиг святителя Никодима (Кононова), епископа Белгородского». Автор акцентирует внимание на научной деятельности св. Никодима (Кононова), подчеркивая его вклад в написание жития свт. Иоасафа Белгородского[9].

Также стоит выделить статью А. И. Жиленкова «Драматизированный эпос «Браней…» Иоасафа (Горленко), епископа Белгородского, и философа Слобожанщины Григория Сковороды»[10]. Автором рассматриваются особенности рецепции наследия свт. Иоасафа в современной культуре. Отдельное внимание уделяется текстологическому анализу и жанровым особенностям трудов святителя.

Важное место занимает также исследование прот. Петра Смирнова «История христианской церкви» в отдельной главе анализируется биография свт. Иоасафа (Горленко) и его вклад в развитие церковной жизни и православного богословия[11].

Замечательна статья А. А. Галюзиной и И. Н. Ишковой «Использование просветительско-педагогического наследия святителя Иоасафа Белгородского в современной практике духовно-нравственного воспитания»[12]. Автор показывает каким образом наследие святителя

может быть сегодня интегрировано как в светское образовательное, так и церковно-просветительское пространство.

Нельзя обойти стороной исследование еп. Никодима (Кононова) «Святитель и чудотворец Иоасаф, епископ Белгородский: (Его жизнь и прославление)»[13]. Автор непросто реконструирует основные вехи жития и служения святителя, но и доказывает его святость, подчеркивает роль его канонизации для Церкви.

Будущий святитель совмещал в своей личности аскета, ревностного священнослужителя, а также великого проповедника. Несмотря на то, что Иоаким (мирское имя святителя) родился в семье казаков, профессиональных военных, он решил посвятить свою жизнь служению Богу и Матери Церкви. Уже в юном возрасте он почувствовал монашеское призвание. Монашеский период духовной биографии свт. Иоасафа (Горленко) до принятия священства продолжался с 1725 по 1728 годы. Эти годы он посвятил аскетическому деланию. Будущему святителю был чужд скетический ригоризм, а он сам он опирался на принцип «Царского пути и середины (μεσότης), который получил свое освещение в наследии прп. Иоанна Кассиана Римлянина и прп. Максима Исповедника.

Монашеский этап жизни свт. Иоасафа (Горленко) до принятия сана иеродиакона продолжался недолго: с 1725 по 1728 гг. За период монашеского служения будущий святитель отличился аскетическими подвигами, получив авторитет как среди священноначалия, так и в светских кругах. Важным событием станет произнесение свт. Иоасафом (Горленко) «Слова о любви к Богу» — на него обратит внимание императрица Елизавета Петровна.

Епархиальная деятельность святителя совмещала в себе преобразования в сфере административного хозяйства и церковного управления, и параллельно реформы в области духовно-нравственной жизни священства и паствы. В годы служения владыки было восстановлено большое количество церквей и обителей, повысился уровень подготовки достойных священнослужителей.

Свт. Иоасаф (Горленко) уделял внимание развитию миссии, образования, содействовал росту богослужебной культуры прихожан; организовывал воскресные школы и библиотеки при приходах; обновил ризницы, чтобы богослужения духовенства совершались в благолепном

виде, а также противостоял влиянию раскольников и сектантов; уделял внимание освоению практических и духовно-назидательных дисциплин в духовных школах (Библейская история, святоотеческое наследие, история Церкви, литургика, нравственное и пастырское богословие). Существенное внимание отводилось служению диаконии, не только духовной, но и материальной помощи нуждающимся.

Два главных труда святителя — «Слово о любви к Богу» и «Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными». Представленные книги занимают не только центральное место в наследии свт. Иоасафа, но сыграли свою значимую роль в истории развития нравственного и аскетического богословия.

Ключевой темой первого труда является Любовь Творца к своему творению, и в частности, к человеку. Духовное значение «Слова» связано с призывом отказа от греховной жизни, а также реализацией в процессе духовно-нравственного совершенствования той богообразности и богоподобия, которые Господь вложил в человека при его творении.

Святитель уделил существенное место и догматической проблематике в своем «Слове о любви к Богу». Господь из Своего милосердия посылает в мир Возлюбленного Сына — Господа Иисуса Христа. Он явил Собой пример высшей Божественной Любви, кульминацией которой станет распятие на Голгофе и избавление человека от греха, проклятия и смерти.

«Слово о любви к Богу» святитель Иоасаф начинает с образа лестницы, две ступени которой ведут человека к спасению: «любовь к Богу и сродная ей любовь к ближнему»[14]. Этим святитель показывает, что свои рассуждения он будет строить на основании Евангельских свидетельств. В данном случае автор делает отсылку к заповеди Христа о любви к Богу и ближнему (Лк. 10:27). Именно эти заповеди, неразрывно взаимосвязанные друг с другом и являются условием духовно-нравственного развития человека и его спасения. В этой любви, подчеркивает свт. Иоасаф, состоит квинтэссенция христианской жизни. Несмотря на кажущуюся простоту, достижение данной заповеди связано с колоссальным трудом, духовной работой над собой.

Он подчеркивает, что 10 заповедей, данных пророку Моисею на горе Синай, приготавливали сердца людей к принятию Евангельской

вести, которую принесет Господь Иисус Христос. Все 613 ветхозаветных заповедей будут сводится к двум главным заповедям Спасителя: заповеди любви к Богу и любви к своему ближнему. Согласно свт. Иоасафу (Горленко) свидетельством Божественной любви к человеку является декалог (Синайское законодательство), а также Евангельские заповеди блаженства. Ветхозаветный нравственный закон служил подготовительной ступенью к тому, чтобы человечество приняло Новозаветное учение о любви, явленное Христом, Его жизнью и общественным служением. Лишь этот путь является основой спасения души, достижения Царствия Небесного. При этом истинная любовь к ближнему возможна только в Божественной любви, любви во Христе.

Свт. Иоасаф показывает, что Господь является Первопричиной всего творения, в том числе и самого человека. Именно этим и объясняется как безымянность, так и множество имен Творца, согласно учению, Дионисия Ареопагита. Получается, что безымянность Бога носит апофатический аспект (описание Бога с помощью отрицательных понятий, т. е. тех, Кем Он не является) и подразумевает то, что Его Сущность не может быть полностью выражена с помощью какого бы то ни было имени. С другой стороны, имена Бога подчеркивают Его катафатичность (восприятие Бога через положительные понятия), с помощью которой человек может познавать Его Свойства[15].

С помощью учения о божественных именах святитель демонстрирует, что весь мир, в котором живет человек, является миром «знаков», то есть мирозданием «Божественных имен». Весь мир, все его предметы, законы и явления пронизаны именем Господним. С одной стороны Творец трансцендентен и «не именуем», так как Он превосходит всякое имя. С другой стороны, большое количество имен Творца действующего в мире (имманентность), представляют собой подлинные, реальные имена — свойства Божии. Таким образом, Божественные имена, которые описывает свт. Иоасаф Белгородский: «Судия», «Отец», «Царь» отображают в первую очередь действия Промысла Господнего вовне, подчеркивая при этом свойства Божии.

Именем «Отец» подразумевается восприятие Бога как Абсолютное Благо и Любовь. Ведь если бы Бог не был Благом, то он не сотворил бы ни весь мир, ни самого человека от переизбытка Любви. Описывая Бога как Отца, святитель подчеркивает, что Господь является

Абсолютным источником всякой жизни. Этим подчеркивается также связь с богословием свт. Дионисия Ареопагита который характеризует Господа как «Сама-по-себе жизнь»[16]. Бог дает жизнь всему творению, каждому человеку, животному и растению.

Святитель применяет к описанию Бога также понятие «Царь». Здесь крайне примечательно, что в своем «Слове» свт. Иоасаф Белгородский обращается к политическим концептам, что придает его проповеди политико-богословский характер. В этом дискурсе усматривается миссионерская чуткость автора «Слова», которое было обращено к особой аудитории, в частности к императрице Елизавете Петровны. Этим показывалось, что с одной стороны, императорская власть государей как помазанников Божиих укоренена в Господе, Который есть «Царь царствующих и Господь господствующих» (1 Тим. 6:15).

Святитель напоминает, что Господь, как Великий Судия, будет спрашивать ответ за грехи каждого, начиная от обычного человека, заканчивая государями. Бог является Абсолютно Святым, так как в Нем отсутствует всякий грех, порок и страсть, которые присущи человеку. Бог именуется «Царем Царей», так как Он имеет Абсолютную власть, которая превосходит власть всякого государя, императора, начальника и т. д.

Посредством использования имени «Судия» свт. Иоасаф Белгородский, с одной стороны свидетельствует о любви к Богу на уровне помышления, с другой — раскрывает эсхатологический подтекст своего «Слова»[17]. Последний суд станет итогом, квинтэссенцией «земных дел» человечества, а «собирание гнева» повлечет за собой воздаяние в виде соразмерного наказания. На Последнем суде будут оцениваться не только вера, но и дела, которые являются выражением самой веры.

Сдерживающим фактором наступления последнего суда является милосердие Божье. Святитель показывает, что суд Божий превосходит человеческое понимание и гораздо строже человеческого. Подчеркивая то, что любить Господа как Судью на уровне помышления, свт. Иоасаф Белгородский замечает, что явление на Последний Суд предполагает не просто ожидание данного эсхатологического события, но и восприятие его в этой земной жизни. Эта мысль находит свое раскрытие, например, в наследии свт. Иоанна Златоуста: «Итак, представим, что этот

суд уже наступил. Пусть каждый испытает совесть свою, и вообразит, что уже пришел Судия»[18]. Представление этого события в настоящем, предполагает, что христианин руководствуется совестью, где естественный нравственный внутренний закон, вложенный Богом в человека, является критерием его духовного состояния. Говоря о любви в совести и описывая в этой связи Бога как Судию, святитель показывает, что суд над человеком совершается уже здесь и сейчас, каждую секунду его жизни. Бог, будучи истинным Сердцеведцем, знает все внутренние помышления человека. Поэтому чтобы приуготовить свое сердце к эсхатологическому часу, важно почувствовать, что Страшный суд совершается уже в этой земной жизни.

«Слово» содержит эстетический аспект учения о любви Божией к человеку: «Спрашиваю вас, мудрые слушатели, кто вначале понудил Его создать столь прекрасный свет? Кто сотворил солнце и луну? Кто украсил небо звёздами и рассыпал цветы по земле? Кто пустил по воздуху птиц и по пустыням разогнал зверей? Кто излил воду и наполнил рыбами? Кто же насадил и рай и для кого все это, как не для нас одних? Наконец, сверх всего этого персть взял от земли и от брения, из смрадного болота, создал столь дивное творение — человека»[19].

Свт. Иоасаф Белгородский показывает, что познать Бога и Его Абсолютную любовь можно через познание окружающей реальности. В богословско-аскетической традиции богопознание подразумевает глубинный личностный процесс соприкосновения человека с Богом, творения с Творцом. В это смысле «познать» кого-то подразумевает вступить в близкие отношения. Этот процесс сводится не к интеллектуальной работе, но, прежде всего, к духовному образу жизни человека. Человек способен настолько приобщиться к Господу и его Любви, насколько он сам духовно готов, и насколько Сам Бог готов открыться последнему[20].

Естественное Богопознание, то есть познание человеком красоты окружающего мира, красоты собственной природы является условием укоренения его сердца в высшей Божественной любви. Свт. Иоасаф подчеркивает, что исследование человеком окружающего мира подразумевает эстетический аспект. Мир являет собой красоту природы, ее гармонию и целостность, через познание которых человек познает красоту Бога, Его всемогущество и любовь.

Идея, высказанная свт. Иоасафом Белгородским, имеет библейские основания. Так, например, в послании к Римлянам апостол Павел пишет: «Невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема видима суть» (Рим. 1:20). В толковании на данный библейский отрывок свят. Василий Великий говорит об окружающем мире как о «наставнике» и «детоводителе», который ведет человека к богопознанию, единству с Творцом, ведя его ум и сердце к созерцанию трансцендентного (к тому, что выходит за границы чувственного человеческого опыта)21. В словах святителя содержится также глубокое догматическое значение: Господь является трансцендентным по отношению к окружающему человека миру, с другой стороны, сам мир несет на себе отпечаток Божества. Бог действует в этом мире Своим промыслом и печется о спасении человека, соответственно для последнего открыт путь к Его познанию.

Господь из милосердия посылает в мир Своего Единородного Сына: «Христос не за князей только и благородных, но и за нищих равно пролил кровь Свою, а мы не милосердствуем о нашей братии сотворить с ними милость»[22]. Явив Собой выражение абсолютной и всеобъятной Божественной Любви, кульминацией которой станет распятие Спасителя на Голгофе и избавление человечества от греха, проклятия и смерти, Христос открывает путь к достижению истинной любви. Святой апостол Иоанн Богослов пишет: «Нет больше той любви, как если кто положит душу за друзей своих» (Ин. 15:13). Святитель Иоасаф ссылается на слова первого соборного послания св. ап. Иоанна: «Бог бо, любы есть, и пребываяй в любви, в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает» (1Ин. 4, 16). Ссылаясь на свидетельство св. ап. Иоанна относительного того, что «Бог есть любовь», свт. Иоасаф тем самым подчеркивает, что любовь представляет собой особое свойство Творца, которое как никакое другое характеризует Его с особой полнотой.

Отдельное место в «Слове» отводится теме отступления человека от Бога. Ссылаясь на Исх 20:20, свт. Иоасаф обращается к православным христианам с призывом: «да не отступите от Него и не отпадете снова от Его любви»[23]. Главным средством борьбы с богоотступничеством является чувство страха Божиего: «Дотоле была любовь, доколе страх был видим перед очами»[24] — подчеркивает святитель.

В основе богопочитания должно лежать чувство «страха Господня», с помощью которого возможно подлинное познание истин окружающего мира и смысла своего бытия. Истинная мудрость основана на вере. Подлинный мудрец всегда будет понимать, что Бог является источником его бытия и лишь в нем он может обрести смысл жизни, спасение. Соответственно лишь посредством познания Откровения можно говорить о просвещении не только души, но и разума. Свт. Иоасаф делает акцент на том, что страх Божий не имеет ничего общего с обычным земным страхом, связанным с определенными инстинктами человека. Страх Божией это выражение благоговения человека перед Господам, боязнь оскорбить его собственным грехом.

С другой стороны, страх Божий рассматривается свт. Иоасафом в эсхатологической перспективе, т. е. в аспекте страшного суда. Он усматривает значение этого события в перспективе оправдания как всего мира (общая эсхатология), так и отдельного человека (частная эсхатология), в утверждении созидающей любви, в предчувствии радостного бессмертия, которое в результате разрешит проблему страдания человека в этой жизни. Страшный суд предстаёт с одной стороны, как глобальное событие, затронувшее всё мироздание, с другой стороны, как событие, связанное с посмертной участью конкретной личности[25].

Страх Божий — в том числе и ответственность человека за мироздание. Взаимозависимость человека и окружающего его мира не исчерпывается лишь имманентной реальностью, но по Божиему промыслу продолжается в будущем веке. Последствия грехопадения, которое пережил не только человек, но и весь мир представляют собой неотъемлемую часть осуждения, которому Господь подвергает человечество. Причина этого заключена в том, что человек является представителем Творца, и ему Бог вверяет власть над творением.

Проводя различие между страхом Божиим и страхом земным, свт. Иоасаф Белгородский обращается к событиям книги Исход, когда еврейский народ во время выхода из Египта руководствовался не верой и страхом Божиим, но маловерием и страхом земным. Основываясь на этом примере, святитель пишет: «Дотоле была любовь, доколе страх был видим перед очами. Потом — горькое раздражение; пошли

по страстям, оставили Бога, создавшего их, и обратили любовь свою к твари, стали поклоняться изваяниям. Снова стали мерзкими пред Богом, впали в лютейшую беду»[26].

Но страх не главное в духовной жизни: «Когда по сердечному влечению без всякой угрозы и принуждения убегаем от зла и творим благое, от сердца тогда исполняем божественные заповеди, а исполняя их, проявляем любовь к Богу, любя от всего сердца как Бога своего Создателя»[27]. Примечательно, что свт. Иоасаф называет слушателей «христолюбцами», подчеркивая, что каждый человек независимо от своей национальной принадлежности, социального статуса, мировоззренческих и идеологических установок призван к тому, чтобы стать причастником Божественной любви. Он пишет: «Таким порядком Бог, возлюбив нас и видя столько потерянную и теряемую нами Его любовь, опять её восстанавливает»[28]. Таким образом, так как Бог есть любовь, и эта любовь относится в том числе к каждому человеку, поэтому сущностью христианства является любовь к Богу и ближнему. Любовь к Богу неразрывно связана с любовью к человеку, равно как и истинная любовь к человеку может быть реализована лишь посредством любви к Творцу.

Во второй части своего «Слова» свт. Иоасаф переходит к освещению практических аспектов любви. Истинная любовь основана на свободе, трепете, добродетельной жизни и удалении от всякого зла и греха. В благих делах и помощи ближнему человек наполняет свое сердце евангельскими заповедями и «исполняя их, проявляет любовь к Богу, любя от всего сердца как Бога своего Создателя»[29]. Высшим примером любви к Господу являются христианские мученики, пожертвовавшие свою жизнь ради служения Богу. Причем, свт. Иоасаф расширяет дефиницию понятия мученичества, подразумевая под таковыми не только подвижников, добровольно пожертвовавших своей жизнью ради Христа, но также «самоотверженное умерщвление живущих в нас страстей»[30].

Важное значение святитель уделяет необходимости отсечения от своего сердца — «славы человеческой», являющейся главной преградой на пути человека к истинной любви во Христе. Это касается богатых и привязанных к материальным благам людей. Таковым также трудно достичь Божественной любви.

Обращает на себя внимание одно интересное место, встречающееся в содержании «Слова»: «Поэтому мы, желающие любить Бога, всегда должны мертвость Господа Иисуса на теле своём нести и таким образом возлюбить Его от всей души, как Царя, ибо будем как добрые воины, вооружившиеся в броню и за царскую любовь предающие свой живот»[31]. Учитывая то, что свт. Иоасаф (Горленко) жил и учился в Киеве, на его богословские воззрениям оказывало существенное влияние западное богословие. Образ мертвости Господа Иисуса, который человек несет на своем теле представляет собой образ стигмат — части традиции Римско-Католической церкви. Однако «образ мертвости страдания Господа», которые человек носит на своем теле впервые встречается во 2 послании к Коринфянам св. ап. Павла (2 Кор. 4:10–11). Поэтому, ссылаясь на этот Новозаветный образ, свт. Иоасаф Белгородский подразумевает здесь путь самоуничижения Христа, который разделяется в той или иной степени каждым христианином[32].

Подобно тому, как выражением высшей любви Бога стала жертва Сына на Голгофске, так и каждый христианин должен разделить этот Крест в своей жизни. Бог — это не безликая сущность и не «великий часовщик», но, прежде всего Личность. Любовь является тем свойством, которое делает Господа, Тем, Кем Он является по Своей сущности. Господь, будучи благим, творит мир от переизбытка любви. Он желает поделиться этой Божественной любовью со своим творением, и, в частности, с человеком как «венцом творения»[33].

Список литературы

Источники:

1. *Иоасаф (Горленко), свт.* Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными, происходящая в человеке-путнике всегда, особенно в дни Святой Великой Четыредесятницы, описанная по порядку ее седмиц поэтическим образом и ритмом. — Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2005. — 231 с.

2. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. — С. 103–106.

3. *Иоасаф Белгородский, свт.* Собственноручные записки о жизни своей епископа Иоасафа (Горленко), путешествие в свете сем грешника Иоасафа,

игумена Мгарского // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. — С. 73–75.

Литература:

4. *Борисов В. А.* Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский: Его жизнь и деятельность. — Сергиев Посад: Книжный магазин Елова, 1912. — Официальный сайт российской государственный библиотеки. [Электронный ресурс]. URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01003788490 (дата обращения 02.02.2025).

5. *Бюрюкова М. А., Стрижев А. Н.* Святитель Иоасаф (Горленко) (1705–1754): материалы к библиографии // Литературоведческий журнал. — М., 2020. — № 47. — С. 134–141.

6. *Василий Великий, свт.* На начало Книги Притчей (Притч. 1, 1–5) / Василий Великий, святитель. Избранные творения. — М., 2008. — 182 с.

7. *Василий Великий, свят.* Полное собрание творений Святых Отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе: в 12 т. — М.: Издательство «Сибирская благозвонница», 2011. — Т. 1. — С. 1021 с.

8. *Галюзина А. А., Ишкова И. Н.* Использование просветительско-педагогического наследия святителя Иоасафа Белгородского в современной практике духовно-нравственного воспитания // Евангелие в контексте современной культуры: Сборник научных статей X международной научно-практической конференции, Белгород, 20 мая 2022 года. — Белгород: Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2022. — С. 59–64.

9. *Давыденков Олег, прот.* Догматическое богословие. — М.: ПСТГУ, 2019. — 624 с.

10. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. –М.: Глаголъ, 1995. — 416 с.

11. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на второе послание к Коринфянам // Полн. собр. творений: в 12 т. — Почаев: Почаевская лавра, 2005. — Т. 10. — 709 с.

12. *Капинос Р. А.* Святитель Иоасаф Белгородский как учитель нравственного богословия // Труды Белгородской духовной семинарии. — Белгород, 2020. — № 10. — С. 55–61.

13. *Кобец О., прот.* Подвиг святителя Никодима (Кононова), епископа Белгородского // Труды Белгородской духовной семинарии. — Белгород, 2015. — № 3. — С. 15–23.

14. *Кобец О. Н., прот., Крупенков А. Н.* Белгородский чудотворец: Жизнь и прославление — Белгород, 2008. — 50 с.

15. *Лебедев А. С.* Белогородские архиереи и среда их архипастырской деятельности: (По арх. документам) / А. С. Лебедев. — Харьков: Типо-лит. «Печ. дело», 1902. 337 с.

16. *Леонов В., прот.* Кеносис // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2018. — Т. 32. — С. 446–453.

17. *Любохонская О. В.* Энергийная ономатология Дионисия Ареопагита // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — Ленинград, 2014. — № 2. — С. 14–22.

18. *Некрасова Н. И.* Духовное наследие святителя Иоасафа Белгородского в образовательной деятельности современной Белгородской области // БЕРЕГИНЯ.777.СОВА: общество, политика, экономика. — М., 2017. — № 1 (32). — С. 81–89.

19. *Некрасова Н. И.* Просветительско-педагогическое наследие святителя Иоасафа Белгородского в историко-культурном контексте России XVIII века. Дисс. на соиск. учен. ст. канд. пед. наук. — М., 2019. — 190 с.

20. *Никодим (Кононов), еп.* Святитель и чудотворец Иоасаф, епископ Белгородский: (Его жизнь и прославление) // Официальный сайт azbyka.ru. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Belgorodskij/svjatitel–i-chudotvorets-ioasaf-episkop-belgorodskij/ (дата обращения 27.01.25).

21. *Петухов Б. В.* Великие русские старцы. Жизнеописания, чудеса, духовные наставления. — М.: Издательство Ковчек, 2011. — 302 с.

22. *Смирнов Петр, прот.* История христианской православной церкви. — М.: Омега-Л, 2021. — 296 с.

23. *Титов Ф. И.* Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705–1754 гг.), бывший ученик и учитель Киевской академии // Официальный сайт российской государственный библиотеки. [Электронный ресурс]. Адрес URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01003763163?ysclid=m96xz9radh785645740 (дата обращения 02.02.2025).

SPISOK LITERATURY

Istochniki:

1. *Ioasaf (Gorlenko), svt.* Bran chestnykh semi dobrodetelej s semyu grekhami smertnymi, proiskhodyashchaya v cheloveke-putnike vsegda, osobenno v dni Svyatoj Velikoj Chetyredesyatnicy, opisannaya po poryadku ee sedmic poehticheskim obrazom i ritmom. — Belgorod: Belgorodskaya i Starooskolskaya eparkhiya, 2005. — 231 s.

2. *Ioasaf Belgorodskij, svt.* Slovo o lyubvi k Bogu // Svyatitel Ioasaf i pisateli Belogorya: komparativistika tvorchestva. — Belgorod, 2012. — S. 103–106.

3. *Ioasaf Belgorodskij, svt.* Sobstvennoruchnye zapiski o zhizni svoej episkopa Ioasafa (Gorlenko), puteshestvie v svete sem greshnika Ioasafa, igumena Mgarskogo // Svyatitel Ioasaf i pisateli Belogorya: komparativistika tvorchestva. — Belgorod, 2012. — S. 73–75.

Literatura:

4. *Borisov V. A.* Svyatitel Ioasaf Gorlenko, episkop Belgorodskij i Oboyanskij: Ego zhizn i deyatelnost. — Sergiev Posad: Knizhnyj magazin Elova, 1912. — Oficialnyj sajt rossijskoj gosudarstvennyj biblioteki. [Ehlektronnyj resurs]. URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01003788490 (data obrashcheniya 02.02.2025).

5. *Byuryukova M. A., Strizhev A. N.* Svyatitel Ioasaf (Gorlenko) (1705–1754): materialy k bibliografii // Literaturovedcheskij zhurnal. — M., 2020. — № 47. — S. 134–141.

6. *Vasilij Velikij, svt.* Na nachalo Knigi Pritchej (Pritch. 1, 1–5) / Vasilij Velikij, svyatitel. Izbrannye tvoreniya. — M., 2008. — 182 s.

7. *Vasilij Velikij, svyat.* Polnoe sobranie tvorenij Svyatykh Otcov Cerkvi i cerkovnykh pisatelej v russkom perevode: v 12 t. — M.: Izdatelstvo «Sibirskaya blagozvonnicA», 2011. — T. 1. — S. 1021 s.

8. *Galyuzina A. A., Ishkova I. N.* Ispolzovanie prosvetitelsko-pedagogicheskogo naslediya svyatitelya Ioasafa Belgorodskogo v sovremennoj praktike dukhovno-nravstvennogo vospitaniya // Evangelie v kontekste sovremennoj kultury: Sbornik nauchnykh statej X mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii, Belgorod, 20 maya 2022 goda. — Belgorod: Belgorodskij gosudarstvennyj nacionalnyj issledovatelskij universitet, 2022. — S. 59–64.

9. *Davydenkov Oleg, prot.* Dogmaticheskoe bogoslovie. — M.: PSTGU, 2019. — 624 s.

10. *Dionisij Areopagit.* O bozhestvennykh imenakh. O misticheskom bogoslovii. –M.: Glagol", 1995. — 416 s.

11. *Ioann Zlatoust, svt.* Besedy na vtoroe poslanie k Korinfyanam // Poln. sobr. tvorenij: v 12 t. — Pochaev: Pochaevskaya lavra, 2005. — T. 10. — 709 s.

12. *Kapinos R. A.* Svyatitel Ioasaf Belgorodskij kak uchitel nravstvennogo bogosloviya // Trudy Belgorodskoj dukhovnoj seminarii. — Belgorod, 2020. — № 10. — S. 55–61.

13. *Kobec O., prot.* Podvig svyatitelya Nikodima (Kononova), episkopa Belgorodskogo // Trudy Belgorodskoj dukhovnoj seminarii. — Belgorod, 2015. — № 3. — S. 15–23.

14. *Kobec O. N., prot., Krupenkov A. N.* Belgorodskij chudotvorec: Zhizn i proslavlenie — Belgorod, 2008. — 50 s.

15. *Lebedev A. S.* Belogorodskie arkhierei i sreda ikh arkhipastyrskoj deyatelnosti: (Po arkh. dokumentam) / A. S. Lebedev. — Kharkov: Tipo-lit. «Pech. delO», 1902. 337 s.

16. *Leonov V., prot.* Kenosis // Pravoslavnaya ehnciklopediya. — M.: Pravoslavnaya ehnciklopediya, 2018. — T. 32. — S. 446–453.

17. *Lyubokhonskaya O. V.* Ehnergijnaya onomatologiya Dionisiya Areopagita // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina. — Leningral, 2014. — № 2. — S. 14–22.

18. *Nekrasova N. I.* Dukhovnoe nasledie svyatitelya Ioasafa Belgorodskogo v obrazovatelnoj deyatelnosti sovremennoj Belgorodskoj oblasti // BEREGINYA.777. SOVA: obshchestvo, politika, ehkonomika. — M., 2017. — № 1 (32). — S. 81–89.

19. *Nekrasova N. I.* Prosvetitelsko-pedagogicheskoe nasledie svyatitelya Ioasafa Belgorodskogo v istoriko-kulturnom kontekste Rossii XVIII veka. Diss. na soisk. uchen. st. kand. ped. nauk. — M., 2019. — 190 s.

20. *Nikodim (Kononov), ep.* Svyatitel i chudotvorec Ioasaf, episkop Belgorodskij: (Ego zhizn i proslavlenie) // Oficialnyj sajt azbyka.ru. [Ehlektronnyj resurs]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Belgorodskij/svjatitel–i-chudotvorets-ioasaf-episkop-belgorodskij/ (data obrashcheniya 27.01.25).

21. *Petukhov B. V.* Velikie russkie startcy. Zhizneopisaniya, chudesa, dukhovnye nastavleniya. — M.: Izdatelstvo Kovchek, 2011. — 302 s.

22. *Smirnov Petr, prot.* Istoriya khristianskoj pravoslavnoj cerkvi. — M.: Omega-L, 2021. — 296 s.

23. *Titov F. I.* Svyatitel Ioasaf Gorlenko, episkop Belgorodskij i Oboyanskij (1705–1754 gg.), byvshij uchenik i uchitel Kievskoj akademii // Oficialnyj sajt rossijskoj gosudarstvennyj biblioteki. [Ehlektronnyj resurs]. Adres URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01003763163?ysclid=m96xz9radh785645740 (data obrashcheniya 02.02.2025).

Примечания и библиографические ссылки

1. *Борисов В. А.* Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский: Его жизнь и деятельность. — Сергиев Посад: Книжный магазин Елова, 1912. [Электронный ресурс]. — Официальный сайт российской государственный библиотеки. URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01003788490 (дата обращения 02.02.2025).

2. *Папков А. И.* Иоасаф (Горленко) // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravenc.ru/text/578038.html?ysclid=mavdn6cn91530524381 (дата обращения 02.02.2025).

3. *Бирюкова М. А., Стрижев А. Н.* Святитель Иоасаф (Горленко) (1705–1754): материалы к библиографии // Литературоведческий журнал. — М., 2020. — № 47. С. 132–196.

4. *Капинос Р. А.* Святитель Иоасаф Белгородский как учитель нравственного богословия // Труды Белгородской духовной семинарии. — Белгород, 2020. –№ 10.

5. *Некрасова Н. В.* Просветительско-педагогическое наследие святителя Иоасафа Белгородского в историко-культурном контексте России XVIII века: диссертация... кандидата педагогических наук: 13.00.01 / Некрасова Наталия Ивановна; [Место защиты: Белгород. гос. нац. исслед. ун-т]. — Воронеж, 2019. — 190 с.

6. *Некрасова Н. И.* Духовное наследие святителя Иоасафа Белгородского в образовательной деятельности современной Белгородской области // БЕРЕГИНЯ.777.СОВА: общество, политика, экономика. — М., 2017. –№ 1 (32). С. 79–86.

7. *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности: (По архивным документам) / Перед загл. авт.: А. С. Лебедев. — Харьков, 1902. — XIV, 228 с.

8. *Титов Ф. И.* Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705–1754 гг.), бывший ученик и учитель Киевской академии / Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705–1754 гг.), бывший ученик и учитель Киевской академии / [Соч.] пр. Ф. И. Титова. — Киев: тип. «Петр Барский», 1909. — [2], 46 с.

9. *Кобец О., прот.* Подвиг святителя Никодима (Кононова), епископа Белгородского // Труды Белгородской духовной семинарии. — Белгород, 2015. — № 3. С.18–29.

10. *Жиленков А. И.* Драматизированный эпос «Браней…» Иоасафа (Горленко), епископа Белгородского, и философа Слобожанщины Григория Сковороды // Вопросы журналистики, педагогики, языкознания. — М., 2012. — № 6 (13). С.5–11.

11. *Смирнов П. А.* История христианской православной церкви / протоиерей Петр Смирнов. — [Б. м.]: [б. и.], — 274 с.

12. *Галюзина А. А., Ишкова И. Н.* Использование просветительско-педагогического наследия святителя Иоасафа Белгородского в современной практике духовно-нравственного воспитания // Евангелие в контексте современной культуры: Сборник научных статей X международной научно-практической конференции, Белгород, 20 мая 2022 года. — Белгород: Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2022. С.59–64.

13. *Никодим (Кононов), еп.* Святитель и чудотворец Иоасаф, епископ Белгородский: (Его жизнь и прославление) // Официальный сайт azbyka.ru. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Belgorodskij/svjatitel–i-chudotvorets-ioasaf-episkop-belgorodskij/ (дата обращения 27.01.25).

14. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 103.

15. *Любохонская О. В.* Энергийная ономатология Дионисия Ареопагита // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — Ленинград, 2014. — № 2. С. 18.

16. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. –М.: Глаголъ, 1995. С.58.

17. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 104.

18. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на второе послание к Коринфянам // Полн. собр. творений: в 12 т. — Почаев: Почаевская лавра, 2005. — Т. 10. С.577.
19. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 104.
20. *Давыденков Олег, прот.* Догматическое богословие. — М.: ПСТГУ, 2019. С. 53.
21. *Василий Великий, свят.* Полное собрание творений Святых Отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе: в 12 т. — М.: Издательство «Сибирская благозвонница»,2011. — Т. 1. С. 109.
22. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 104.
23. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 104.
24. Там же.
25. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 105.
26. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 105.
27. Там же. С. 106.
28. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 106.
29. Там же.
30. Там же. С. 105.
31. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 104.
32. *Леонов В., прот.* Кеносис // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2018. — Т. 32. С. 446–448.
33. *Иоасаф Белгородский, свт.* Слово о любви к Богу // Святитель Иоасаф и писатели Белогорья: компаративистика творчества. — Белгород, 2012. С. 106.

Религиозная философия

УДК 141.43

Протоиерей Василий Спирин

Инквизиционный процесс Джордано Бруно: в поисках объективности

Аннотация: В статье рассматриваются различные интерпретации инквизиционного процесса Джордано Бруно, имевшие место в советской науке. Проводится различие между идеологической интерпретацией Дж. Бруно как «мученика науки», имевшей значение для атеистической пропаганды, и иными интерпретациями, в которых Бруно рассматривается как носитель сложного ренессансного мировоззрения, сочетающего в себе элементы различных философских и религиозных учений, совершенно далеких от атеизма. Затронут вопрос об образе Дж. Бруно в массовой культуре советского времени.

Ключевые слова: Ренессанс, католицизм, инквизиция, пантеизм, герметизм, атеизм, множественность миров, бесконечность вселенной.
Сведения об авторе: Протоиерей Василий Константинович Спирин, магистр философии, и.о. ректора Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород, Российская Федерация, e-mail: *confessor@yandex.ru*

Archpriest Vasily Spirin

Giordano Bruno's Inquisition Trial: in Search of Objectivity

Abstract: The article examines various interpretations of the Inquisition process by Giordano Bruno that took place in Soviet science. A distinction is made between the ideological interpretation of G. Bruno as a "martyr of science", which was important for atheistic propaganda, and other interpretations in which Bruno is considered as a carrier of a complex Renaissance worldview combining elements of various philosophical and religious teachings, completely far from atheism. The question of the image of G. Bruno in the mass culture of the Soviet era is raised.
Keywords: Renaissance, Catholicism, Inquisition, pantheism, hermeticism, atheism, multiplicity of worlds, infinity of the universe.
About the author: Archpriest Vasily Konstantinovich Spirin, Master of Philosophy, Acting Rector of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation, e-mail: *confessor@yandex.ru*

Инквизиционный процесс по делу Джордано Бруно (1548–1600) и казнь мыслителя в 1600 г. — один из самых ярких фактов преследования за инакомыслие в истории Нового времени. Пришедшийся на бурную эпоху религиозных противостояний в Европе на рубеже XVI–XVII вв.,

процесс Бруно стал своего рода кульминацией тех культурно-общественных конфликтов, которые возникли в результате столкновения позднеренессансного мировоззрения, Реформации и Контрреформации. Официальное обвинение отсутствует в опубликованных протоколах инквизиции. Советский биограф Дж. Бруно и переводчик протоколов процесса В. С. Рожицын указывает: «Текст смертного приговора в том виде, в каком он дошел до нас, вызывает недоумение: в нем отсутствует важнейшее — причины осуждения»[1]. В сноске тот же автор пишет: «Этот документ дошел до исследователей явно в неполном виде: перечень восьми положений, послуживших формальным основанием для осуждения и казни Джордано Бруно, в нем отсутствует, хотя по смыслу он должен находиться перед словами „эти положения“. Есть основания думать, что это место впоследствии было умышленно изъято»[2].

Важнейшим источником, отчасти проливающим свет на официальное обвинение, является письмо некоего Каспара Шоппе, немца, обращенного из лютеранства в католицизм и делавшего ученую карьеру при покровительстве папы Климента VIII, своему бывшему учителю проф. Риттерсхузену. В данном письме, в частности, содержится следующий перечень обвинений, которые были зачитаны Бруно перед казнью: «Учит он ужасным, совершенно нелепейшим вещам; например: миры бесконечны, душа странствует из тела в тело и даже из одного мира в другой; одна душа может образовать два тела; магия хороша и дозволена; Дух Святой не что иное, как душа мира, и это разумел Моисей, говоря, что Дух согревал воды; мир существует вечно; Моисей совершал чудеса с помощью магии, в коей больше преуспел, чем прочие египтяне; он выдумал свои законы; Святое Писание — вздор; дьявол будет спасен; только евреи ведут свое начало от Адама и Евы, прочие же от тех двоих, кого Бог создал накануне; Христос не Бог, но был он выдающимся магом, обольщал людей, за что по заслугам повешен, а не распят; пророки и апостолы были людьми, магами и много их повешено. Одним словом, конца не будет, если перечислять все то чудовищное, что утверждал он и в книгах и устно. Чтобы сказать кратко — все, что ни утверждалось когда-либо философами, языческими или нашими, древними и новейшими еретиками, он выдвинул»[3].

Данный текст, равно как и сведения, содержащиеся в протоколах допросов Венецианской инквизиции стали отправной

точкой в многочисленных интерпретациях конфликта мыслителя с Католической Церковью.

Привычная для отечественной гуманитарной культуры позиция, сформированная в советское время, считает Бруно глашатаем и непосредственным участником научной революции XVI–XVII вв., пострадавшим от Церкви, препятствовавшей распространению новых знаний.

В марксистской историографии образ Джордано Бруно был вынесен на знамя борьбы науки и религии. Для советской антирелигиозной пропаганды важно было сделать из Бруно мученика науки, пострадавшего от рук церковных изуверов. В предисловии к публикации протоколов инквизиционного процесса, их редакторы Лазаревич и Шейнман пишут следующее: «<Сочинения Бруно> занимают выдающееся место в истории материализма и атеизма, в критике церковно-феодальной идеологии»[4]. «Натурфилософия Бруно подрывала самые основы религиозного мировоззрения, производила ошеломляющее впечатление на фанатичных, косных и невежественных приверженцев средневековых традиций, на „ученых“ богословов — ревнителей христианского „благочестия“»[5]. И последний пассаж: «Советская наука, разоблачая идеалистическую фальсификацию творчества Джордано Бруно, впервые раскрывает подлинный облик великого итальянского мыслителя-материалиста и воинствующего атеиста, непримиримого борца против церкви и религиозного мракобесия»[6].

Конфликт этот в интерпретации советских ученых выглядел следующим образом: Джордано Бруно преследовался и, в конечном итоге, был казнен за распространение учения о бесконечности вселенной и множественности миров, т. е. за проповедь коперниканства. Однако данный тезис не может быть подкреплен сведениями, содержащимися в источниках. В процитированном выше письме Шоппе учение «о бесконечности вселенной и мирах» указывается среди других, как думается, более важных обвинений, связанных с католическим вероучением.

Что же касается протоколов процесса, то и в них не содержится мало-мальски очевидного интереса инквизиторов к космологическим идеям Бруно. Так, отвечая на вопрос о содержании своей книги «Пир на пепле», Бруно говорит следующее: «Я написал книгу под названием:

„Пир на пепле“. Она делится на пять диалогов, трактующих о движении Земли. <…> Возможно, в этой книге заключается какое-либо заблуждение, но сейчас не могу припомнить в точности, какое именно. <…>

Спрошенный: — Восхвалял ли какого-либо еретика или еретических государей, поскольку прожил так много времени в их обществе? За что именно восхвалял и с какими намерениями?

Ответил: — Я восхвалял многих еретиков, как и еретических государей. Но восхвалял не за то, что они — еретики, а исключительно за добродетель, которая была им свойственна»[7]. Судя по тому, что вслед за сообщением о движении Земли был задан вопрос о связях Бруно с правителями-еретиками, данное учение инквизиторов, скорее всего, не заинтересовало.

Кроме того, в своих комментариях к протоколам В. С. Рожицын допускает некоторые неточности, которые можно было бы назвать тенденциозными. К примеру, высказывание Бруно: «Я провозглашаю существование бесчисленных отдельных миров, подобных миру этой Земли. Вместе с Пифагором я считаю ее светилом, подобным Луне, другим планетам, другим звездам, число которых бесконечно»[8], Рожицын комментирует следующим образом: «Философия Пифагора, или пифагорейская, в устах Джордано Бруно означает то же самое, что коперниканское учение. Церковь осудила и внесла в список запрещенных книг сочинения Коперника как пифагорейские»[9].

В этом комментарии есть два необоснованных тезиса. Во-первых, пифагорейское учение в том виде, в каком оно было распространено в эпоху Возрождения, не совпадает с коперниканством в существенных деталях. В первую очередь, сам Коперник не разделял учения о бесконечности вселенной и, следовательно, о множественности миров. Это убедительно показывает историк науки А. Койре в своей знаменитой работе «От замкнутого мира к бесконечной вселенной»: «Хотя вселенная, какой ее рисует теория Коперника, и не является больше вполне иерархизированной структурой (в какой-то степени она таковой все-таки остается, если помнить, что в ней признаются два полюса совершенства — Солнце и сфера неподвижных звезд, между которыми размещаются планеты), она, тем не менее, является структурой упорядоченной. Более того, она остается конечной»[10]. Далее он пишет: «Мы должны согласиться с очевидным: мир Коперника конечен.

Помимо прочего, представляется вполне психологически оправданным то, что человек, сделавший первый шаг — отвергнувший движение сферы неподвижных звезд — колеблется перед тем, как сделать шаг второй — растворить ее в безграничном пространстве. Сделать то, что сделал Коперник — признать Землю движущейся, а протяженность мира безмерной (immensum) — вполне достаточно для одного человека. Требовать от него, чтобы он признал ее еще и бесконечной, — не означает ли требовать от него слишком многого?»[11]. В этой фразе Койре полемизирует с теми, кто пытался примыслить к учению Коперника воззрения, не содержащиеся в его теоретическом наследии. Очевидно, что это замечание Койре можно отнести и к позиции Рожицына.

Второй тезис советского исследователя является намеренным недоведением до читателя факта, что Католическая Церковь внесла сочинение Коперника «Об обращении небесных сфер» в Индекс запрещенных книг только в 1616 году, т. е. через 16 лет после казни Бруно, и то, с оговоркой «до исправления».

Пытаясь сделать из Бруно материалиста и атеиста, борца с «религиозным мракобесием», Рожицын и многие другие места из допросов комментирует подобным образом.

Этой же точки зрения придерживается и А. Х. Горфункель, подготовивший русский перевод «Краткого изложения следственного дела Джордано Бруно». В предисловии к публикации он пишет: «Католические историки утверждают, что на процессе Бруно речь шла не о научных и философских вопросах, не о бесконечности и вечности вселенной, а о вопросах богословия и религии; что его судили не как мыслителя, а как беглого монаха и отступника от веры. <…> Действительно, в „Кратком изложении“ содержится немало обвинений Бруно в богохульстве, кощунстве, выступлениях против духовенства, папы, монахов, церковных имуществ, поклонения святым, почитания икон, реликвий и т. д. и т. п. Но дело решает не арифметический подсчет. Важным является то, что обвинения, касающиеся философских и научных вопросов, занимают значительное место в „Кратком изложении“. Бруно допрашивали и относительно его взглядов на вечность мира, и о бесконечности вселенной, и о множественности миров. Только по этим вопросам от него требовали письменных объяснений. В заключительной части процесса инквизиторы рассматривают

сочинения Бруно, спорят с ним, требуют от него новых и новых объяснений — речь опять-таки идет о вопросах философии Бруно»[12].

Из советских научных исследований эта позиция перекочевала в популярную литературу и школьные учебники. Так, автор биографии Бруно в серии «ЖЗЛ» А. Э. Штекли[13] описывает жизнь Бруно как мученика науки. Точно так же изображен Бруно в советском художественном фильме «Костер бессмертия» (1955) режиссера А. А. Народницкого. Таким путем удалось добиться того, что данная точка зрения вошла в массовую культуру и стала настолько общепринятой, что имя Джордано Бруно и по сей день возглавляет шот-листы «ученых, пострадавших от инквизиции».

Эта интерпретация была главной, но, однако, не единственной. В отечественной науке существовали и иные изъяснения этого конфликта, в частности, Алексей Федорович Лосев усматривает в нем философскую составляющую, связанную с противостоянием «безличностного неоплатонизма»[14] и церковного монотеизма. «Бруно создал одну из самых законченных и непротиворечивых, одну из самых глубоких и интересных форм пантеизма в Италии XVI в. <…> Всегда слишком раздували представление о Бруно как о предшественнике новоевропейского естествознания. Правда, страшный конец его жизни, а именно сожжение на костре, всегда заставлял всех сторонников научного прогресса преклоняться перед силой духа великого пантеиста и благоговейно склонять голову перед его стойкостью в борьбе против отживших средневековых идеалов. Но такое преклонение и благоговение, как бы они ни были у нас сильны, не должны заслонять перед нами подлинной картины замечательного мировоззрения Бруно. А мировоззрение это сводилось к последовательному и с неумолимой логикой проводившемуся опять-таки все тому же возрожденческому неоплатонизму, на сей раз вполне лишенному всяких черт бытийного персонализма и, в частности, монотеизма»[15].

Конкретизируя эту мысль, Лосев указывает, что неоплатонизм Бруно отличался от аналогичных систем Николая Кузанского, Фичино, Пико и иных мыслителей Возрождения, которых, как известно за эти воззрения не преследовали. «Но в таком случае историк должен ясно ответить на вопрос: за что же, в конце концов, сожгли Джордано Бруно? Очевидно, вовсе не за неоплатонизм и вовсе не за гелиоцентризм. Ведь

не сожгли же ни Коперника, ни Кеплера, ни Галилея. Бруно сожгли за безличностный неоплатонизм, а не за неоплатонизм вообще, за борьбу с монотеизмом, за антихристианство, не говоря уже об антицерковности. <…> Бруно не нуждался ни в каком творце мира, как не нуждались в нем и античные неоплатоники. Но ведь античные неоплатоники были язычники. И вот за свой языческий неоплатонизм Бруно и пострадал. <…> Джордано Бруно <…> был антихристианским неоплатоником и антицерковником в последней глубине своего духа и совести[16].

В своем очерке о Бруно в «Эстетике Возрождения» Лосев подчеркивает связь мыслителя с естественнонаучными тенденциями своего времени, однако, с его точки зрения, «подобного рода подача взглядов Бруно представляет собою лишь результат весьма искусственного раздувания одних сторон учения Бруно и отстранения других его сторон, гораздо более ярких[17]. «Будучи пантеистом и диалектиком неоплатонического типа, он, конечно, имел мало общего с этой точной наукой»[18]. В конце очерка о Бруно Лосев цитирует Виндельбанда, который утверждает, что тексты Бруно поражают современного читателя «ребяческой ненаучностью»[19]. Заметим, что В. Виндельбанд это написал в своей «Истории новой философии» в 1878 году.

В анализ конфликта Ноланца с Католической Церковью вносит свой вклад и русский философ и историк эпохи Серебряного века Лев Платонович Карсавин. В монографии «Джордано Бруно» (1923, Берлин) он интерпретирует этот конфликт через призму уникальных особенностей ренессансного мировоззрения, выразителем которого par excellence был Бруно. Карсавин считает, что Джордано «индивидуально-своеобразно и в своеобразии своем неповторимо и абсолютно-ценно выражает всю эпоху, развертывая единство ее потенций»[20]. Карсавин подчеркивает философскую зависимость Бруно от системы Николая Кузанского, даже именует его «популяризатором», «посредником»[21]. Однако блестящий стиль диалогов Ноланца, доступность его идей широкому кругу читателей и слушателей и, наконец, его судьба не могли не оказать влияния на «тех, в среде которых росли истинные философы»[22].

Роль Бруно как центральной личности Ренессанса оборачивается трагедией этой эпохи, суть которой Карсавин выражает следующим

образом: «Эпоха Ренессанса, как и личность и система Бруно, — трагедия индивидуализма, не золотой век. Она — время не расцвета, а начинающегося мельчания сил; и сила ее не что иное, как безмерная мощь еще не оторвавшегося от средневекового единства с Божеством духа, всеединого в своем истоке, мельчающего в своих обнаружениях»[23]. И далее: «Проблема дальнейших эпох заключалась не в повороте назад к схоластике и Средневековью, а в утверждении индивидуальности «новой» философии и мирской науки. И в этом утверждении, в принципе его, мыслимом и сущем в комплицитности и нерасторжимом единстве с Божеством, абсолютно-историческое значение Ренессанса, как в односторонности утверждения и отрыве от Божества — его трагедия, неизбежно завершающаяся саморазложением и гибелью. Абсолютная правда и необходимость могучего связью с Божеством устремления в себя и мир, их взаимоутверждения и взаимоотрицания в разумности, превозмогаемой Богобытием, — такова поставленная, но не выполненная Возрождением задача»[24].

Итак, отрыв от Бога, уход в индивидуализм, и сопряженное с этим уходом мельчание, растрата сил, поиск всеединства и в то же время отрыв от него, — вот в чем суть трагедии Бруно как репрезентативной личности Ренессанса в понимании Л. П. Карсавина.

Тем не менее, его анализ конфликта Ноланца с Католической Церковью не ограничивается только подобными широкими обобщениями. Так, Карсавин усматривает в нем философскую составляющую, связанную с противостоянием ренессансного неоплатонизма и старого схоластического аристотелизма. «Ее исходные моменты, пишет Карсавин, не в критике религиозных догм, не в нападках на пресуществление или непорочное зачатие, в чем обвиняла потом Бруно инквизиция. Ближе к истокам ноланской философии приводит разгорающаяся в нем ненависть к Аристотелю, „палачу других божественных философий“»[25].

Не остается без внимания Карсавина и личный, психологический момент данного противостояния. Проведя семь лет в застенках инквизиции, Бруно укоренился в мысли о невиновности. Именно этим можно объяснить его упорство в отстаивании своей правоты и неизменные отказы на предложения инквизиторов об отречении. Его гонители до последнего надеялись, что «он уступит еще, может быть,

согласится смягчить свою участь и не станет вынуждать инквизицию на выполнение угрозы и сожжение его живым? Бруно не колеблется... Неизбежное должно совершиться»[26].

Еще один аспект конфликта подробно изложен в книге английской исследовательницы эпохи Ренессанса Френсис А. Йейтс «Джордано Бруно и герметическая традиция». Здесь процесс над Бруно представлен как противодействие Церкви герметизму и магии. «Философия Бруно, в сущности, герметическая <…> он был герметическим магом самого радикального типа, с магико-религиозной миссией, символом которой была система Коперника»[27].

Как известно, герметизм восходит к корпусу трактатов, появившихся во II–III вв. н. э. и приписанных египетскому богу Тоту, которого греки отождествили с Гермесом, истолкователем воли богов. «Под именем Гермеса Трисмегиста возникла обширная литература на греческом языке, имевшая предметом астрологию и оккультные науки, тайные свойства растений и минералов и основанную на этих свойствах симпатическую магию, изготовление талисманов для привлечения энергии звезд и т. п. Наряду с циркулировавшими под именем Гермеса трактатами и практическими рецептами астральной магии, возникла и философская литература, связанная с тем же чтимым именем. Неизвестно, когда именно герметический антураж начали использовать для философии, но „Асклепий“ (“Asclepius”) и Герметический свод (Corpus Hermeticum), важнейшие из дошедших до нас герметических философских текстов, вероятно, относятся к периоду между 100 и 300 годами нашей эры»[28]. «Возвратное движение Ренессанса, <…> то есть возвращение к чистому золотому веку магии, было основано на принципиальной ошибке в датировке. Сочинения, которые вдохновляли ренессансного мага и которым он приписывал седую древность, на самом деле были написаны во II–III веках нашей эры. Ренессансный маг думал, что возвращается к египетской мудрости, бывшей будто бы немногим младше мудрости еврейских патриархов и пророков и намного старше Платона и других философов античной Греции, каждый из которых, по твердому убеждению ренессансного мага, испил от этого священного источника. А на самом деле он возвращался к языческому фону раннего христианства, к религии космоса, впитавшей магические и ориентальные влияния, к гностической версии греческой философии,

к прибежищу усталых язычников, искавших на экзистенциальные вопросы таких ответов, которые бы отличались от предложенных их современниками, ранними христианами»[29].

Сторонником этой «древней» мудрости был и Джордано Бруно. В письме «к самому выдающемуся вице-канцлеру Оксфордского Университета и его прославленным ученым и наставникам» Бруно именует себя профессором «самой чистой и безвредной магии»[30]. Йейтс подробно анализирует процесс знакомства Бруно с герметической традицией и эволюцию данных идей в его творчестве. По мысли исследовательницы, на примере Бруно мы имеем «антихристианскую интерпретацию герметизма»[31]. Именно для этих — религиозных — целей Бруно воспринял учение Коперника. Йейтс пишет: «Бруно притязает на роль пророка и вождя нового движения на том основании, что он совершил восхождение сквозь сферы. Он считает, что раз открытие Коперника уничтожило сферы, к которым прежде считались прикрепленными звезды, то прорваны те оболочки, по которым герметический гностик восходил и нисходил сквозь сферы, как это описано в „Поймандре“ *(первом трактате Герметического корпуса — В. С.)*, когда маг „пронесся сквозь сооружения сфер, прорвал их пелены“. Бруно совершил гностическое восхождение, обрел герметический опыт и поэтому стал божественным, в него вошли Силы»[32].

Инквизиционный процесс в изложении Йейтс выглядит следующим образом: «Невозможно верить в миф, будто Бруно преследовали как философа и сожгли за его смелые идеи о бесчисленных мирах или о движении Земли. <…> С головой погруженный в герметизм, Бруно не мог и помыслить о философии природы, о числе, о геометрии, о чертеже, чтобы не ввести туда какой-нибудь божественный смысл. Поэтому он меньше кого бы то ни было годится в представители философии, порвавшей с божеством.

Поэтому Церковь, включая философские пункты в осуждение ересей Бруно, действовала, нисколько не выходя за пределы своих полномочий. Философские пункты были неотделимы от его ересей»[33].

Приведенные в статьи четыре интерпретации конфликта Джордано Бруно с Католической церковью вполне убедительно укладываются в следующую схему: Лосев, Карсавин и Йейтс говорят о религиозно-философском конфликте Ноланца с католицизмом, тогда как

советские исследователи Рожицин, Горфункель и др. усматривают здесь конфликт науки и религии. Очевидно, что последняя интерпретация является идеологически обусловленной эпохой советского атеизма, а потому в основных своих положениях должна быть признана ложной.

Библиография

1. Джордано Бруно и инквизиция (К 350-летию со дня сожжения Джордано Бруно римской инквизицией): Протоколы процесса Джордано Бруно в венецианской инквизиции. Документы о выдаче Джордано Бруно римской инквизиции и о его сожжении. — Перевод и комментарии В. С. Рожицына // Вопросы истории религии и атеизма. — М.: Изд-во Академии наук, 1950. С. 325–419.
2. Джордано Бруно перед судом инквизиции (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно). Публикация, перевод, вступительная статья и комментарии А. Х. Горфункеля // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. VI. — М.: Изд-во Академии наук, 1958. С. 349–416.
3. *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 528 с.
4. *Карсавин Л. П.* Джордано Бруно. — СПб.: Наука, 2016. — 272 с.
5. *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной. — М.: Логос, 2001. — 288 с.
6. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1978. — 623 с.
7. *Штекли А. Э.* Джордано Бруно. — М.: Молодая гвардия, 1964. — 384 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Джордано Бруно и инквизиция (К 350-летию со дня сожжения Джордано Бруно римской инквизицией): Протоколы процесса Джордано Бруно в венецианской инквизиции. Документы о выдаче Джордано Бруно римской инквизиции и о его сожжении. — Перевод и комментарии В. С. Рожицына // Вопросы истории религии и атеизма. — М.: Изд-во Академии наук, 1950. С. 367.
2. Там же.
3. Цит. по: *Карсавин Л. П.* Джордано Бруно. — СПб.: Наука, 2016. С. 118–119.
4. Джордано Бруно и инквизиция (К 350-летию со дня сожжения Джордано Бруно римской инквизицией): Протоколы процесса Джордано Бруно в венецианской инквизиции. Документы о выдаче Джордано Бруно римской инквизиции и о его сожжении. — Перевод и комментарии В. С. Рожицына // Вопросы истории религии и атеизма. — М.: Изд-во Академии наук, 1950. С. 327.
5. Там же. С. 328.

6. Там же. С. 330.
7. Там же.
8. Там же. С. 343.
9. Там же. С. 396.
10. *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной. — М.: Логос, 2001. С. 22–23.
11. Там же. С. 25–26.
12. Джордано Бруно перед судом инквизиции (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно). Публикация, перевод, вступительная статья и комментарии А. Х. Горфункеля // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. VI. — М.: Изд-во Академии наук, 1958. С. 356.
13. *Штекли А. Э.* Джордано Бруно. М.: Молодая гвардия, 1964. — 384 с.: ил. — (Жизнь замечательных людей, вып. 395).
14. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1978. С. 471.
15. Там же. С. 467–468.
16. Там же. С. 470–471.
17. Там же. С. 469.
18. Там же. С. 471.
19. Там же. С. 479.
20. *Карсавин Л. П.* Джордано Бруно. — СПб.: Наука, 2016. С. 258.
21. Там же. С. 243.
22. Там же.
23. Там же. С. 261–262.
24. Там же. С. 262.
25. Там же. С. 55.
26. Там же. С. 114.
27. *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 158.
28. Там же. С. 10.
29. Там же. С. 9–10.
30. Цит. по: *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 187.
31. *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 178.
32. Там же. С. 215.
33. Там же. С. 311–312.

Религиозная философия

УДК: 141.319.8

Михаил Евгеньевич Бодров

Биокосмизм: антропологическая модель идеального человека

Аннотация: В статье излагаются антропологические идеи биокосмизма, одного из оригинальных направлений анархизма (20-е годы XX века), впитавшего в себя элементы учений Н. Ф. Федорова (иммортализм и интерпланетаризм) и Ф. Ницше (сверхчеловек). Биокосмисты фокусируются на биологическом «освобождении» (бессмертие), тогда как классические анархисты стремятся к политическому и социальному освобождению; биокосмизм игнорирует христианский аспект учения Н. Ф. Федорова и делает упор на научном подходе. Биокосмический идеал человека — это

активный, творческий, бессмертный цивилизатор, глобально преобразующий окружающий мир. Идеи биокосмизма не имели научного обоснования. Деятельность представителей биокосмизма носила декларационно-эпатажный характер. Биокосмизм оказался незамеченным современниками, однако в XXI веке анархо-космическая идеология может обрести новую жизнь в свете новых научных открытий.
Ключевые слова: биокосмизм, трансгуманизм, космизм, анархизм, идеальный человек, сверхчеловек, бестиализм, иммортализм
Сведения об авторе: Бодров Михаил Евгеньевич, магистр юриспруденции, Референт государственной гражданской службы Российской Федерации 1 класса, Старший государственный налоговый инспектор Межрайонной ИФНС России № 20 по Нижегородской области (Россия, г. Нижний Новгород), соискатель кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина. Электронная почта: *mebodrov@mail.ru*

Bodrov Mikhail Evgenievich

Biocosmism: an Anthropological Model of the Ideal Man

Abstract: The article presents the anthropological ideas of one of the original trends of anarchism — biocosmism (20s of the 20th century), which absorbed the elements of the teachings of N. F. Fedorov (immortalism and interplanetaryism) and F. Nietzsche (superman). Biocosmists focus on biological "liberation" (immortality), while classical anarchists strive for political and social liberation; biocosmism ignores the Christian aspect of N. F. Fedorov's teachings and emphasizes a scientific approach. The biocosmic ideal of man is an active, creative, and immortal civilizer who transforms the world on a global scale. The

ideas of biocosmism lacked scientific justification. The activities of biocosmists were characterized by a declarative and provocative approach. Biocosmism went unnoticed by its contemporaries, but in the 21st century, the anarcho-cosmic ideology may find a new life in light of new scientific discoveries.
Key words: biocosmism, transhumanism, cosmism, anarchism, ideal man, superman, bestialism, immoralism
About the author: Bodrov Mikhail Evgenievich, Master of Law, Referent of the State Civil Service of the Russian Federation of the 1st Class, Senior State Tax Inspector of the Interdistrict Federal Tax Service of Russia No. 20 in the Nizhny Novgorod Region (Russia, Nizhny Novgorod), Applicant of the Department of Philosophy and Theology of Minin University. E-mail: *mebodrov@mail.ru*

Вступление

Биокосмизм представляет из себя неординарное явление в русской философии, возникшее в 20-е годы XX века на пересечении идей анархизма и космизма. Устремляя свой взгляд в будущее, биокосмисты дерзновенно мечтали о радикальном преобразовании человеческого существования и окружающего мира посредством науки и технологий. Это движение осталось незамеченным современниками, однако идеи, внедренные биокосмистами в общественный дискурс, продолжают оставаться актуальными для современной философской мысли.

Историко-философские предпосылки антропологического концепта «Идеальный человек»

С древнейших времен центральной проблемой философской рефлексии остается феномен смерти. В канве материалистического подхода смерть означает бесповоротную гибель человека, сопровождающуюся утратой его собственного «Я». В рамках иных концептов, предполагающих существование нематериального «Я», заключенного в физическую

оболочку, сформировалось немало альтернативных религиозно-философских доктрин. В ключе проблематики триады «душа — тело — человек» материальная (физическая) телесность является безусловным элементом текущего бытия человека: «быть индивидом, быть живым и быть воспринимающим — одно и то же»[1]. Отрыв от телесности (физическая смерть) влечет за собой утрату наработанных за годы жизни атрибутов бытия — семьи, социального статуса, накопленных материальных богатств. Смерть также сулит опасность утраты самосознания, отключения самоидентичности, то есть переход в не ограниченное во времени состояние, равнозначное обмороку или сну без сновидений. Физическая немощь человеческого организма, непрестанная борьба за выживание с себе подобными, противостояние с природой, а также иные факторы бытия, сопровождаемые риском гибели, провоцировали бесконечный философский поиск решения, позволившего бы усовершенствовать онтологическое бытие человека. Концепции посмертного состояния, описываемые адептами различных религиозных культур, зачастую содержат некие нравственные требования к жизненному пути человека, а также предполагают определенный дискомфорт для тех умерших, кто не соответствовал при жизни установленным правилам спасения. Поэтому на потаенных задворках человеческого сознания всегда тлел огонек мечты о личном, телесно-физическом бессмертии.

Бессмертие не являлось самоцелью, но оно было главным атрибутом идеального существования человеческой личности. Помимо бессмертия, идеальный человек должен был обладать исключительными интеллектуально-физическими способностями, желательно сверхъестественными, и, разумеется, вечной молодостью (или фиксация физических возможностей на уровне наиболее продуктивного возраста). Богиня Эос, персонаж древнегреческой мифологии, выпросила у Зевса бессмертие для своего возлюбленного, земного юноши по имени Титон, но забыла попросить для него также и вечную молодость. Титон стал бессмертным, но годы шли, и он сморщился от старости до такой степени, что превратился в насекомое. Джонатан Свифт в своем сатирико-философском произведении о странствиях Гулливера описывает остров Лаггнегг, населенный «струльдбругами» — бессмертными стариками, слабыми, больными, выжившими из ума. Свифт показывает, что бессмертие без вечной молодости является злом.

В ключе христианской антропологии достижение бессмертия предполагалось через слияние с Богом, Который «единый имеющий бессмертие» (1 Тим., 6:16). Человек, сотворенный Богом для вечной жизни, оступился и избрал тем самым путь греха и смерти. Иисус Христос же мученической Своей Смертию и Воскресением вернул человечеству жизнь вечную, но этот дар не безусловен. В своем физическом теле человек должен сначала умереть, обратиться в прах, чтобы затем по милости Бога воскреснуть в преображенном (нетленном) теле. В христианском мироощущении поиск физического бессмертия являлся признаком отступничества от Божьей воли, от установленного Богом пути спасения. Слова апостола Павла «Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Фил., 1:21) прямо указывают, что для христианина смерть является не бедствием, а благом.

Образ человека, стяжавшего бессмертие в сущем, физическом теле, воспринимался в европейской культуре негативно, и на этом фоне появились литературно-художественные сюжеты об отрицательных бессмертных персонажах — Агасфере, Тангейзере, команде корабля «Летучий Голландец». Бессмертием наделены антигерои средневекового европейского фольклора — вампиры, колдуны-чернокнижники, проклятые за свои злодейства горожане, купцы, вельможи. В то же время под покровительством владетельных особ, в окружении чадящих печей и бурлящих реторт, алхимики пытались сотворить так называемый «философский камень» (волшебное снадобье, обращающее обычные металлы в драгоценные, а также дарующее мудрость и вечную персональную жизнь). По легендам, некоторым мудрецам и знатокам тайных наук все-таки удалось получить вожделенный рецепт (граф Сен-Жермен, Николя Фламель), но счастливцы скрылись от людского внимания и, возможно, по сей день проживают свои бессмертные годы инкогнито.

Таким образом, в контексте настоящего исследования категория «Идеальный человек» представляет из себя антропологическую модель, исключительные биологические характеристики которой рассматриваются в контексте различных философских концепций.

Научно-техническое развитие и его влияние на отечественную религиозно-философскую мысль

В XIX веке мир переживал эпоху невероятных научно-технических открытий, которые вызывали в обществе волну неугасимой веры в «непрерывный прогресс». В промышленности стремительными темпами внедрялись революционные технологии, а в науке совершались прорывы во всех областях знания — геологии и химии, биологии и медицине. Публика была впечатлена произведениями Жюля Верна и Герберта Уэллса, описывающими удивительные изобретения, а также упивалась эзотерическими пособиями по астрологии, хиромантии, гаданию (например, в Москве в 1884 году была издана книга «Книга таинственных и сокровенных сил природы, на основании которых можно прорицать и предсказывать судьбу, характер, инстинкты и будущность каждого человека как при его рождении, так и во все время остальной его жизни»). Кто-то даже верил, что достижения науки со временем позволят человеку управлять силами потустороннего мира (даже в начале XX века Т. Эдисон предполагал создать специальный аппарат для общения с умершими[2]).

Все это преображало представления о возможностях человека и о его роли в окружающем мире. Научно-технические достижения вызывали эйфорию: человечество верило, что наука способна решить все социальные, климатические, медицинские и иные проблемы человечества. В обществе воцарился оптимизм, а бесконечный информационный поток, рапортующий о все новых и новых достижениях науки и техники, поддерживал уверенность, что будущее грядет светлым и полным возможностей (оно уже наступает, вот-вот!), а бедность, болезни и прочие изъяны человеческого бытия исчезнут как атавизмы прошлого.

Мысль о межпланетных полетах еще в античные времена волновала общественность (Антоний Диоген и Лукиан Самосатский во II веке н. э. описывали путешествия на Луну). В XVII веке Иоганн Кеплер, Фрэнсис Годвин и Сирано де Бержерак описывают лунные странствия. В XVIII веке приобретает популярность серия рассказов

о бароне Мюнхгаузене, чьи абсурдные визиты на Луну во многом напоминают сюжеты Лукиана Самосатского. Тему межпланетной дипломатии не обошел стороной и знаменитый Вольтер. К концу XIX века были изданы уже десятки фантастических произведений по мотивам космических приключений.

Новейшие научные достижения, особенно в области астрономии и физики, интерпретировались подчас своеобразно: многие радикальные мыслители ставили под сомнение традиционные религиозные представления о происхождении мира и законах мироздания. Ключевые аспекты христианства подвергались резкой критике, в том числе и чудо Воскресения Христа. Европейская философская мысль, подточенная атеистическим червем предыдущих столетий, все дальше и дальше отходит от христианского контекста в сторону секулярного гуманизма, материализма или оккультизма.

Общеевропейский антирелигиозный шторм не обошел стороной русскую философскую и социально-политическую мысль. Некоторые общественные силы, зараженные духом «вольтерьянства», мечтали о ниспровержении традиционных религиозных культов, препятствующих, по их мнению, дальнейшему научному и социальному прогрессу. Пытливая человеческая мысль находилась в бесконечном смятенном поиске идеальной модели существования общества, породив ряд утопических концепций. Однако проблематика образа идеального человека вкупе с подспудной мечтой о личном бессмертии не исчезали из философского дискурса: человеческое естество продолжало жаждать вечного биологического существования.

Представители различных философских направлений, развивавшихся на фоне пошатнувшегося авторитета традиционных христианских конфессий, с разных позиций рассматривали вопрос о бесконечной жизни. Так, литературный критик, религиозный декадент и материалист В. Г. Белинский (1811–1848) не видел в бессмертии никакого смысла: он полагал, что быстротечность жизни и хрупкость человеческого существа способствует четкому целеполаганию и дисциплине. Вероятно, на подобную позицию Белинского повлияла его собственная жизненная драма — тяжелая болезнь (туберкулез), завершившаяся ранней смертью в 47 лет. Идеи «смертнического материализма»[3], находившегося в русле взглядов «вульгарных материалистов»

Л. Бюхнера, К. Фохта и Я. Молешотта, разделяли также представители утопического социализма А. И. Герцен (1812–1870), Н. Г. Чернышевский (1828–1889) и Д. И. Писарев (1840–1868). Они призывали прожить яркую и насыщенную жизнь во благо общества, но при этом покориться неизбежной смерти. Писарев отмечает, что такую дорогу обыкновенно выбирают сильные люди, способные взглянуть в лицо действительности, как бы ни была она мрачна. Детальное изучение наследия Герцена привело исследователя-иммортолога И. В. Вишева к выводу, что отрицание бессмертия со стороны Герцена не было принципиальным, а исходило, вероятно, из трезвой оценки уровня научного познания, который на тот момент не имел никаких предпосылок для осуществления идеи о вечной жизни человеческого организма[4].

Следует отметить, что антропологический пессимизм «смертнических материалистов» сочетался с оптимистическими взглядами на социальный строй будущего, а человеческое существование рассматривалось преимущественно в контексте социума. Счастье отдельного человека мыслилось как проживание в идеальном, гармоничном, развитом обществе, лишенном всяческих элементов принуждения и насилия. Человек, в свою очередь, рассматривается с позиции социального детерминизма. В представлении утопических социалистов, человек будущего — это высоконравственный человек, волевой, готовый к личному совершенствованию, нацеленный на труд и самопожертвование во имя общества. Будучи элементом могущественного социума, человек будущего не нуждается в каких-либо индивидуальных сверхспособностях. Подобный собирательный образ (архетип «Новый человек») представляет из себя этическую категорию, феномен духовной культуры, который получил широко широкое распространение в отечественной литературе дореволюционного и советского периода.

«Вульгарный материализм» (ярчайшие представители которого по роду своих занятий были медиками) рассматривал органическую жизнь как случайную комбинацию атомов, приобретшую черты самоорганизующейся, целеустремленной системы, и поэтому эволюционирующую. Исходя из этой позиции, человек — это биологический механизм, более сложный чем паровая машина, но действующий приблизительно по тому же принципу. По данной логике, если по всем правилам науки (пока не открытым, но все впереди) сцепить между

собой определенное количество атомов, то можно самостоятельно собрать живого человека. Если нужным образом сшить между собой части различных человеческих тел, то можно создать новое существо. Нужно только спровоцировать толчок, который тронет с места маятник новой человеческой жизни. О чудодейственной «воскресительной мази» упоминали литературные персонажи Панург и Дон-Кихот, но рецепт ее не был создан. Поиск источника жизненного импульса отражен также в романе британской писательницы Марии Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей» (1818).

Учеными проводились самые циничные эксперименты, но проблему зарождения жизни и оживления умершей материи решить не удалось. Но, так или иначе, идея о возвращении к жизни умерших витала в воздухе, а труды над поиском эликсира бессмертия не прекращались. Художественная литература подогревала интерес к этой области познания, которая ранее считалась сакральной.

Н. Ф. Федоров и «Философия Общего дела»: индивид как соучастник коллективного бессмертия

Развитие отечественной философской антропологии второй половины XIX века было разнонаправленным и не ограничивалось мрачным настроем «смертнических материалистов». Необычным было учение Н. Ф. Федорова, оказавшего значительное влияние на развитие отечественной философской мысли конца XIX — первой трети XX века.

Русский религиозный мыслитель и футуролог Н. Ф. Федоров (1829–1903) был внебрачным сыном небогатого князя П. И. Гагарина. Материальные сложности не позволили ему завершить высшее образование, поэтому Николай Федорович служил простым народным учителем, затем библиотекарем. Он вел аскетичный образ жизни, не стремился к высоким должностям и был чужд сребролюбия. Философская концепция «Общее дело» (такое название получило интеллектуальное детище Н. Ф. Федорова) при жизни автора не получила широкой известности. Тем не менее, особый интерес к идеям Н. Ф. Федорова высказывали Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский и многие другие.

Основополагающей концепцией учения Федорова стала идея одухотворенности окружающего мира. Согласно его взглядам, каждая частица мироздания («живой атом») обладает чувствительностью и способностью к развитию. Эти частицы, каждая из которой обладает определенной долей сознания, могут соединяться друг с другом и порождать сложные организмы, обладающие волей и интеллектом. Похожих взглядов придерживались античные мыслители Фалес и Анаксимандр, а также средневековые философы Джордано Бруно и Барух Спиноза.

Основной задачей учения Н. Ф. Федорова было всеобщее воскрешение и победа над смертью. Философ считал, что человечество, постигая законы природы и совершая великие открытия, непременно должно овладеть высочайшими знаниями, которые позволят победить смерть. Во всем мире воцарится справедливость, а общество, неустанно преображающее мир, будет придерживаться высочайших норм христианской этики. Но остановиться на этом человечество, по мысли Федорова, не вправе: оно имеет моральную обязанность по «всеобщему возвращению жизни», по воскрешению всех предков до последнего человека, включая Иуду Искариота. Всечеловеческое единство и братство («супраморализм») должно включать в себя каждого человека из числа когда-либо живших, без исключения.

Для воскрешения необходимо собрать по атомам весь биологический материал («живые атомы»), из которого ранее состояли умершие люди. При помощи методик восстановления живой материи (которые обязательно будут созданы в будущем), человеческие тела будут вновь материализованы и оживлены. Второй путь воссоединения поколений — через восстановление цепочки рода, когда сын воссоздает (посредством имеющейся в организме наследственной информации) своего отца, а тот, в свою очередь воскрешает своего отца, и так по линии вплоть до первоотца и первоматери. Этот процесс, по мнению Федорова, не противоречит христианству, так как человечество является исполнителем Божественного замысла. В этом русле рассуждения непрерывный научно-технический прогресс является напрямую обусловленным Божественной волей. Важно отметить, что из воскрешаемых человеческих тел должно быть исторгнуто злое начало. Поэтому воскресший преступник неминуемо обратится праведником, злобный

царь Навуходоносор воскреснет добрым тружеником, а восставшие из праха Давид и Голиаф заключат друг друга в братские объятия. Преображенное человечество, торжествуя победу над смертью и воскрешая поколения «отцов» одно за другим, исполняет наконец свой сыновний долг перед предками и стяжает наконец себе бессмертный и вселенский статус бытия. Бессмертным будет каждый, и Федоров с негодованием отвергает «мерзость привилегированного бессмертия»[5]. Бессмертие ознаменует новую эпоху идеального человечества, когда будут построены межзвездные корабли, а воскрешенные люди направятся колонизировать Вселенную. Трудами человеческого братства беспокойный «хаос» окружающего мира будет перестроен в упорядоченный «космос».

Умозрительная конструкция, сооруженная Н. Ф. Федоровым, представляет из себя попытку соединить религиозное начало и естественно-научное мировоззрение.

Русский космизм и его место в отечественной философской мысли

Самобытное философское течение, родоначальником которого был Н. Ф. Федоров, получило название «русский космизм». Следует отметить, что глубокий и многовекторный феномен «русского космизма» охватывает внутренний микрокосм человека в его взаимосвязи с глобальным макрокосмом, а также бытие человека и его отношение к социуму, природе, мирозданию.

Безусловно, идеи русского космизма не являются уникальными для мировой общественной мысли. Как уже описывалось выше, темы бессмертия и межпланетных путешествий нашли отражение во многих литературно-художественных сюжетах, запечатлены в культурных и религиозных традициях, а идеи о «живой материи» (гилозоизм) также издавна циркулировали в общественной мысли. Однако Федоров в своём творчестве расширил мысли своих идейных предшественников до уровня космического понимания окружающего мира. Он создал целостную философскую концепцию, предложив новую интерпретацию христианства, предполагающую достижение имманентного Царства

Божьего при помощи активного воздействия человека на окружающий мир.

По мнению Н. Ф. Федорова, истинная любовь (моральный императив «сыновний долг») проявляется в желании вернуть утраченных родных и сохранить память о прошлом через создание сети «музеев». Этот подход противоречит традиционному пониманию любви как чувства привязанности (подчас иррационального) и заменяется чувством глубокой моральной ответственности перед предками.

Исследователь-антрополог А. П. Желобов отмечает, что осуществление идей «Общего дела» (восстановление прерванной смертью связи между людьми) происходит не во имя человеческой личности, и даже не во имя общественного блага, а «ради принципа», во исполнение «Божьего замысла»[6]. Учение Н. Ф. Федорова даже не пытается отыскать какое-то гуманистическое обоснование своим высшим целям. Антропологический концепт Н. Ф. Федорова антигедонистичен: он выстроен вокруг идеи высшей морали, исходящей от Творца, а человек является разумным, сознательным носителем этой морали и активным исполнителем Божьего замысла.

Автор «Общего дела» верил, что человечество ожидает светлое будущее. Видения святого апостола Иоанна Богослова, изложенные в Откровении и пророчествующие о последних днях человечества перед Вторым пришествием Иисуса Христа, Н. В. Федоров считал лишь предупреждением, а события, предсказанные апостолом, — предотвратимыми. Следует отметить, что подобный прецедент отмечен в Священном Писании. Так, ветхозаветный «малый» пророк Иона возвещал жителям нечестивой Ниневии о скорой гибели, но погрязшие в грехах горожане раскаялись, и Бог отвратил Свой гнев (Иона, 3:10).

«Философия Общего дела» не вписывалось в традиционный сотериологический конструкт христианства[7], но не было осуждено РПЦ в силу ряда причин. Во-первых, труды Федорова долгое время распространялись анонимно, точечной рассылкой влиятельным персонам («лидерам общественного мнения») и, таким образом, не были доступны широкой публике; только в 1906 году свет увидели первые печатные издания философских работ Н. Ф. Федорова. Во-вторых, к началу XX века Российская Империя оказалась окутанной паутиной оккультных учений, мистических практик, магических культов,

спиритических клубов, поэтому учение Н. Ф. Федорова долгое время оставалось незамеченным.

Аантрополого-философские воззрения Н. Ф. Федорова исследователь И. В. Вишев называет «бессмертническим материализмом».

Со временем учение Н. Ф. Федорова приобретало все большую популярность, а его идеи послужили источником вдохновения для ряда мыслителей. Под влиянием «Философии Общего дела» находился русский религиозный мыслитель В. С. Соловьев (1853–1900), который развивал концепцию фантастического бессмертного «андрогина», объединяющего в себе образ Божий и человеческие начала (Адама и Евы). Однако, полагая себя христианином, Соловьев, прокладывал путь к вечной жизни для своего идеального существа «в обход Христа» (по меткому замечанию отечественного исследователя Н. К. Бонецкой[8]). Впрочем, наполненная мистикой философия Соловьева была слишком сложная для обыденного понимания, и, вероятно, поэтому не снискала себе популярности в нашей стране. Однако идея деконструкции гендерной дуальности находит свое продолжение в рамках философии постгуманизма[9].

Исследователь космизма А. Гачева отмечает, что идеи Н. Ф. Федорова «дали плод в литературе — и дореволюционной, и советского времени. В. Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, М. Горький и М. Пришвин, А. Платонов и Б. Пастернак в разной степени и в разные годы подпадали под влияние воскресительных идей мыслителя, его представлений о назначении человека, смысле истории, будущем земли... Федоров оказался удивительно близок эпохе 1920–1930-х гг. с ее пафосом активизма, волей к организации истории, к творчески-преобразовательному действию, с ее идеократической устремленностью... Но если в духовную атмосферу Советской России его идеи входили по преимуществу опосредованно и часто в редуцированном, оскопленном, прокрустовом виде, то русская эмиграция имела возможность воспринимать и осмыслять их целостно-религиозно, вне узких рамок цензуры и партийной идеологии, в пространстве мировоззренческой и творческой свободы»[10].

Анархизм: концепт индивидуальной свободы

Важнейшим атрибутом человека выступает нравственная (духовная) и физическая свобода. Бессмертие, сопряженное с вечным заточением (рабством), воспринималось в мифологии как изощренная пытка. Древнегреческие божества «титаны», проигравшие войну олимпийским богам, были обречены на бесконечные муки в безднах Тартара. Могущественный джинн, способный сотрясать континенты, был рабом медной лампы в течение многих тысяч лет. Простая земная женщина Чанъэ вероломно украла рецепт бессмертия, но вынуждена была коротать свои нескончаемые дни на Луне в облике жабы.

В Российской империи к середине XIX века приобретает популярность анархизм. Освобождение человека от всех форм социального принуждения является главным постулатом этого направления философской мысли.

В тот период времени актуальной проблемой анархического дискурса выступал вопрос о форме общественного устройства, которая позволит реализовать всю полноту индивидуальной свободы человека.

Категории «власть» и «свобода» часто воспринимаются как противоположности: власть ограничивает свободу, свобода же стремится освободиться от ограничений власти. Вместе с тем именно существование принуждения в виде власти позволяет установить определённые рамки и условия, внутри которых возможна реализация свободы каждого индивида. Теоретики анархизма понимали, что без наличия какого-либо регулирующего механизма абсолютная свобода приводит к хаосу и невозможности сосуществования членов общества. Диалектическое взаимодействие понятий «власть» и «свобода» демонстрирует глубокую взаимосвязанность и взаимозависимость этих феноменов, подчёркивая сложность построения гармоничного социального устройства, где оба начала могли бы сосуществовать и поддерживать друг друга.

Внимание апологетов анархизма направлено на государство, закон, собственность, а также иные атрибуты общественного бытия, сопровождающие человека на всем его жизненном пути и ограничивающие его свободу.

Классики отечественного анархизма М. А. Бакунин (1814–1876) и П. А. Кропоткин (1842–1921) ставят перед обществом ряд вопросов о свободе личности и политико-правовом отчуждении человека, критикуют государственное насилие, экономическую эксплуатацию и социальную иерархию.

В отличие от своего единомышленника-анархиста Прудона, признававшего бессмертие души, Бакунин находился на материалистических позициях, иронизировал над библейской историей и заявлял о позитивной роли «вечного мятежника, первого свободного мыслителя и эмансипатора миров» Сатаны[11].

В глазах Бакунина человек — это «двоюродный брат гориллы»[12], который возымел склонность к протесту и, преодолев свою «животность», вступил на путь развития. Религию Бакунин рассматривал как способ манипуляции массами. Любую форму государственности (будь то наследственная монархия или выборная демократия) он считал инструментом принуждения.

Однако Бакунин отмечал, что весь исторический путь, пройденный человечеством, является неизбежным воспитательным этапом его развития. Весь опыт становления человечества Бакунин рассматривал через призму экономических взаимоотношений, в его мировосприятии социальный идеал предстает как самоорганизующееся общество (коммуна), основанное на свободном труде, взаимопомощи, общественном распоряжении средствами производства и беспрепятственном товарообмене. Личность человека и его свобода немыслимы вне общества: индивидуальная свобода человека сопряжена с социальной свободой (проблема соотношения границы свободы человека и свободы других людей). В попытке соединить индивидуализм и коллективизм, М. А. Бакунин вводит понятие «коллективная индивидуальность», подразумевая под этим «народ, взятый в целом»[13].

Бакунин признавал лишь авторитет науки: «Свобода человека состоит единственно в том, чтобы повиноваться законам природы»[14]. Природа, по мнению Бакунина, «рациональна и находится в гармонии с человеческой свободой, мы объявляем все другие власти и авторитеты ложными, самозваными и пагубными»[15].

Кропоткин, подобно Бакунину, видел в государственном аппарате лишь машину для принуждения. Человек, в понимании Кропоткина,

должен освободиться от гнета государства, при этом сохранив взаимодействие с обществом и природой, от которых зависит его физическое существование.

Кропоткин полагал, что в текущих условиях индивид является лишь «сознательным автоматом» и ничтожной «клеточкой» глобального общественного организма. Бакунин, не отрицая изначальный биологический и социальный детерминизм, полагал, что труд, бунтарский дух и развитие мысли приводят к появлению самодетерминированной человеческой личности, которая способна реагировать не только на инстинктивно-животные страсти, но и на «идеальные» (иррациональные) порывы[16].

С точки зрения отечественного исследователя анархизма Г. К. Вельмоги, Бакунин и Кропоткин рассматривали личность как естественную, неповторимую и деятельностную систему, которая имеет исключительную ценность по сравнению с обезличенным и искусственным государственным аппаратом[17].

Антропологический концепт классиков отечественного анархизма очерчен довольно расплывчато и рассматривается преимущественно в контексте взаимодействия с природой и обществом; истинное развитие «человечности» возможно после обретения свободы, которая является высшей ценностью. Следовательно, классический отечественный анархизм выступает как общественно-политическое движение, лишенное мистического содержания, направленное на обретение индивидуальной свободы против основных инструментов насилия и принуждения (государства и религии).

Несомненный интерес представляет творчество анархо-универсалистов братьев Гординых. В произведении Абы и Вольфа Гординых «Страна Анархия» (1919) изображен сказочный мир анархической утопии, в которой не только люди и окружающая среда преображены технологическим путем, но также подчинены неизвестные силы природы. Исследователь анархизма Н. И. Герасимов делает вывод, что воля человека, с точки зрения братьев Гординых, способна воплотить в жизнь самые фантастические замыслы, даже противоречащие естественным законам природы[18]. Однако, на наш взгляд, мироздание «Страны Анархии» имеет не волюнтаристскую, а нравственно-этическую

подоплеку: человек имеет возможность преображать окружающий мир лишь до той поры, пока это не нарушает свободы другого человека.

Биокосмизм: на стыке космизма и анархизма

Значительное влияние федоровские идеи оказали на представителей радикальных движений. Общество первых десятилетий XX века, огрубевшее в годы Первой Мировой войны, было дезориентировано кризисом духовной жизни, стремительно развивавшимися революционными событиями и последующим крахом Российской Империи.

Течение анархистов всегда представляло из себя пестрое разнообразие фракций. Наиболее воинственные группировки российских анархистов (Н. Махно) были истреблены в годы Гражданской войны, но часть анархистов, олицетворявших собой новое, модифицированное бунтарское сознание, пыталась найти себе место в мирной жизни страны Советов. Эти люди, вдохновленные динамикой общественно-политических процессов в России, строили громадные планы по дальнейшему переустройству социума в мировом масштабе, они мечтали о полном освобождении человека («революции духа»).

Часть анархистов направляет свои интеллектуально-творческие усилия на создание идеальной модели общества (утопия братьев Гординых «Страна Анархия», некоторые сюжеты книги Б. Пильняк «Голый год» (1921) и др.). Довольно влиятельная ячейка анархистов (А. А. Карелин, А. А. Солонович) находится в поисках мистического опыта, который позволит человечеству возродить свободу духа. Еще одна группа анархистов (А. Агиенко, П. Иваницкий, А. Ярославский), ориентируясь на достижения науки и техники, создают новую прометеистическую идеологию «биокосмизм», для которой «краеугольным принципом является понятие личности, возрастающей в своей силе и творчестве до утверждения себя в бессмертии и в космосе»[19].

Официально отказавшись от конфронтации с партией большевиков, захвативших власть в стране, биокосмисты заявили о позитивной роли пролетарского государства, способного сконцентрировать ресурсы на достижении глобальных задач[20]. Биокосмисты направили свой агрессивный задор в область пропаганды — они активно проводили

свои идеи через организацию литературно-философских вечеров, сопровождая свои провокационные выступления шумом, криками, скандалами, площадной бранью и громким чтением нецензурных стихов.

Наиболее известным представителем течения биокосмистов был Александр Федорович Агиенко (1889–1937). Выходец из харьковского духовенства, семинарист-недоучка, он проводит свои юные годы в подпольных революционных кружках и скитается по тюрьмам. Агиенко участвует в революционных событиях и становится активным членом анархистского вооруженного формирования «Черная Гвардия». Но также он пишет стихи под псевдонимом «Александр Святогор». После нескольких лет, проведенных на Украине, в борьбе против австро-немецкой оккупации, Агиенко приезжает в Москву, сотрудничает с анархо-универсалистами (братья Аба и Вольф Гордины), затем создает собственный литературный клуб «Креаторий биокосмистов» (1921). Но именно творчество братьев Гординых придало дополнительный импульс эстетическому поиску Агиенко, расширившему творческие границы до космических масштабов.

Агиенко критикует классиков отечественного анархизма («отцов») Бакунина и Кропоткина, которые, по его мнению, мыслили слишком поверхностно, избрав в числе главных врагов индивидуальной свободы государство. В программном документе «Доктрина отцов и анархизм-биокосмизм», составленном Агиенко, заявлено, что главным врагом человечества является не государство, а смерть. Биокосмисты требуют внедрить в повседневную практику человечества «иммортализм», «интерпланетаризм» и воскрешение мертвых («восстановление в той же полноте ушедших в гроба»[21]), а также «право человека на вечное бытие в космосе»[22].

Другим видным представителем биокосмизма был поэт Александр Борисович Ярославский (1896–1930), также студент-недоучка, еще в юности примкнувший к дальневосточным анархистам. Прибыв в Москву в 1922 году, он присоединился к творческому кружку «Креаторий бессмертия». Также Ярославский написал небезынтересный роман-утопию «Аргонавты вселенной» (издан в 1926 году). Центральным местом действия в книге, описывающей путешествие героев на Луну, оказывается склеп, где в специальных капсулах пребывают в состоянии анабиоза древние селениты, которые изжили

старость и смерть, открыли путь в «океан Вселенной», развили жизнь на Земле, но сами, устав от вечной жизни, ненадолго ушли на покой. Ярославский рассуждает о том, что первая жизнь во Вселенной зародилась стихийно, благодаря тысячам «живых» былинок, разносимых по просторам космоса световыми лучами, а любая религия — это результат работы человеческой психики[23].

Биокосмисты были наиболее экстравагантными последователями Н. Ф. Федорова, хотя сами они категорически отрицали заимствование базовых моментов своей программы (иммортализм, интерпланеризм и воскрешение умерших) из чуждой им «Философии Общего дела», оправдывающей царизм и церковь. Агиенко заявлял, что биокосмизм представляет из себя совершенно самостоятельное движение, так как магистральной целью биокосмизма является индивидуальное бессмертие, в то время как «Общее дело» ставит во главу угла всеобщее воскрешение[24]. По мнению Агиенко, казуистически расставленные им акценты являлись достаточным основанием для того, чтобы полностью отмежеваться от идейного заимствования у «Философии Общего дела». Современные исследователи космизма И. Вишев и Б. Гройс подчеркивают, что совпадение основополагающих задач «Философии Общего дела» и программы биокосмистов более чем очевидно[25]. Русский философ Н. А. Бердяев, будучи свидетелем публичного выступления А. Агиенко, называет его «федоровец»[26]. Но необходимо при этом отметить, что влияние федоровских идей на движение биокосмистов не следует абсолютизировать: биокосмизм методологически зиждется на анархистские принципах, хотя в биокосмизме анархизм принимает своеобразную форму (активный поиск освобождения от главного врага человечества — смерти: «смерти — смерть!»). Таким образом, биокосмизм вырастает не из космизма, он рождается на стыке двух философских концепций: анархизма и космизма[27].

Безусловно, мировоззренческой базой для философии Н. Ф. Федорова является религиозная составляющая, при этом следует отметить, что сам Федоров придерживался весьма оригинальных взглядов на христианство. Так, он сомневается в аксиоме о бессмертии человеческой души, изложенной в святоотеческом учении, и пренебрегает ролью трансцендентного Бога в текущей человеческой истории. Биокосмисты без труда изъяли основные идеи «Общего дела»

(имманентное воскрешение всех умерших и последующее коллективное бессмертие, закрывающее онтологический контур) из религиозной оболочки и легко модифицировали их под свое атеистическое мировоззрение. Возможность свободной инкорпорации приоритетных задач «Философии Общего дела» в совершенно чужеродный мировоззренческий базис биокосмистов отражает искусственность концепции Н. Ф. Федорова и эклектичность его системы взглядов.

Одной из самых загадочных категорий в концепции биокосмизма является «творчество». Литературный кружок «Креаторий бессмертия» представлял из себя собрание поэтов и художников, не имеющих рычагов воздействия на власть и лишенных возможности прямым образом влиять на развитие науки и технологий. Единственный инструмент в их руках — это агитация. Вероятно, в мыслях основателей этого кружка, биокосмическая поэзия и живопись являлись генераторами «вулканических»[28] идей, которые необходимо донести до ученых и в дальнейшем воплотить в жизнь. Но только ли это подразумевалось под «биокосмическим творчеством»?

Биокосмисты были твердо уверены: «Массовый голод по вечному, голод по космосу — вот наша основа. В этом стремлении — залог грядущих новых и ярких достижений. Только желая в космос, стремясь в бессмертие можно вступить на путь великого творчества. Великое творчество вдохновляется широким размахом великих задач»[29]. Можно предположить, что биокосмисты, в духе «гегельянства», марксовского «бравого человека», и, очевидно, под влиянием идей братьев Гординых, призывают преображать окружающий мир энергетикой своего индивидуального желания. Практики «радения» были модными в тот период времени, однако их эффективность, по мысли идеологов, находилась в прямой корреляции с массовостью. Так, композитор А. Н. Скрябин (1872–1915) намеревался при помощи грандиозного исполнения своего музыкального произведения «Мистериум» изменить мироздание[30]. Идея преобразования реальности при помощи массового «радения» получила развитие в трудах космиста и мистика В. Н. Муравьева (1885–1932).

Несмотря на глобальность поставленных задач, по своему существу клуб «Креаторий бессмертия» представлял из себя не более

чем рупор пропаганды, трикстер и провозвестник нового формата бытия — биокосмической эпохи.

Биокосмизм в поисках индивидуального бессмертия

Рассуждая о космических задачах, достижение которых немыслимо без личного бессмертия, биокосмисты с удовольствием ссылались на авторитет «крупного ученого, академика Циолковского», а также профессора Н. П. Кравкова, проводившего эксперименты на изолированных органах умерших организмов.

Нет необходимости представлять читателю «калужского гения», ученого-самоучку К. Э. Циолковского (1857–1935), не завершившего в силу тяжелой болезни даже гимназического курса обучения и восполнившего пробелы в образовании самостоятельной работой с книгами. Некоторые исследователи отмечают «прометееву» роль Циолковского в развитии космической философии, однако другие скептически оценивают его научно-технический вклад в развитие космонавтики и ракетостроения[31].

Другое дело — ныне малоизвестный российский и советский ученый-фармаколог Н. П. Кравков (1865–1924). Выпускник столичного университета, он до революции успел построить блестящую академическую карьеру. Кравков был автором солидного учебника «Основы фармакологии», выдержавшего многократные переиздания. После Октябрьского переворота ученый, глубоко погруженный в научную деятельность, не отказался от сотрудничества с новой властью. Большевики оставили ученого на прежней должности и не мешали ему в его работе. Публика увлеченно следила за опытами Кравкова, а бульварная пресса преподносила его эксперименты по восстановлению кровообращения в отделенных от тела органах как уверенные шаги к омоложению и, соответственно, к продлению жизни[32].

«Рукой бессмертного Кравкова мы опрокидываем смерть!»[33] — восторженно писал Ярославский. Впрочем, чудесные омолаживающие свойства жидкости «охрикрин», изобретенной «академиком Кравковым», не получили подтверждения, как, впрочем,

и некоторые другие новаторские предположения Кравкова[34]. Сам ученый умер в 1924 году, не дожив до 60 лет.

Биокосмисты полагали, что смерть — это тупиковое, нелогичное завершение онтологического пути организма. Долгое время смерть воспринималась человечеством как трагический, но неизбежный жизненный финал. Однако биокосмисты считали, что человеческий разум, осознавший абсурдность смерти, способен преодолеть конечность бытия. Победа над смертью, совершенная при помощи человеческого интеллекта, является закономерностью в развитии человечества.

Следует отметить, что прикладной аспект проблемы бессмертия биокосмисты предполагали решить при помощи омолаживающих хирургических операций или посредством приема соответствующих фармакологических препаратов («бациллы бессмертия»). Таким образом, смерть остается естественным звеном онтологического пути биокосмического идеального человека, но будет неограниченно отложено во времени искусственным образом (посредством медико-фармацевтического вмешательства в каждый человеческий организм). Вопрос наследуемого бессмертия биокосмистами не рассматривался: «Личное бессмертие не дано, оно должно быть завоевано, реализовано, сотворено»[35]. Следовательно, биокосмический идеал человека обретает лишь условную вечную жизнь, зависящую от доступности необходимых медикаментозных процедур.

Бестиализм как метод совершенствования человеческой природы

Человеческое естество несовершенно. Невооруженный человек не способен в одиночку противостоять дикому зверю. Зверь всегда быстрее, отважнее, зорче, сильнее. Способом достижения биокосмических целей, преодолевающим хрупкость и изнеженность человека, называлось «оборотство» человека в зверя. Агиенко при этом отмечает: «Но это особый зверь. Глубоко этический, высоко эстетический, аристократический зверь... Прежде всего аристократизм, но который обращается к массам, к человечеству»[36].

Биокосмистам интересны евгенические идеи. Они жаждут возврата к животному началу[37], которое позволит улучшить человеческую природу. Механизм телесно-психической трансформации из человека в зверя («оборотство») не раскрыт Агиенко. Неясно, имел ли в виду поэт формирование особого психологического настроя, способствующего раскрытию звериных инстинктов, или же он, что вероятнее, находился под влиянием популярных на тот период идей гибридизации и трансплантологии[38] (Агиенко также ссылался на авторитет «омолаживающего Штейнаха», вживляющего людям органы животных). В 1901 году на русский язык была переведена книга Герберта Уэллса «Остров доктора Моро», рассказывающая об опытах безумного ученого по выведению «зверолюдей». Кроме того, в 20-е годы XX века гремело имя профессора И. И. Иванова (1870–1932) русского и советского зоолога, производящего уникальные работы по межвидовому скрещиванию животных. В зарубежном и отечественном научном дискурсе отражена довольно сдержанная информация о том, что Иванов проводил также опыты по гибридизации человека и обезьяны[39], при этом сообщается, что лишь к 30-м годам XX века стал очевиден тупик в данном направления. Эксперименты других ученых по пересадке (трансплантации) человеку органов животных также завершались неудачно. Время показало, что трансгуманистический оптимизм биокосмистов, не вникавших глубоко в суть научных исследований, был преждевременным.

Смелые эксперименты, производимые учеными в 20-е годы XX века, нашли свое отражение в замечательных произведениях отечественной литературы, например, М. А. Булгакова «Собачье сердце» и А. Н. Беляева «Ихтиандр».

«Варварство внутри цивилизации» — так характеризовал Бердяев концепции бестиализма. По его мнению, развитие человечества в последние столетия протекает под знаком гуманистической парадигмы, но дальнейший мировоззренческий базис будет определен бифуркационным расхождением. Сама логика гуманизма предполагает два пути, переход к высшему состоянию (Богочеловеческой, христианской истины) или к окончательному извращению гуманизма в сторону териантропной деградации[40]. О зверолюдях, потомках Ноя, еще в глубокой древности отпавших от Бога и своими грехами погубивших красоту человеческого образа, писал святитель Димитрий Ростовский[41].

Позднейшая житийная литература, посвященная монашескому подвигу св. Антония Великого, также описывает эпизоды встречи великого аввы с кентавром и сатиром.

По мнению исследователя анархизма Н. И. Герасимова, вопрос о влиянии Ф. Ницше на философию биокосмизма остается дискуссионным[42]. Агиенко, как минимум, знаком с творчеством Ницше — он с некоторой долей ехидства называет Заратустру «сверхчеловеком в лучшем случае второго сорта»[43], а также в своей статье «Довулканный человек» сообщает, что ницшеанская модель сверхчелове(ч)ка не соответствует уровню глобальных задач, которые ставит перед человеком биокосмизм.

Биокосмический бестиализм проистекает из ницшеанской антропологической модели: «бестия — человек — сверхчеловек», но принимает формулу обратной трансформации: «человек — бестия — биокосмический идеал». Движение к биокосмическому идеалу человека предполагается через обращение к первобытно-звериному («дионисийскому») началу — антиподу «аристократа духа»[44]. Несмотря на антиницшеанские выпады биокосмистов, можно предположить, что «оборотство» биокосмистов заимствовано из философии Ф. Ницше, но приобрело своеобразную интерпретацию, при этом дерзостно-феерический образ «Диониса», безусловно, ближе биокосмистам, чем интеллектуально-поучительный стиль Заратустры.

Биокосмизм и религия

Антропологический идеал биокосмистов во многом проясняется через (анти)религиозный элемент их мировоззрения. Апологеты биокосмизма отрекаются от любого рода мистики, резко критикуют «буржуазное христианство», насаждающее, по их мнению, ложный культ неизбежной смерти. Однако литературное наследие биокосмистов (в частности, Агиенко, сохранившего своеобразную религиозность) насыщено упоминанием имени Христа, а также различного рода псевдорелигиозными аллюзиями («Небесная пекарня») и фантасмагориями («Евангелие от кобылы», «Конь-Христос»). Биокосмисты не озаботились созданием своего антирелигиозного катехизиса, поэтому исследователю

предстоит анализировать мало связанные между собой пассажи, отрывки текстов, стихи и лозунги в попытке реконструировать логику умозаключений и систему взглядов биокосмистов на религию.

Интересен христологический элемент биокосмизма, перекликающийся с бестиализмом. Агиенко пишет: «Божеству было превосходнее представать в образе зверином, а не человеческом. Бог, воплотившийся в зверя, выше бога вочеловечившегося, Апис больше Иисуса. Центральным в зверье, Саваофом, является Петух»[45]. В стихотворении «На кресте», написанном Агиенко ранее (в 1921 году), отражена печальная участь персонажа по имени «Конь-Христос», распятого и позабытого. «Конь-Христос», расклеванный воронами, — это безумная культурно-лингвистическая конструкция, не поддающаяся логическому осмыслению. Исследователь Н. И. Герасимов предполагает, что бестиализация основных христианских образов является не более чем веселым перфомансом[46]. Действительно, биокосмисты подчеркивали, что склонны к юмору[47]. Отмечены насмешливые выпады биокосмистов в адрес политических соперников, представителей «старого мира» и «буржуазного христианства». Антирелигиозный пафос биокосмистов направлен в сторону церковной «надстройки», но они не склонны высмеивать евангельские события. Биокосмисты, конечно, не воспринимали Христа как трансцендентное Божество, принявшее человеческую плоть. Но образ коня — это воплощение энергии и мощи, запечатленное в античных легендах и народных сказках. «Конь-Христос» представляет из себя символический образ человеко-зверя, воскресшего и воскрешающего, но действующего не магией, а животной мощью освобожденного духа. «Конь-Христос» — это предвестник биоскосмического идеала, чудотворец и «бог» силой своего духа. Наш взгляд, персонаж «Конь-Христос» не подразумевает сакрального содержания, но сатирическая подоплека этого образа маловероятна.

В свете традиционного христианского богословия крестная смерть Сына Божиего предопределена как способ и средство победы над смертью и истлением. Популярная в начале XX века «толстовская» модель христианства предполагала, что древний учитель по имени Иисус был убит за свои нравственные проповеди, но он не был Сыном Божьим и его смерть не имеет высшего смысла для судьбы человечества. Апологеты анархизма высоко ценили «толстовские» взгляды, в том

числе идеи пацифизма. В результате переворотов 1917 года ряды анархистов расширились, но были существенно искажены их нравственные ориентиры. Возникший во время кровопролитных революционных событий биокосмический образ «Конь-Христос» отражает кощунственный лик эпохи.

Бог умер? Антропологический идеал биокосмизма

Ницшеанский лозунг «Бог умер» в современной философской традиции принято трактовать как смену мировоззренческой парадигмы, переход от религиозного мировосприятия к секулярному (или оккультному).

Мысль об умершем боге не является уникальной для европейской мифологии. Так, Плутарх описывал легенду о том, как таинственный голос велел некоему моряку передать миру весть о том, что «великий бог Пан умер».

Буквальное прочтение фразы «Бог умер» означает, что Бог устранился из этого мира и более не влияет на ход земной истории. Однако человеческая психика не терпит пустоты деизма. Атеизм не синонимичен материализму, и агностик, отвергающий концепцию Всемогущего Единого Бога, одновременно может верить в потусторонние силы, но, главное, он может быть убежден в возможности своего активного воздействия на мир духов посредством магических действий. Эти ритуалы могут быть замаскированы под опыты по подчинению неизвестных сил природы, однако по существу своему подобные мероприятия далеки от научного знания.

Оккультизм описывает методику создания богов («эгрегоров») в астральном мире при помощи «энергетических» потоков, «инвольтации» («радения»), исходящих от молитв тысяч верующих. При этом отсутствие «поклонников» лишает силы любую мистическую сущность (разрыв «магической цепи»). Похожие духовные упражнения («богостроительство») описывает М. Горький в финальной сцене повести «Исповедь» (1908), когда направленная в едином порыве коллективная энергетика поднимает на ноги больную девушку.

Описанные практики предполагают участие широких масс в создании новой верховной сверхсущности. Но биокосмисту не нужны новые боги-повелители, он сам по себе, он — «лунный охотник», свободное воплощение сверхжизни. Биокосмический «сверхчеловек-бестия» (активный, свободный, бессмертный и могущественный) сам становится творцом «нового космоса»[48].

Таким образом, Агиенко полагал, что человек, освобожденный от оков всяческого принуждения, через глобальное «вулканное творчество» достигнет биокосмического совершенства, обретет индивидуальное бессмертие и достигнет невероятной степени могущества, совершая межзвездные перемещения, воскрешая умерших и совершая великие акты творчества, создавая «новое вневременное и внепространственное бытие»[49]. В этом явлении не будет никакой мистики, никакой магии. «Вулканист» станет могущественным благодаря звериной силе и свободе своего духа, а также при помощи технологий.

Новые «администраторы вселенной», руководствуясь «захватным правом», будут бойко перекраивать океаны и материки, горстями рассыпать галактики, зажигать новые звезды и даже (кто знает!) останавливать время и поворачивать его вспять.

Отдельно следует отметить, что биокосмическая парадигма, раскрывающая образ идеального (сверх)человека будущего, является одной из первых трансгуманистических программ в отечественной философской мысли. Так, для расширения творческих границ биокосмическое тело должно освободить свои внутренние органы от диктатуры организма и позволить им самоорганизоваться в некую иную биоконструкцию. Летающие «глаза» и «рабочие руки», дистанционно управляемые «мозгом» — это кейс, достойный утопии братьев Гординых. Однако, при внимательном рассмотрении, кибернетическая комбинация искусственных «рецепторов» (видеонаблюдение) и «эффекторов» (роботов), взаимодействующих на расстоянии с единым организующим центром «интеллект» (компьютер или человек) не кажется невероятной и применяется уже в настоящее время, например, в системе «умный город», БПЛА или при исполнении некоторых производственно-ремонтных процессов. «Техника — это тоже жизнь!» — заявляет Агиенко[50]. Идея биокосмической очеловеченной («одухотворенной») машины, как справедливо замечает Н. И. Герасимов, представляет из себя антитезу

проекта тотальной машинизации человека, предложенный братьями Гординими[51].

Стадии антропологического перехода в новое, биокосмическое состояние, а также сроки их совершения биокосмистами не обозначены. Однако достигнуть биокосмического идеала будет доступно лишь избранным, осознавшим потребность в свободе и ощутившим в себе потенциал для колоссальных свершений. Здесь важно упомянуть антропологические взгляды Ярославского, предлагаемые им на страницах его утопии «Аргонавты вселенной». Поэт выделяет две человеческие расы — «благородную» расу древнего лунного происхождения, давшую миру множество легендарных царей и славных героев, чьих потомков интуитивно тянет к свободе и звездам, и расу сугубо земную, состоящую из потомков человекообразной обезьяны, примитивных и грубых, погруженных в повседневные труды. В частности, упоминалось, что древние боги, память о которых запечатлена в мифах и преданиях, — это представители высокоразвитых инопланетных цивилизаций, посещавших когда-то Землю. Интересно отметить, что «расовая» дихотомия Ярославского близка гностической акцентуации личности, предлагаемой анархо-мистицизмом («физики» — «психики» — «пневматики»). В дальнейшем Ярославский не развивает своей «расовой» теории, но напрашивается вывод, что именно потомки селенитов (они же биокосмисты) станут «Прометеями» — просветителями для земных «потомков обезьяны» или жителей иных планет, пребывающих пока что в неразвитом состоянии.

Биокосмисты свободно оперируют понятием «божество», но «бог» в их материалистическом мировосприятии не трансцендентный демиург, а имманентный высокоразвитый «прогрессор», который творчески направляет развитие живых существ, находящихся на низших стадиях формирования, по восходящим стадиям эволюции. Высокомерие апологетов биокосмизма, уверенных в собственной правоте, не позволяет зародиться даже тени сомнения в этичности предлагаемых ими психофизических и культурных метаморфоз.

Ни Ярославский, ни Агиенко не были бы анархистами, если бы не отрицали чей-либо авторитет. Поэтому неудивительно, что две колоритные творческие личности не смогли ужиться в рамках маленького московского «Креатория бессмертия». Ярославский уехал

в Петроград и создал там собственную ячейку биокосмистов, при этом пафосно, на страницах анархистской прессы заявив о полном организационном разрыве с московской организацией, возглавляемой «мелким диктатором» Агиенко. Впрочем, концептуального расхождения между московской и петроградской группами биокосмистов не наблюдалось. Кроме Ярославского и Агиенко, в число биокосмистов входили П. Иваницкий, Г. Буторин, И. Яковлев и некоторые другие, которые дополняли биокосмическое творчество яркими сочными мазками, но не вносили существенных изменений в сложившуюся систему взглядов. К 1923 году кружки биокосмистов были разогнаны властями за «порнографию», и движение пришло в упадок.

Агиенко, присвоив себе новый псевдоним «Пересветов», недолгое время принимал участие в «богостроительской» деятельности «Свободной Трудовой Церкви», пытавшейся примирить социализм, науку и религию. Вскоре он, видимо, окончательно разочаровался в религии и, вступив в ряды «воинствующих безбожников», принимал участие в атеистической пропаганде. В 1937 году Агиенко был арестован, и дальнейшая его судьба неизвестна.

Ярославский в 1926 году выехал за рубеж, где читал лекции о положении дел в молодой стране Советов, но спустя недолгое время вернулся. «Расстреливаться...» — шутил он. Так и получилось: поэт был осужден по политической статье и направлен отбывать срок на Соловки. В 1930 году он был казнен за попытку побега.

Заключение

События 1917 года стали катализатором появления на территории бывшей Российской Империи множества идейных движений, конкурировавших друг с другом. Крушение самодержавия вызвало бурную дискуссию о будущем страны, породив значительное количество разнообразнейших общественных, философских и религиозных учений.

Биокосмизм, мелькнувший на заре 20-х годов XX века социально-политической эфемеридой, представляет из себя специфический продукт революционный эпохи, причудливым образом вобравший

в себя отдельные постулаты анархизма, космизма, учения Ф. Ницше и различных естественно-научных гипотез.

Из федоровского учения «Общее дело» биокосмизм заимствовал концепцию гилозоизма, а также ряд основополагающих идей: иммортализм (бессмертие), интерпланетаризм (межпланетные перемещения), воскрешение мертвых. Проигнорировав (квази)христианский базис учения Федорова, биокосмисты придерживались сциентистских и атеистических позиций, полагая, что достижение поставленных ими задач возможно с помощью науки и техники.

Как и классики отечественного анархизма Бакунин и Кропоткин, биокосмисты отрицали мистику в любой форме, но не являлись материалистами в марксистско-ленинском понимании.

Анархистский призыв о всестороннем освобождении человека от любого насилия (прежде всего государственного и религиозного) биокосмисты переработали оригинальным образом: человек, по их мнению, нуждается прежде всего в освобождении от смерти («гнета натурального»), при этом государство способно помочь человечеству на этом пути, так как имеет возможность мобилизации имеющихся ресурсов на поиск научного решения проблемы бессмертия.

Главным отличием, отделяющим биокосмизм от классического анархизма и «Философии Общего дела», является телеологическая природа указанных концепций.

Федоровское учение ставит своей целью воскрешение всех умерших, а также преображение окружающего космоса во имя исполнения Божественного Замысла. Каждый человек должен стать активным, высокоэтичным и сознательным исполнителем Божией воли, а бессмертие является естественной ступенью восхождения человека к морально-нравственному идеалу.

Анархизм своей целью обозначает всеобъемлющее (политико-правовое и социально-религиозное) освобождение каждой личности в равной степени, для последующей самореализации сообразно ее способностям. Проблема иммортализма классиками анархизма не поднимается.

Антропологический проект биокосмизма предлагает в качестве аксиологической доминанты индивидуальное бессмертие — переход к сверхжизни для особой категории землян — «пассионариев»,

потомков высших внеземных «рас». Механизм духовного «пробуждения» (самоидентификации) биокосмического «аристократа», выделяющего себя из числа «прочих» людей, напоминает протестантские концепции «избранности».

Воскрешение мертвых (вероятно, также избирательное) является вспомогательной задачей второго порядка. Биокосмический идеал («сверхчеловек-бестия») уверен в собственной этичности. Он, уподобив себя «богам», вершит глобальное биокосмическое творчество по преобразованию вселенной, а также несет просвещение для неразвитых земных и инопланетных «рас», распространяя среди них биокосмические идеи и даруя им бессмертие по мере их цивилизационного восхождения.

В биокосмизме просматриваются ярко выраженные трансгуманистические нотки, что не характерно для его идейных предшественников (классических анархизма и космизма).

Биокосмическая программа требовала значительной концентрации ресурсов, несла риск общественной сегрегации, но при этом, в связи с отсутствием на тот момент апробированных научно-технических наработок в области медицины и космонавтики, не могла гарантировать в обозримом будущем положительного результата.

Крикливая, но не проработанная идеология, примитивная научно-философская база, а также скандальное поведение апологетов биокосмизма не способствовали закреплению биокосмических идей в отечественной интеллектуальной среде. Кроме того, в общественно-политическом дискурсе приобретали значительную популярность теории, рассматривающие человека с точки зрения детерминизма социального, а не биологического. Влиятельные революционные лидеры, придерживавшиеся (около)идеалистичесих позиций, ушли с политической арены (А. А. Богданов, А. В. Луначарский). Руководство страны Советов, твердо вставшее на путь марксизма-ленинизма, благосклонно относилось к реалистичным программам создания социалистического общества, состоящего из высоконравственных, образованных, самоотверженных граждан. Авторами этико-педагогических концепций (Н. К. Крупской, А. С. Макаренко и др.) в качестве главного воспитательного инструмента предлагался коллектив (школьный и трудовой). Эти воззрения были успешно инкорпорированы в советскую

идеологию, не оставив места конкурирующим концепциям. Образ человека-созидателя будущего в дальнейшем был проработан во многих произведениях советской научной фантастики и соцреализма.

Евгенические, биокосмистские, анархо-мистические, а также другие подобного рода кружки стали постепенно сворачивать свою деятельность. Антропологические модели «Идеальный человек», предполагающие формирование исключительных биологических характеристик, исчезли из общественного обсуждения.

В начале XXI века научно-технический прогресс в космической индустрии и разработка передовых медико-биологических технологий способствовали появлению академической базы для различных транс(пост)гуманистических концепций. В связи с этим, биокосмические идеи в настоящее время способны обрести новую актуальность и породить новый виток развития духовно опасных анархо-космических утопий.

Литература:

1. *Бакунин, М.А.* Бог и Государство / Михаил Бакунин; предисл. Элизе Реклю и Кафиеро. — Харьков: Вольное братство, 1920. — 87 с.

2. *Белижинский, С.С.* Философские основания русского анархобиокосмизма (а. Святогор, братья Гордины) / С.С. Белижинский // Духовные стратегии устойчивого развития: институт семьи, антропология, экотеология: Материалы IV Международной научно-практической конференции, Владимир, 18 октября 2024 года. — Владимир: ФГБОУ ВПО "ВГУ им. Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых", 2025. — С. 256–268. — EDN TFPXBQ.

3. *Бердяев Н.* Самопознание (опыт философской автобиографии). — М., 1991. — 448 с.

4. Биокосмизм: Собрание текстов и материалов Т. IV. Бессмертие: Северная группа Биокосмистов-Имморталистов. Сост., подг. текста и коммент. С. Шаргородского. — Б. м.: Salamandra P.V.V., 2018. — 150 с.

5. *Болтаевский, А. А.* "Смерть принижает человека": биокосмизм начала 1920-х гг. В советской России / А.А. Болтаевский // Вояджер: мир и человек. — 2017. — № 9. — С. 262–266. — EDN ZGCSIZ.

6. *Бонецкая, Н.К.* Андрогин против сверхчеловека / Н.К. Бонецкая // Вопросы философии. — 2011. — № 7. — С. 81–95. — EDN NXCNFX.

7. *Вельмога, Г.К.* Философская антропология русского анархизма, М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин: Сравнительный анализ: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.13. — Санкт-Петербург, 1999. — 144 с.

8. *Вишев, И. В.* Проблема бессмертия и освоение космоса / И. В. Вишев // Политический вектор-PRO. Комплексные проблемы современной политики. — 2016. — № 1–2. — С. 99–117. — EDN YFPVVN.

9. *Вишев, И. В.* Русская философия в поисках личного бессмертия / И. В. Вишев // Вече. — 2010. — № 21. — С. 179–193. — EDN RWNCCX.

10. *Гачева А.* Религиозно-философская ветвь русского космизма (1920–1930-е гг.) // *Гачева А., Казнина О., Семенова С.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. — М., 2003. — С. 79–125.

11. *Герасимов Н. И.* Идеи Ницше в философии русского анархизма XIX–XX вв // Философский журнал / PhilosophyJournal. — 2025. — Т. 18. — No 4.— С.169–183.

12. *Герасимов, Н. И.* От пананархизма к социотехнике и интериндивидуализму: проблема человека в творчестве братьев Гординых / Н. И. Герасимов, Д. А. Ткаченко // История философии. — 2021. — Т. 26, № 1. — С. 99–109. — DOI 10.21146/2074–5869–2021–26–1–99–109. — EDN IOOYWK.

13. *Герасимов, Н. И.* Убить в себе государство: как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм: [18+] / Николай Герасимов. — Москва: Individuum, 2024. — 350 с.: ил., портр.: 21 см.; ISBN 978–5–907696–92–1.

14. *Гройс Б.* Русский космизм: биополитика бессмертия // Гройс Б. Русский космизм. Антология. — М., 2015. — С. 6–29.

15. Димитрий (Туптало Даниил Савич), митрополит Ростовский и Ярославский. Летописец келейный Дмитрия Ростовского [Рукопись] / Димитрий Ростовский, митр.. — [Б. м.], вторая четверть XVIII в.. — 370 с.

16. *Желобов, А. П.* К антропологии русского космизма: образ человека в контексте «общего дела» Н. Ф. Федорова / А. П. Желобов // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2012. — Т. 2, № 1. — С. 37–47. — EDN PURTIP.

17. *Иванова, Т. А.* Андрогин как идеальная модель человека в философско-антропологическом дискурсе: автореферат дис.... кандидата философских наук: 09.00.13 / Иванова Татьяна Александровна; [Место защиты: МГУ им. М. В. Ломоносова]. — Москва, 2021. — 33 с.

18. *Казютинский В. В.* Космическая философия К.Э.Циолковского в контексте русского космизма // Циолковский К. Э. Космическая философия. — М., 2001. — 480 с.

19. *Лидин П.* Орех, недоумение и камни // Биокосмист. — 1922. — № 3–4. — С. 30.

20. *Ницше, Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. В. Собрание сочинений: в 5 т. — СПб.: Академический проект, 1990. — Т. 2. — 457 с.

21. «Омолаживающая жидкость»: открытие проф. Кравкова (Беседа с доктором П. В. Бочкаревым). // Вечерняя Москва: ежедневный деловой выпуск. — 1926. — № 36. — 13 февраля. — Москва, 1926.

22. *Осинцева, Н. В.* Телесность в границах бытия человека / Н. В. Осинцева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 3–2(65). — С. 125–127. — EDN VQDENR.

23. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. — М.: Амрита-Русь, 2004. — 224 с. — ISBN 5–9435–5126–3.

24. *Россиянов, К. О.* Опасные связи: И. И. Иванов и опыты скрещивания человека с человекообразными обезьянами / К. О. Россиянов // Вопросы истории естествознания и техники. — 2006. — Т. 27, № 1. — С. 3–51. — EDN HTUIBT.

25. *Рябов, П. В.* Проблема личности в философии классического анархизма: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.03. — Москва, 1996. — 256 с.

26. *Салахутдинов Г.* Блеск и нищета К. Э. Циолковского. — М.: АМИ, 2000. — 246 с.

27. *Святогор, А.* Вулкан-идея // Анархия. — № 78. — 6 июня 1918. — С. 4.

28. *Святогор, А.* «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм // Биокосмист. — 1922. — № 3–4. — С. 2–21.

29. *Святогор А.* Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / составление, подготовка текста и примечания Е. Кучинова. — М.: Common place, 2017. — 280 с.

30. *Сизов, С. Е.* Философия Николая Федорова в контексте православной сотериологии / С. Е. Сизов // Экономические и социально-гуманитарные исследования. — 2021. — № 1(29). — С. 96–104. — DOI 10.24151/2409–1073–2021–1-96–104. — EDN XVEEWK.

31. *Федоров, Н. Ф.* Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков (По поводу статьи В. С. Соловьева о Лермонтове) / Н. Ф. Фёдоров. — Санкт-Петербург: Лань, 2013. — 4 с. — ISBN 978–5-507–10449–9.

32. Философия свободного духа: [Сборник] / Н. А. Бердяев; [Вступ. ст. А. Г. Мысливченко; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой]. — М.: Республика, 1994. — 479, [1] с / Философия свободного духа. 14–226 с.

33. *Хромов-Борисов Н. Н.* Загадочная ошибка Н. П. Кравкова, которую взяли на вооружение апологеты лечения сверхмалыми дозами, или Синдром научной доверчивости // ИСТОРИКО-БИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ. — 2023. — Том 15. — № 2 — С. 38–54.

34. *Шлецер, Б. Ф.* А. Скрябинъ. Личность; Мистерія / 18 см.. — Берлин: Грани, 1923, 1923. — XXXII, 356 с.

35. *Ярославский А.* Аргонавты вселенной: (Роман-утопия). Сост. и биогр. Очерк А. Шермана. — Б.м.: Salamandra P. V.V., 2013–245 с.

36. Tablang Kristin. Thomas Edison, B. C. Forbes And The Mystery Of The Spirit Phone. [Электронный ресурс]. URL: forbes.com/sites/kristintablang/2019/10/25/thomas-edison-bc-forbes-mystery-spirit-phone (Дата обращения: 05.01.2026).

Literatura:

1. *Bakunin, M. A.* Bog i Gosudarstvo / Mikhail Bakunin; predisl. Ehlize Reklyu i Kafiero. — Kharkov: Volnoe bratstvo, 1920. — 87 s.

2. *Belizhinskij, S. S.* Filosofskie osnovaniya russkogo anarkhobiokosmizma (a. Svyatogor, bratya Gordiny) / S. S. Belizhinskij // Dukhovnye strategii ustojchivogo razvitiya: institut semi, antropologiya, ehkoteologiya: Materialy IV Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii, Vladimir, 18 oktyabrya 2024 goda. — Vladimir: FGBOU VPO "VGU im. Aleksandra Grigorevicha i Nikolaya Grigorevicha Stoletovykh", 2025. — S. 256–268. — EDN TFPXBQ.

3. *Berdyaev N.* Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii). — M., 1991. — 448 s.

4. Biokosmizm: Sobranie tekstov i materialov T. IV. Bessmertie: Severnaya gruppa Biokosmistov–Immortalistov. Sost., podg. teksta i komment. S. Shargorodskogo. — B. m.: Salamandra P. V.V., 2018. — 150 s.

5. *Boltaevskij, A. A.* "Smert prinizhaet cheloveka": biokosmizm nachala 1920-kh gg. V sovetskoj Rossii / A. A. Boltaevskij // Voyadzher: mir i chelovek. — 2017. — № 9. — S. 262–266. — EDN ZGCSIZ.

6. *Boneckaya, N. K.* Androgin protiv sverkhcheloveka / N. K. Boneckaya // Voprosy filosofii. — 2011. — № 7. — S. 81–95. — EDN NXCNFX.

7. *Velmoga, G. K.* Filosofskaya antropologiya russkogo anarkhizma, M. A. Bakunin i P. A. Kropotkin: Sravnitelnyj analiz: dissertaciya... kandidata filosofskikh nauk: 09.00.13. — Sankt-Peterburg, 1999. — 144 s.

8. *Vishev, I. V.* Problema bessmertiya i osvoenie kosmosa / I. V. Vishev // Politicheskij vektor-PRO. Kompleksnye problemy sovremennoj politiki. — 2016. — № 1–2. — S. 99–117. — EDN YFPVVN.

9. *Vishev, I. V.* Russkaya filosofiya v poiskakh lichnogo bessmertiya / I. V. Vishev // Veche. — 2010. — № 21. — S. 179–193. — EDN RWNCCX.

10. *Gacheva A.* Religiozno-filosofskaya vetv russkogo kosmizma (1920–1930-e gg.) // Gacheva A., Kaznina O., Semenova S. Filosofskij kontekst russkoj literatury 1920–1930-kh godov. — M., 2003. — C. 79–125.

11. *Gerasimov N. I.* Idei Nicshe v filosofii russkogo anarkhizma XIX–XX vv // Filosofskij zhurnal / PhilosophyJournal. — 2025. — T. 18. — No 4.— S.169–183.

12. *Gerasimov, N. I.* Ot pananarkhizma k sociotekhnike i interindividualizmu: problema cheloveka v tvorchestve bratev Gordinykh / N. I. Gerasimov, D. A. Tkachenko // Istoriya filosofii. — 2021. — T. 26, № 1. — S. 99–109. — DOI 10.21146/2074–5869–2021–26–1–99–109. — EDN IOOYWK.

13. *Gerasimov, N. I.* Ubit v sebe gosudarstvo: kak buntari, filosofy i mechtateli pridumali russkij anarkhizm: [18+] / Nikolaj Gerasimov. — Moskva: Individuum, 2024. — 350 s.: il., portr.: 21 sm.; ISBN 978–5-907696–92–1.

14. *Grojs B.* Russkij kosmizm: biopolitika bessmertiya // Grojs B. Russkij kosmizm. Antologiya. — M., 2015. — S. 6–29.

15. Dimitrij (Tuptalo Daniil Savich,) mitropolit Rostovskij i Yaroslavskij. Letopisec kelejnyj Dmitriya Rostovskogo [Rukopis] / Dimitrij Rostovskij, mitr.. — [B. m.], vtoraya chetvert XVIII v.. — 370 s.

16. *Zhelobov, A. P.* K antropologii russkogo kosmizma: obraz cheloveka v kontekste "obshchego dela" N. F. Fedorova / A. P. Zhelobov // Vestnik LGU im. A. S. Pushkina. — 2012. — T. 2, № 1. — S. 37–47. — EDN PURTIP.

17. *Ivanova, T. A.* Androgin kak idealnaya model cheloveka v filosofsko-antropologicheskom diskurse: avtoreferat dis.... kandidata filosofskikh nauk: 09.00.13 / Ivanova Tatyana Aleksandrovna; [Mesto zashchity: MGU im. M. V. Lomonosova]. — Moskva, 2021. — 33 s.

18. *Kazyutinskij V. V.* Kosmicheskaya filosofiya K.EH.Ciolkovskogo v kontekste russkogo kosmizma // Ciolkovskij K.EH. Kosmicheskaya filosofiya. — M., 2001. — 480 s.

19. *Lidin P.* Orekh, nedoumenie i kamni // Biokosmist. — 1922. — № 3–4. — S. 30.

20. *Nicshe, F.* Tak govoril Zaratustra // Nicshe F. V. Sobranie sochinenij: v 5 t. — SPb.: Akademicheskij proekt, 1990. — T. 2. — 457 s.

21. «Omolazhivayushchaya zhidkost»: otkrytie prof. Kravkova (Beseda s doktorom P. V. Bochkarevym). // Vechernyaya Moskva: ezhednevnyj delovoj vypusk. — 1926. — № 36. — 13 fevralya. — Moskva, 1926.

22. *Osinceva, N. V.* Telesnost v granicakh bytiya cheloveka / N. V. Osinceva // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. — 2016. — № 3–2(65). — S. 125–127. — EDN VQDENR.

23. *Renan EH.* Zhizn Iisusa. — M.: Amrita-Rus, 2004. — 224 s. — ISBN 5–9435–5126–3.

24. *Rossiyanov, K. O.* Opasnye svyazi: I. I. Ivanov i opyty skreshchivaniya cheloveka s chelovekoobraznymi obezyanami / K. O. Rossiyanov // Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki. — 2006. — T. 27, № 1. — S. 3–51. — EDN HTUIBT.

25. *Ryabov, P. V.* Problema lichnosti v filosofii klassicheskogo anarkhizma: dissertaciya... kandidata filosofskikh nauk: 09.00.03. — Moskva, 1996. — 256 s.

26. *Salakhutdinov G.* Blesk i nishcheta K. EH. Ciolkovskogo. — M.: AMI, 2000. — 246 s.

27. *Svyatogor, A.* Vulkan-ideya // Anarkhiya. — № 78. — 6 iyunya 1918. — S. 4.

28. *Svyatogor, A.* «Doktrina otcoV» i anarkhizm-biokosmizm // Biokosmist. — 1922. — № 3–4. — S. 2–21.

29. *Svyatogor A.* Poehtika. Biokosmizm. (A)teologiya / sostavlenie, podgotovka teksta i primechaniya E. Kuchinova. — M.: Common place, 2017. — 280 s.

30. *Sizov, S. E.* Filosofiya Nikolaya Fedorova v kontekste pravoslavnoj soteriologii / S. E. Sizov // Ehkonomicheskie i socialno-gumanitarnye issledovaniya. — 2021. — № 1(29). — S. 96–104. — DOI 10.24151/2409–1073–2021–1-96–104. — EDN XVEEWK.

31. *Fedorov, N. F.* Bessmertie, kak privilegiya sverkhchelovekov (Po povodu ſtati B. C. Soloveva o Lermontove) / N. F. Fyodorov. — Sankt-Peterburg: Lan, 2013. — 4 s. — ISBN 978-5-507-10449-9.

32. Filosofiya svobodnogo dukha: [Sbornik] / N. A. Berdyaev; [Vſtup. ſt. A. G. Myslivchenko; Podgot. tekſta i primech. R. K. Medvedevoj]. — M.: Respublika, 1994. — 479, [1] s / Filosofiya svobodnogo dukha. 14–226 s.

33. *Khromov-Borisov N. N.* Zagadochnaya oshibka N. P. Kravkova, kotoruyu vzyali na vooruzhenie apologety lecheniya sverkhmalymi dozami, ili Cindrom nauchnoj doverchivoſti // ISTORIKO-BIOLOGICHESKIE ISSLEDOVANIYA. — 2023. — Tom 15. — № 2 — S. 38–54.

34. *Shlecer, B. F.* A. Skryabin". Lichnoſt; Miſteriya / 18 sm.. — Berlin: Grani, 1923, 1923. — XXXII, 356 s.

35. *Yaroſlavſkij A.* Argonavty vselennoj: (Roman-utopiya). Soſt. i biogr. Ocherk A. Shermana. — B.m.: Salamandra P. V.V., 2013–245 s.

36. Tablang Kriſtin. Thomas Edison, B. C. Forbes And The Myſtery Of The Spirit Phone. [Ehlektronnyj resurs]. URL: forbes.com/sites/kriſtintablang/2019/10/25/thomas-edison-bc-forbes-myſtery-spirit-phone (Data obrashcheniya: 05.01.2026).

Примечания и библиографические ссылки

1. *Осинцева, Н. В.* Телесность в границах бытия человека / Н. В. Осинцева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 3-2(65). — С. 125–127. — EDN VQDENR.

2. Tablang Kriſtin. Thomas Edison, B. C. Forbes And The Myſtery Of The Spirit Phone. [Электронный ресурс]. URL: forbes.com/sites/kriſtintablang/2019/10/25/thomas-edison-bc-forbes-myſtery-spirit-phone (Дата обращения: 05.01.2026).

3. Термин «смертнический материализм» введен в научный оборот Вишевым Игорем Владимировичем (1933–2024), советским и российским философом, доктором философских наук, профессором, специалистом по философской антропологии и религиоведению.

4. *Вишев, И. В.* Русская философия в поисках личного бессмертия / И. В. Вишев // Вече. — 2010. — № 21. — С. 179–193. — EDN RWNCCX.

5. *Фёдоров, Н. Ф.* Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков (По поводу статьи В. С. Соловьева о Лермонтове) / Н. Ф. Фёдоров. — Санкт-Петербург: Лань, 2013. — 4 с. — ISBN 978-5-507-10449-9.

6. *Желобов, А. П.* К антропологии русского космизма: образ человека в контексте «общего дела» Н. Ф. Федорова / А. П. Желобов // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2012. — Т. 2, № 1. — С. 37–47. — EDN PURTIP.

7. *Сизов, С. Е.* Философия Николая Федорова в контексте православной сотериологии / С. Е. Сизов // Экономические и социально-гуманитарные

исследования. — 2021. — № 1(29). — С. 96–104. — DOI 10.24151/2409-1073-2021-1-96-104. — EDN XVEEWK.

8. *Бонецкая, Н. К.* Андрогин против сверхчеловека / Н. К. Бонецкая // Вопросы философии. — 2011. — № 7. — С. 81–95. — EDN NXCNFX.
9. *Иванова, Т. А.* Андрогин как идеальная модель человека в философско-антропологическом дискурсе: автореферат дис.... кандидата философских наук: 09.00.13 / Иванова Татьяна Александровна; [Место защиты: МГУ им. М. В. Ломоносова]. — Москва, 2021. — 33 с.
10. *Гачева А.* Религиозно-философская ветвь русского космизма (1920–1930-е гг.) // Гачева А., Казнина О., Семенова С. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. — М., 2003. — С. 79–125.
11. *Бакунин, М. А.* Бог и Государство / Михаил Бакунин; предисл. Элизе Реклю и Кафиеро. — Харьков: Вольное братство, 1920. — С.7
12. Там же. С. 8.
13. *Вельмога, Г. К.* Философская антропология русского анархизма, М. А. Бакунин и П. А. Кропоткин: Сравнительный анализ: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.13. — Санкт-Петербург, 1999. — С.115.
14. *Бакунин, М. А.* Указ. соч. С.27.
15. Там же. С. 32.
16. *Рябов, П. В.* Проблема личности в философии классического анархизма: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.03. — Москва, 1996. — С.120.
17. *Вельмога, Г. К.* Указ. соч. С.110.
18. *Герасимов, Н. И.* От пананархизма к социотехнике и интериндивидуализму:проблема человека в творчестве братьев Гординых / Н. И. Герасимов, Д. А. Ткаченко // История философии. — 2021. — Т. 26, № 1. — С. 99–109. — DOI 10.21146/2074-5869-2021-26-1-99-109. — EDN IOOYWK.
19. *Святогор, А.* Декларативная резолюция // Святогор А. Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / составление, подготовка текста и примечания Е. Кучинова. — М.: Common place, 2017. — С.96–99.
20. *Святогор, А.* О тактике. Статья первая // Святогор А. Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / составление, подготовка текста и примечания Е. Кучинова. — М.: Common place, 2017. — С.108–111.
21. *Святогор, А.* Биокосмическая поэтика (Пролог и градус первый). // Святогор А. Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / составление, подготовка текста и примечания Е. Кучинова. — М.: Common place, 2017. — С.86–94.
22. *Святогор, А.* «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм // Биокосмист. — 1922. — № 3–4. — С. 2–21.
23. *Ярославский А.* Аргонавты вселенной: (Роман-утопия). Сост. и биогр. Очерк А. Шермана. — Б.м.: Salamandra P. V.V., 2013 — С.53.

24. *Святогор, А.* «Доктрина отцов...» С.2–21.
25. *Вишев, И. В.* Проблема бессмертия и освоение космоса / И. В. Вишев // Политический вектор-PRO. Комплексные проблемы современной политики. — 2016. — № 1–2. — С. 99–117. — EDN YFPVVN; Гройс Б. Русский космизм: биополитика бессмертия // Гройс Б. Русский космизм. Антология. — М., 2015. — С. 6–29.
26. *Бердяев Н.* Самопознание (опыт философской автобиографии). — М., 1991. — С. 235.
27. *Болтаевский, А. А.* «Смерть принижает человека»: биокосмизм начала 1920-х гг. В советской России / А. А. Болтаевский // Вояджер: мир и человек. — 2017. — № 9. — С.262.
28. *Святогор, А.* Вулкан-идея // Анархия. — № 78. — 6 июня 1918. — С. 4.
29. *Святогор, А.* Радость играющего зверя // Святогор А. Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / составление, подготовка текста и примечания Е. Кучинова. — М.: Common place, 2017. — С.115–118.
30. *Шлецер, Б. Ф.* А. Скрябинъ. Личность; Мистерія / 18 см.. — Берлин: Грани, 1923, 1923. — XXXII. — С. 48–98.
31. *Салахутдинов Г.* Блеск и нищета К. Э. Циолковского. — М.: АМИ, 2000. — 246 с.; Казютинский В. В. Космическая философия К.Э.Циолковского в контексте русского космизма // Циолковский К. Э. Космическая философия. — М., 2001. — 480с.
32. «Омолаживающая жидкость»: открытие проф. Кравкова (Беседа с доктором П. В. Бочкаревым). // Вечерняя Москва: ежедневный деловой выпуск. — 1926. — № 36. — 13 февраля. — Москва, 1926.
33. *Ярославский, А.* Профессору Кравкову // Биокосмизм: Собрание текстов и материалов Т. IV. Бессмертие: Северная группа Биокосмистов-Имморталистов. Сост., подг. текста и коммент. С. Шаргородского. — Б. м.: Salamandra P. V.V., 2018. — С.40–41.
34. *Хромов-Борисов Н. Н.* Загадочная ошибка Н. П. Кравкова, которую взяли на вооружение апологеты лечения сверхмалыми дозами, или Синдром научной доверчивости // Историко-биологические исследования. — 2023.— Том 15. — № 2 — С. 38–54.
35. *Святогор, А.* «Доктрина отцов...» С.14.
36. Там же. С. 116.
37. «Бестиализм» от bestia (лат.) — животное.
38. *Белижинский, С. С.* Философские основания русского анархобиокосмизма (а. Святогор, братья Гордины) / С. С. Белижинский // Духовные стратегии устойчивого развития: институт семьи, антропология, экотеология: Материалы IV Международной научно-практической конференции, Владимир, 18 октября 2024 года. — Владимир: ФГБОУ ВПО «ВГУ

им. Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», 2025. — С.263

39. *Россиянов, К. О.* Опасные связи: И. И. Иванов и опыты скрещивания человека с человекообразными обезьянами / К. О. Россиянов // Вопросы истории естествознания и техники. — 2006. — Т. 27, № 1. — С. 3–51. — EDN HTUIBT.
40. Философия свободного духа: [Сборник] / Н. А. Бердяев; [Вступ. ст. А. Г. Мысливченко; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой]. — М.: Республика, 1994. — 479, [1] с / Философия свободного духа. 14. — 226 с.
41. Димитрий (Туптало Даниил Савич), митрополит Ростовский и Ярославский. Летописец келейный Дмитрия Ростовского [Рукопись] / Димитрий Ростовский, митр.. — [Б. м.], вторая четверть XVIII в.. — 370 с.
42. *Герасимов Н. И.* Идеи Ницше в философии русского анархизма XIX–XX вв // Философский журнал / PhilosophyJournal. — 2025. — Т. 18. — No 4. — С.169–183.
43. *Святогор, А.* Времени до // Святогор А. Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / составление, подготовка текста и примечания Е. Кучинова. — М.: Common place, 2017. — С.154–155.
44. *Ницше, Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. В. Собрание сочинений: в 5 т. — СПб.: Академический проект, 1990. — Т. 2. — С. 15–16. («Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью..»).
45. *Святогор, А.* Биокосмическая поэтика... С.86–94.
46. *Герасимов, Н. И.* Убить в себе государство: как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм: [18+] / Николай Герасимов. — Москва: Individuum, 2024. — 350 с.: ил., портр.: 21 см.; ISBN 978–5-907696–92–1.
47. *Лидин П.* Орех, недоумение и камни // Биокосмист. — 1922. — № 3–4. — С. 30.
48. *Святогор А.* Вулканреволюция // Святогор А. Поэтика. Биокосмизм. (А) теология / составление, подготовка текста и примечания Е. Кучинова. — М.: Common place, 2017. — С.69–70.
49. *Святогор, А.* Вулкан-идея... С. 4
50. *Святогор, А.* Биокосмический интериндивидуализм // Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / сост., подг. текста и прим. Е. Кучинова. — М.: Common place. 2017. — С. 160.
51. *Герасимов, Н. И.* Убить в себе государство… С. 142.

УДК 22

Протоиерей Александр Зуев

Святитель Тихон (Беллавин) как «пастырь в окопах» фронта

Аннотация: В данной работе исследуется уникальный аспект служения святителя Тихона (Беллавина), будущего Патриарха Всероссийского, в период Первой мировой войны. Фокус анализа сосредоточен на его деятельности в качестве архиепископа Виленского и Литовского на Северо-Западном фронте в 1914–1917 гг. В статье раскрывается, как личный пастырский выбор святителя — быть со своей паствой в зоне непосредственной боевой опасности — воплотил евангельский идеал «пастыря доброго» и стал экзистенциальной школой, подготовившей его к исповедническому кресту патриаршего служения в годы гонений. Через призму его фронтовых поездок, организации помощи и духовного окормления воинов автор показывает, как это

служение стало актом противостояния абсурду войны и живым символом национальной совести, оказавшим глубокое влияние на армию и общество.
Ключевые слова: святитель Тихон (Беллавин), Первая мировая война, пастырское служение, «пастырь в окопах», Северо-Западный фронт, Виленская епархия, военное духовенство, духовное окормление, патриаршество, история Русской Православной Церкви.
Сведения об авторе: Протоиерей Александр Николаевич Зуев, кандидат богословия, старший преподаватель, Нижегородской духовной семинарии,
E-mail: *o.zyuev@yandex.ru*

Archpriest Alexander Zuev

St. Tikhon (Bellavin) as a "Shepherd in the Trenches" of the Front

Abstract: This work examines a unique aspect of the ministry of St. Tikhon (Bellavin), the future Patriarch of All Russia, during the First World War. The focus of the analysis is on his activities as Archbishop of Vilna and Lithuania on the Northwestern Front in 1914–1917. The article reveals how the saint's personal pastoral choice to be with his flock in a zone of immediate military danger embodied the evangelical ideal of the "good shepherd" and became an existential school that prepared him for the confessional cross of patriarchal ministry during the years of persecution. Through the prism of his front-line trips, organization of assistance and spiritual care for soldiers, the author shows how this service became an act of opposition to the absurdity of war and a living symbol of national conscience, which had a profound impact on the army and society.
Key words: St. Tikhon (Bellavin), World War I, pastoral ministry, "shepherd in the trenches", Northwestern Front, Diocese of Vilna, military clergy, spiritual care, patriarchate, history of the Russian Orthodox Church.

About the author: Archpriest Alexander Nikolayevich Zuev, Candidate of Theology, Senior Lecturer Nizhny Novgorod Theological Seminary, E-mail: *o.zyuev@yandex.ru*

Введение

Первая мировая война, «великая и страшная»[1], стала для России временем цивилизационного слома, расколовшим не только политический уклад, но и саму ткань народной жизни. На фоне этого всеобщего кризиса, когда традиционные ценности и представления о долге подверглись беспощадной проверке окопным бытом, фигура святителя Тихона (Беллавина) являет собой уникальный пример воплощения евангельского пастырского идеала в экстремальных условиях. Его служение на Северо-Западном фронте в 1914–1917 годах вышло за рамки церковного протокола, превратившись в живой символ жертвенной любви и духовной стойкости. Архиепископ Виленский и Литовский сознательно избрал путь «пастыря в окопах» — не наблюдателя, а участника народной трагедии, делившего с солдатами и офицерами смертельную опасность, страх и лишения. Актуальность изучения этого аспекта его деятельности заключается в том, что оно раскрывает не административный, а экзистенциальный источник его будущего авторитета как Патриарха-исповедника. Целью данного сочинения является комплексный анализ фронтового служения святителя Тихона как целостного духовного подвига, определившего его дальнейший путь и оставившего неизгладимый след в национальной памяти и церковной жизни.

Глава 1. Виленская кафедра: на передовой духовного и военного противостояния

Назначение архиепископа Тихона на Виленскую и Литовскую кафедру в 1913 году было во многом стратегическим. Этот западный регион Российской империи представлял собой сложный конгломерат конфессий и культур[2]. Православная паства, зачастую состоявшая

из потомков, обращенных из унии, существовала в плотном окружении доминирующего католического населения, влиятельной иудейской общины и старообрядческих анклавов. Деятельность архипастыря здесь требовала не только твердости в вере, но и такта, дипломатии и глубокого понимания местной специфики.

Однако с началом войны в августе 1914 года пастырские задачи сменились на чрезвычайные. Вильно оказался в прифронтовой полосе, город наводнили беженцы, а в обществе царила паника. Первым ответственным решением святителя как духовного отца стала эвакуация главной святыни края — мощей Виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия. Этот шаг, предпринятый в условиях хаоса, имел глубокое символическое значение. Как отмечает историк И. В. Воронцова, «эвакуация святынь воспринималась Тихоном не как бегство, а как акт спасения духовного наследия для будущих поколений»[3]. Действительно, сохранение мощей было актом пастырской ответственности, гарантией того, что даже в случае захвата города дух православной веры не будет поруган. Святыни были перевезены в московский Донской монастырь, где стали центром молитвенного поминовения воинов.

Параллельно архиепископ Тихон организовал в Вильно масштабную работу милосердия. Здания духовной семинарии и других епархиальных учреждений были переоборудованы под лазареты. Он лично координировал деятельность сестричеств, занимался размещением и поддержкой беженцев[4]. Эта тыловая деятельность стала прологом к его фронтовому служению, продемонстрировав ключевое качество святителя: не отделять себя от народного страдания, а погружаться в него, стремясь облегчить боль доступными средствами. Вильно под его началом превратился не только в военный, но и в духовно-благотворительный форпост.

Глава 2. В эпицентре «ада»: пастырские поездки на передовую

Решение святителя Тихона регулярно выезжать на передовые позиции Северо-Западного фронта было личным, добровольным и сознательным

выбором, вытекавшим из его экклезиологии. Для него, как позже вспоминали современники, «пребывание в тылу, когда духовные чада проливают кровь, было немыслимо»[5]. Его поездки не были краткими инспекциями; это были длительные и опасные путешествия по разным участкам фронта, во время которых он нередко попадал под обстрел.

Формы его пастырского служения «в окопах» были разнообразны и всегда адресны:

1. Совершение богослужений в полевых условиях. Литургии и молебны в полуразрушенных прифронтовых храмах или просто под открытым небом приобретали особую пронзительность. Солдаты видели, как высокий архиерей в запыленной рясе служит с тем же благоговением, как в кафедральном соборе. Это стирало грань между «далекой» церковной жизнью и сиюминутным окопным бытом, делая веру осязаемой.

2. Непосредственное, личное общение. Это было, наверное, самым значимым. Святитель обходил окопы, по-отечески беседовал с солдатами, расспрашивая об их семьях и нуждах. Его знаменитая простота и ласковость производили потрясающее впечатление на ожесточенных войной людей. «Он говорил мало, но так смотрел, что на душе становилось светло и спокойно», — записал в дневнике один из офицеров[6].

3. Исповедь и причастие перед лицом смерти. В условиях постоянной смертельной опасности эти таинства обретали экзистенциальную глубину. Святитель готовил воинов к возможной гибели не как к концу, а как к переходу в вечную жизнь, придавая их подвигу высший христианский смысл и личное мужество.

4. Духовное окормление раненых. Много времени он проводил в лазаретах, утешая тяжелораненых и умирающих. Его присутствие было поддержкой не только для страждущих, но и для труждающихся медиков.

Важно подчеркнуть, что служение святителя Тихона не носило характера государственной или военно-политической пропаганды. Его целью было не воодушевление на победу любой ценой, а духовное утешение, примирение человека с Богом и самим собой в нечеловеческих условиях. Именно это и составляло суть его подвига «пастыря в окопах».

Глава 3. Духовный смысл служения: «пастырь в окопах» как национальная совесть

Фронтовое служение святителя Тихона имело несколько измерений значения, выходивших далеко за рамки религиозного ритуала.

Во-первых, он стал живым воплощением совести и милосердия в условиях, где господствовали насилие и смерть. В мире «окопной правды», обесценивавшем отдельную жизнь, его фигура напоминала о высшем достоинстве человека, о душе, о ценности каждого перед Богом. Он был антитезой абсурду войны, олицетворяя вечные ценности сострадания, прощения и любви.

Во-вторых, святитель Тихон стал уникальной объединяющей фигурой, превосходящий социальные и отчасти конфессиональные границы. Его авторитет был одинаково высок и среди генералитета, и среди солдатской массы. К нему за благословением шли не только православные, но и инославные христиане, видя в нем не столько церковного представителя, сколько святого старца[7]. В разобщенной войной стране он являл пример духовного единства.

В-третьих, и это наиболее важно, фронтовой опыт стал для него суровой школой, сформировавшей его как будущего Патриарха. Здесь, в окопах, он узнал подлинную, непарадную Россию — страдающую, терпеливую, грешную и святую. Он впитал народную боль, что сделало для него абсолютно невозможным отстраненное управление Церковью в годы грядущих гонений. Именно из этого опыта выросло его знаменитое Воззвание от 19 января 1918 года, где с отеческой болью и пророческой властью он обличал братоубийственную бойню: «Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы…»[8]. «Пастырь в окопах» мировой войны стал «Исповедником у Кремлевской стены», тем же самым пастырем, делящим со своей паствой все крестные пути[9].

Стоит отметить, что образ «пастыря в окопах» не был единичным. Многие полковые священники совершали подвиги, некоторые были награждены Георгиевскими крестами. Однако служение архиепископа, а затем Патриарха Тихона имело особый, символический статус, превратив личный пастырский жест в акт общецерковного и национального значения[10].

Заключение

Служение святителя Тихона на фронтах Первой мировой войны представляет собой ярчайшее воплощение евангельского принципа: «Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (Ин. 10:11). Оно было миссией присутствия в её максимальной степени — присутствия духовного, физического и экзистенциального. Святитель доказал, что подлинный пастырский авторитет рождается не от должности, а от готовности до конца разделить участь своей паствы, даже если эта участь — грязь окопа, свист пуль и тень смерти.

Прямая линия проходит от «пастыря в окопах» 1914–1917 годов к Патриарху-исповеднику, кротко, но непоколебимо противостоявшему богоборческой власти. Оба эти образа скреплены одной внутренней сутью: верностью Христу и абсолютной солидарностью со своим народом в его страданиях.

Образ архиепископа Тихона, беседующего с солдатами на передовой, остается вечным нравственным ориентиром. В современном мире, сталкивающемся с новыми вызовами и расколами, этот пример учит, что подлинная сила и влияние проистекают из жертвенной христианской любви, личного мужества и способности быть рядом с человеком в его час самой горькой нужды. Святитель Тихон как «пастырь в окопах» — это не просто страница истории, а непреходящий урок пастырского служения, актуальный для любой эпохи[11], переживающей свои «окопы» — физические или духовные.

Библиография

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. / Сост. М. Е. Губонин. — М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. — 1064 с.

2. *Воронцова, И. В.* Патриарх Тихон в годы Первой мировой войны: служение на фронте и в тылу // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. — 2014. — Вып. 6 (61). — С. 44–62.

3. *Воронцова, И.В.* «Пастырь добрый»: Церковная деятельность Патриарха Тихона в 1917–1925 гг. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 210 с.

4. «Вся моя надежда на Бога…»: Жизнеописание, письма, проповеди святителя Тихона, Патриарха Всероссийского / Сост. иером. Дамиан (Садовников). — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. — 384 с.

5. *Голубев, В. Ф.* К биографии Святейшего Патриарха Тихона (по архивным материалам) // Богословские труды. — М., 1990. — Сб. 30. — С. 249–270.

6. Дневник офицера 5-й армии Северо-Западного фронта. 1915–1916 гг. / Публ. и коммент. А. Б. Асташова // Исторический архив. — 2001. — № 3. — С. 192–210.

7. Первая мировая война и судьбы православного духовенства: Сборник документов и материалов / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев. — М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2014. — 432 с.

8. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России: избранные труды. Письма. Документы. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 768 с.

9. *Цыпин, В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды. 1700–2005. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. — 816 с.

10. [Электронный ресурс] // — https://foma.ru/

Примечания и библиографические ссылки

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России... 1994. С. 5.
2. *Воронцова И. В.* Патриарх Тихон в годы Первой мировой войны... 2014. С. 44.
3. *Воронцова И. В.* «Пастырь добрый»... 2015. С. 112.
4. «Вся моя надежда на Бога…»... 2017. С. 28.
5. *Голубев В. Ф.* К биографии Святейшего Патриарха Тихона... 1990. С. 257.
6. Дневник офицера 5-й армии...2001. С. 203.
7. Первая мировая война и судьбы православного духовенства...2014. С. 56.
8. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России... 2009. С. 145.
9. https://foma.ru/kak-bolsheviki-pytalis-moralno-razdavit-patriarha-tihona-i–chto-iz-jetogo-vyshlo.html (дата обращения 12.12.2025)
10. *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви... 2006. С. 77.
11. Его образ является примером для пастырского душе попечения спустя столетие и в нынешнее непростое время проведения специальной военной операции, когда пастыри Церкви оказываются в боевых условиях на передовых позициях.

Всеобщая история

УДК 94

Анастасия Сергеевна Гусева,
Наталья Юрьевна Сивкина

Трансформация образа Александра Македонского в трудах писателей III–IX вв. н. э.

Аннотация: В статье рассматривается изменение образа Александра Македонского в трудах Евсевия Кесарийского, Павла Орозия, Иоанна Малалы, Фотия и императора Юлиана. Цель статьи — проанализировать подход этих авторов к морально-нравственному образу царя Македонии, и определить, как их сведения соотносятся с сочинениями предшественников. Авторы статьи приходят к выводу, что данные писатели адаптировали образ античного правителя согласно изменившимся нравственным ориентирам с целью укрепления императорской власти. Поэтому он постепенно

включался в христианский исторический нарратив, приобретая новое раскрытие характера.
Ключевые слова: Александр Македонский, образ Александра, историческая память, Павел Орозий, Евсевий Кесарийский, Фотий, Иоанн Малала, Юлиан.
Сведения об авторах: Анастасия Сергеевна Гусева — магистрант Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (Россия, г. Нижний Новгород). Электронная почта: anast.gusewa2018@yandex.ru.;
Наталья Юрьевна Сивкина — доктор исторических наук, профессор Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (Россия, г. Нижний Новгород), преподаватель Нижегородской духовной семинарии. Электронная почта: *natalia-sivkina@yandex.ru*.

Anastasia Sergeevna Guseva,
Natalia Yurievna Savkina

Transformation of the Image of Alexander The Great in the Works of Writers of the III–IX Centuries.

Abstract: The article examines the changing image of Alexander the Great in the writings of Eusebius of Caesarea, Paul Orosius, John Malala, Photius and Emperor Julian. The purpose of the article is to analyze the approach of these authors to the moral image of the king of Macedonia, and to determine how their information correlates with the writings of their predecessors. The authors of the article conclude that these writers adapted the image of the ancient ruler according to the changed moral guidelines in order to strengthen the imperial power. Therefore, he gradually became involved in the Christian historical narrative, acquiring a new revelation of character.
Key words: Alexander the Great, the image of Alexander, historical memory, Paul Orosius, Eusebius of Caesarea, Photius, John Malala, Julian.

About the authors: Anastasia Sergeevna Guseva is a Master's degree from Lobachevsky Nizhny Novgorod State University (Nizhny Novgorod, Russia). E-mail: *anast.gusewa2018@yandex.ru*.; Natalia Yurievna Sivkina is a Doctor of Historical Sciences, Professor at N. I. Lobachevsky Nizhny Novgorod State University (Nizhny Novgorod, Russia). E-mail: *natalia-sivkina@yandex.ru*.

Деяния великих правителей и полководцев всегда привлекали к себе внимание современников и потомков своей масштабностью и неоднозначностью. Пытаясь объяснить мотивы поступков правителей, в том числе применение наказаний и милостей к своим приближенным и подданным, биографы прибегали к ярким эмоциональным акцентам[1], иногда создавая о них исторический миф[2]. Рассуждая о справедливости и несправедливости, Плутарх отмечал, что: «нет ни одного нравственного качества, чья слава и влияние рождали бы больше зависти, нежели справедливость, ибо ей обычно сопутствует и могущество, и огромное доверие у народа» (Plut. Cato. 44. 12). При этом он отмечал, что добрые и дурные качества в человеке следует находить не только в значительных поступках — характер человека раскрывается и в незначительных вещах, например в шутках (Plut. Alex. 6. 7). Важно, что биографы были не единственными, кто стремился дать моральную оценку действиям правителей, но именно для них раскрытие личности с этой стороны становилось основной целью произведений.

Одним из таких выдающихся деятелей древности, чья жизнь дала много нравоучительных примеров, являлся Александр Македонский — известный полководец античности, создавший самую большую империю Древнего мира. Античные авторы оставили о нем несколько трудов. Среди них можно выделить 5 основных сочинений: «Поход Александра» Арриана[3], биография «Александр», входящая в состав «Сравнительных жизнеописаний» Плутарха[4], «История Александра» Квинта Курция Руфа[5], «Историческая библиотека» Диодора Сицилийского[6] и «Эпитома сочинения Помпея Трога «История Филиппа»» Юстина[7]. Эти труды формируют богатую историческую традицию о великом правителе. Поскольку эти авторы жили гораздо позднее, описываемых событий, на создание привычного для читателя образа Александра, как великого полководца и политика повлияли новые факторы, не только личные

пристрастия, но требования времени, стремление писать в подражание греческим авторам IV в. до н.э., что приводило к избирательности в подаче материала, замалчиванию отдельных сведений или, наоборот, усилению некоторых акцентов[8]. Писатели отмечали противоречивость поступков царя, объясняя это сложным характером Александра: разрушение Фив (Arr. Anab. I. 7. 5–11; Diod. XVII. 14. 1–4; Just. XI. 4. 1–8), казнь защитников Тира (Curt. IV. 4. 17; Arr. Anab. II. 24. 4), убийство Клита Черного (Arr. Anab. IV. 8. 8–9; Curt. VIII. 1. 47–49; Just. XII. 6. 5–18) сочетались с уважением к захваченной в плен семье правителя персов Дария (Arr. Anab. II. 12. 3–8; Curt. III. 11. 20–26; Plut. Alex. 21. 1–7) и проигравшему сражение индийскому царю Пору (Arr. Anab. V. 19. 2–3; Plut. Alex. 60. 14–15; Curt. VIII. 14. 41–45; Diod. XVII. 89. 4–6; Just. XII. 8. 8). Комментируя эти эпизоды, античные авторы считали, что жестокость и милосердие являлись продуманными политическими инструментами Александра Великого: он проявлял беспощадность к тем, кто оказывал ему сопротивление, и при этом великодушно относился к побеждённым правителям и их семьям, демонстрирующим доблесть и достоинство.

Личность и деяния Александра, также как и его преемники[9], продолжали привлекать внимание и писателей поздней античности. Причина подобной заинтересованности связана с взаимоотношениями Римской империи и их восточного соседа Новоперсидского царства Сасанидов[10]. Политический кризис Римской империи III в., проявлявшийся в постоянной смене «солдатских императоров», во внешней политике вызвал неудачи Рима и территориальные потери[11]. В такой обстановке происходит актуализация образа Александра Македонского, совершившего поход на Восток и сокрушившего Персидскую империю. Однако единый образ правителя в этот период не сложился, сказывалась и плохая сохранность источников, и смена нравственных ориентиров в обществе, для которого завоеватель-язычник уже не служил примером для подражания[12].

К образу Александра одним из первых обратился Евсевий Кесарийский из Палестины в «Жизни блаженного басилевса Константина». Произведение проникнуто идеей сакрализации императорской власти и создания христианской империи как образа Царства Небесного, для написания труда автор использовал широкий комплекс

источников, стремясь соединить традиции античной риторики с новым христианским содержанием[13]. Это сочинение представляет собой сочетания исторической биографии и панегирика[14], что объясняет не только риторический стиль, но и определенные авторские оценки. Так, Александр, по сравнению с императором Константином: «устремился к пирам и пьянству» (Eus. Vit. Const. I. 7), «шел путем крови и беспощадно обращал в рабство все города и народы» (Eus. Vit. Const. I. 7). Соответственно он «исчез бездетным, безродным, бездомным, в чуждой и враждебной земле» (Eus. Vit. Const. I. 7), но при всех этих качествах его продолжали помнить, что удивляло Евсевия. Поэтому он стремился не просто сопоставить образы двух правителей, но и показать определенное превосходство христианского правителя над языческим[15]. При этом историк из Кесарии не снизошел до банального очернения оппонента императора Константина, а постарался составить его яркий и образный портрет, основанный на достоверных сведениях из античных источников[16]. Более того, Александр Македонский, как никто другой, подходил для сравнения с императором: он также говорил на «имперском» языке (греческом), его земли Греция и Македония входили в состав Римской империи, а на символическом уровне он находился в том же ряду, что и римские цезари[17]. Эти основания в дальнейшем позволят использовать образ царя в исторических сочинениях.

Другим автором, упоминавшим великого полководца в нескольких сочинениях, был император Юлиан Отступник. Он получил хорошее образование, изучая сочинения Гомера, которыми был очарован, а также грамматику и риторику у христианских авторов. Будущий император не воспринял христианское учение, поскольку его окружение не было укорененным в вере[18], а сам правитель в детстве стал свидетелем мятежа солдат-христиан[19], что также сформировало его антихристианские взгляды. Хотя Юлиан больше известен как император-язычник, но он был и писателем, и полководцем, и политиком[20]. К образу Александра автор обращается в своих сатирических произведениях: «К невежественным киникам» (Iul. Or. 6.), «Письмо к Нилу» (Iul. Ep. 60), «Послание к Фемистию» (Iul. Or. 5.)[21], демонстрируя достаточно сложный и противоречивый характер македонского царя. Александр, например, был поражен великодушием Диогена (Iul. Or. 6. 203b), и хотя «не являл собой идеал праведности, но тем

не менее выделялся как стратег в делах военных» (Iul. Ep. 60. 446a). Император Юлиан перечисляет всех убитых полководцем, отмечая, как много людей погибло из–за Александра, считает, что именно поэтому он «кажется столь великим» (Iul. Ep. 60. 446a). Царь, по его мнению, «презирал существующее: не был доволен современниками, не довольствовался доставлявшимися ему дарами» (Iul. Or. 5. 250d). Именно поэтому он обладал прославившим его мужеством, но оно никого не спасло и никому не помогло, в том числе и самому правителю (Iul. Or. 5. 264d), в отличие от философии или Бога, которые действительно могут спасти человеческую душу.

Павел Орозий в своей «Истории против язычников» считает, что христианская эпоха — это время благополучия, поэтому необходимо определить причины несчастий в прошлом и успехов в настоящем[22]. Для того, чтобы доказать неправоту язычников и доказать истинность христианской веры, Орозий использует сочинения античных авторов[23], что является необычным способом аргументации. Историк критически и скептически подходил к сочинениям своих предшественников, отмечая факты преувеличения политических и военных успехов правителей Македонии[24]. Александру в сочинении дается весьма категоричная характеристика, повторяемая на протяжении всего описания: «настоящая пучина несчастий и смертоноснейший смерч всего Востока» (Oros. Hist. adv. pag. III. 7. 5). Орозий, опираясь на сведения Юстина, подробно описывает завоевания великого полководца, восклицая, «непонятно, что удивительнее: то, что он со столь силой покорил весь круг земель, или то, что дерзнул отправиться на это завоевание» (Oros. Hist. adv. pag. III. 16. 3). Часто историк намеренно «очерняет» образ Александра, искажая версии своего предшественника: царь Македонии намеренно выдумывал ложные оправдания, с целью «смыть с себя позор сомнительного отца и срам распутной матери» (Oros. Hist. adv. pag. III. 16. 12), «движимый пустым милосердием» правитель «удерживал в безжалостном плену маленьких дочерей» царя персов Дария III (Oros. Hist. adv. pag. III. 17. 7) и убил «всех своих родственников и близких» (Oros. Hist. adv. pag. III. 16. 3) перед началом похода. По мнению Орозия, Александр буквально «жаждал все новой и новой крови» (Oros. Hist. adv. pag. III. 18. 10). Высказал автор и собственное отношение к царю

в словах, что «в рассказе о таком злодеянии источал слезы из глаз» (Oros. Hist. adv. pag. III. 20. 5).

Обособленно от сложившейся традиции, в рамках которых формировался образ Александра как жестокого правителя, стоит версия Иоанна Малалы. Его «Хронография» представляет собой развернутое повествование с упрощенными объяснениями событий, смешением датировок и занимательным повествованием, рассчитанным на провинциальную публику[25]. Автор, в отличие от своих предшественников, скорее всего, не перепроверял факты из своих источников, обращая больше внимания на их занимательность. Поэтому в сочинении соединяются вместе анекдоты, легенды, яркие характеристики исторических деятелей и описания чудесных явлений природы[26]. Малала, вероятно, впервые описывает внешность полководца: «он был короткого роста, с крупными заметными зубами, и один глаз имел серый, а один черный» (Ioh. Mal. Chron. VIII. 3). Более того, историк предлагает новое объяснение мотивам Александра — не личные алчные интересы, а воля высших сил: «Бог направил Александра, сына Филиппа, против ассирийцев и персов» (Ioh. Mal. Chron. VIII. 1). При этом сам полководец представлен довольно набожным человеком: он строил храмы, в том числе храм Сераписа Гелиоса, а также посетил Трою и помолился душе своего предка Ахилла (Ioh. Mal. Chron. VIII. 1). Даже сам характер поступков царя показан довольно благородно: «освободил города и территории римлян, греков и египтян из подчинения и рабства ассирийцев и персов» (Ioh. Mal. Chron. VIII. 1), что в некотором смысле ставит его в один ряд с римскими цезарями. Также Александр, вероятно, посещал «Визуполь», то есть Византион, прежде чем переправиться в Азию, а «Стратегион», в котором он тренировал армию, впоследствии стал одним из общественных мест Константинополя. Это объединение протовизантийского и римского императоров в лице царя Македонии вполне могло быть основано на нескольких источниках: городская хроника Константинополя, текст Патри, описывающий происхождение Стратегиона, или труд историка Боттия, которого упоминает сам Иоанн Малала[27]. Поскольку автор «Хронографии» не знал латинского языка, а часть своих данных он получал из сочинений римских авторов, то заимствовал эти фрагменты в пересказе, что могло вызывать ошибки и неточности[28].

Схожие тенденции проявляются в сочинении Фотия «Библиотека». Описывая визит итальянских послов к Александру, патриарх обратил внимание, что последний «увидел итальянцев, предсказал будущее величие их страны» (Cod. 91). Также писатель обратил внимание на посольство жителей Гераклеи, прибывших к великому полководцу для «восстановления в их полисе свойственной их предкам демократии» (Cod. 224. IV. 1). Сохраняя общую хронологию событий и кратко пересказывая события своих источников — «Похода Александра» Арриана и «О Гераклее» Мемнона, автор «Библиотеки» привнес в образ удачливого полководца, часто жестокого человека и талантливого политика черты дипломата.

Таким образом, подводя итог вышесказанному, следует отметить, что в сочинениях позднеантичных авторов образ Александра Македонского претерпел значительные изменения: от критического сопоставления с христианским правителем у Евсевия Кесарийского и «очернения» у Павла Орозия до противоречивой оценки у Юлиана Отступника. Особняком стоит традиция Иоанна Малалы, который впервые предлагает позитивную трактовку личности полководца, представляя его орудием божественной воли и «протовизантийским» правителем, связанным с историей Константинополя. Эта эволюция отражает смену нравственных ориентиров и стремление писателей адаптировать наследие античности для укрепления имперской идентичности и легитимации власти. Поэтому языческий полководец постепенно был включен в христианский исторический нарратив, приобретая черты не только жестокого стратега, но дипломата и основателя городов.

Использованная литература

1. *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма / И. Ю. Ващева; науч. ред. М. В. Бибиков. СПб.: Алетейя, 2006. 272 с.

2. *Гусева А. С., Сивкина Н. Ю.* Сохранение античного наследия в контексте христианской традиции / А. С. Гусева, Н. Ю. Сивкина // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2025. № 2(27). С. 67–78.

3. Император Юлиан. Сочинения / пер. с древнегреч., вступ. ст. и коммент. Т. Г. Сидаша; под ред. Д. С. Бирюкова. СПб.: Изд–во С.–Петерб. ун–та, 2007. С. 5–55.

4. *Кареев Д. В.* Римско-персидские войны в интерпретации «малых» римских историков IV века // Проблемы истории, филологии, культуры. 2020. № 2 (68). С. 135–150.

5. *Коньков Д. С.* Свидетель и христианин: концепт историописания в поздней античности // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 462. С. 121–126.

6. Медиевализация исторического знания в Ранней Византии (на примере сочинения Иоанна Малалы) / А. В. Кобзева, А. Ю. Елисеева, Я. Ю. Иваницкая, Ю. Ю. Чуева // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. 2018. Т. 45. № 3. С. 442–446.

7. *Новосильнов А. С., Сивкина Н. Ю.* Битва при Херонее 338 г. до н. э.: историческая традиция в контексте национального менталитета / А. С. Новосильнов, Н. Ю. Сивкина // Манускрипт. 2025. Т. 18, № 1. С. 75–80

8. *Пак Е. А.* Трагедия Юлиана Отступника: становление личности и формирование взглядов римского аристократа в условиях духовного и политического кризиса в середине IV в. / Е. А. Пак // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2009. № 4. С. 125–132.

9. *Попова Т. В.* Художественные особенности сочинения Евсевия Кесарийского Vita Constantini // Византийский временник. 1973. Т. 34 (59). С. 122–129.

10. *Приходько М. А.* «Жизнь Константина» Евсевия Кесарийского как «священная история»: типология Моисея–Константина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 109. С. 9–27.

11. *Сивкина Н. Ю., Гусева А. С.* Легенда о Стратонике: политический и религиозный аспект / Н. Ю. Сивкина, А. С. Гусева // Исторический журнал: научные исследования. 2024. № 5. С. 163–173.

12. *Сивкина Н. Ю., Гусева А. С.* Правление Селевка I: становление исторического мифа / Н. Ю. Сивкина, А. С. Гусева // Чувства добрые я лирой пробуждал…: Сборник докладов Международных научных конференций, 225-летию со дня рождения А. С. Пушкина, 185-летию усадьбы Добролюбовых и 215-летию автора проекта усадьбы Г. И. Кизеветтера посвящается, Нижний Новгород, 28–29 февраля 2024 года. Нижний Новгород: «Издательский салон» ИП Гладкова О. В., 2024. С. 207–212.

13. *Синица М. М.* Римские древности в ранневизантийской антикварной традиции: Иоанн Лид и Иоанн Малала / М. М. Синица, Н. Н. Болгов // Античная древность и средние века. 2017. Т. 45. С. 10–25.

14. *Тюленев В. М.* Историческая концепция Павла Орозия // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего нового времени. 2005. № 5. С. 157–183.

15. *Тюленев В. М.* Орозий и его «История против язычников» / В. М. Тюленев // История против язычников: в 3 т / Павел Орозий; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. В. М. Тюленева. СПб.: Изд–во Олега Абышко, 2004. С. 5–82.

16. *Kaldellis A.* Alexander the Great in Byzantine Tradition 330–1453 AD // A History of Alexander the Great in World Culture / Ed. by R. Stoneman. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 216–241.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Сивкина Н. Ю.* Легенда о Стратонике: политический и религиозный аспект / Н. Ю. Сивкина, А. С. Гусева // Исторический журнал: научные исследования. 2024. № 5. С. 163–173.

2. *Сивкина Н. Ю.* Правление Селевка I: становление исторического мифа / Н. Ю. Сивкина, А. С. Гусева // Чувства добрые я лирой пробуждал…: Сборник докладов Международных научных конференций, 225–летию со дня рождения А. С. Пушкина, 185–летию усадьбы Добролюбовых и 215–летию автора проекта усадьбы Г. И. Кизеветтера посвящается, Нижний Новгород, 28–29 февраля 2024 года. Нижний Новгород: «Издательский салон» ИП Гладкова О. В., 2024. С. 207–212.

3. *Арриан, Ф.* Поход Александра / пер. М. Е. Сергеенко. М: МИФ, 1993. 270 с.

4. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания в двух томах. Т.II. Александр и Цезарь. Александр / Пер. С. П. Маркиша, под общ. ред. С. С. Аверинцева и М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1994. 672 с.

5. *Курций Руф, К.* История Александра Македонского / отв. ред. А. А. Вигасин. — М.: Изд–во МГУ, 1993. 464 с.

6. *Диодор Сицилийский.* Историческая библиотека. В XL кн. Кн. XVI–XVII / Пер. Г. П. Власова, В. В. Латышева. Текст электронный.

7. *Юстин М. Ю.* Эпитома сочинения Помпея Трога «История Филиппа». В XLIV кн. Кн. XI–XIII / Пер. А. А. Деконского, М. И. Рижского, комм. К. В. Вержбицкого, М. М. Холода. СПб.: Изд–во С.–Петерб. ун–та, 2005. С. 348–376.

8. *Новосильнов А. С., Сивкина Н. Ю.* Битва при Херонее 338 г. до н. э.: историческая традиция в контексте национального менталитета / А. С. Новосильнов, Н. Ю. Сивкина // Манускрипт. 2025. Т. 18, № 1. С. 75–80.

9. *Гусева А. С., Сивкина Н. Ю.* Сохранение античного наследия в контексте христианской традиции / А. С. Гусева, Н. Ю. Сивкина // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2025. № 2(27). С. 67–78.

10. *Кареев Д. В.* Римско–персидские войны в интерпретации «малых» римских историков IV века // Проблемы истории, филологии, культуры. 2020. № 2 (68). С. 137.

11. Там же. С. 139.
12. *Kaldellis A.* Alexander the Great in Byzantine Tradition 330–1453 AD // A History of Alexander the Great in World Culture / Ed. by R. Stoneman. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 216.
13. *Попова Т. В.* Художественные особенности сочинения Евсевия Кесарийского Vita Constantini // Византийский временник. 1973. Т. 34 (59). С.125–126
14. *Приходько М. А.* «Жизнь Константина» Евсевия Кесарийского как «священная история»: типология Моисея–Константина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 109. С. 10.
15. Там же. С. 11.
16. *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма / И. Ю. Ващева; науч. ред. М. В. Бибиков. СПб.: Алетейя, 2006. С. 178–179.
17. *Kaldellis, A.* Alexander the Great in Byzantine Tradition 330–1453 AD // A History of Alexander the Great in World Culture / Ed. by R. Stoneman. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 216.
18. *Пак Е. А.* Трагедия Юлиана Отступника: становление личности и формирование взглядов римского аристократа в условиях духовного и политического кризиса в середине IV в. / Е. А. Пак // Вестник Санкт–Петербургского университета. История. 2009. № 4. С. 128.
19. Там же. С. 126.
20. Там же. С. 131.
21. Император Юлиан. Сочинения / пер. с древнегреч., вступ. ст. и коммент. Т. Г. Сидаша; под ред. Д. С. Бирюкова. СПб.: Изд–во С. –Петерб. ун–та, 2007. С. 16–17.
22. *Тюленев В. М.* Историческая концепция Павла Орозия // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего нового времени. 2005. № 5. С. 158.
23. *Тюленев В. М.* Орозий и его «История против язычников» / В. М. Тюленев // История против язычников: в 3 т / Павел Орозий; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. В. М. Тюленева. СПб.: Изд–во Олега Абышко, 2004. С. 16–17.
24. *Коньков Д. С.* Свидетель и христианин: концепт историописания в поздней античности // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 462. С. 124.
25. Медиевализация исторического знания в Ранней Византии (на примере сочинения Иоанна Малалы) / А. В. Кобзева, А. Ю. Елисеева,

Я. Ю. Иваницкая, Ю. Ю. Чуева // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. 2018. Т. 45. № 3. С. 443.

26. Там же. С. 444.

27. *Kaldellis A.* Alexander the Great in Byzantine Tradition 330–1453 AD // A History of Alexander the Great in World Culture / Ed. by R. Stoneman. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 218–219.

28. *Синица М. М.* Римские древности в ранневизантийской антикварной традиции: Иоанн Лид и Иоанн Малала / М. М. Синица, Н. Н. Болгов // Античная древность и средние века. 2017. Т. 45. С. 13.

Филология

УДК 80

Протоиерей Сергей Ларюшкин

Смысловые образцы описания подвига новомучеников в гимнографических и агиографических текстах

Аннотация: В статье проведён анализ гимнографических и агиографических текстов, посвящённых подвигу новомучеников, с целью выявить в данных произведениях базовые идеи, к которым апеллируют авторы для раскрытия духовных (вселенских, универсальных) и национальных (исторических, локальных) аспектов. В качестве фактического материала использованы богослужебные тексты общей службы священномученику и общей службы священномученику XX в., другие гимнографические тексты новомученикам, биографии новомучеников, в частности,

нижегородских. При помощи сравнительного, аналитического и эвристического методов показано, что 1) для смысловой и поэтической организации гимнографических текстов избирается, преимущественно, идея подвига первохристианских мучеников, а также идея Святой Руси, её значимость в плане национальной идентификации, ориентированной на идеократическое основание; 2) тексты агиографического жанра, посвящённые новомученикам, способны создать в сознании читателя образ кротких последователей Христовых, который явлен в страдании кнн. Бориса и Глеба. Это позволяет утверждать, что разножанровые духовные тексты, посвящённые подвигу новомучеников, формируются на двух независимых первоисточниках — подвиг первых христианских мучеников и образ первых русских мучеников. При этом, гимнографические и агиографические современные тексты имеют собственные оригинальные черты и не являются калькой или подражанием первоначальных текстов. Соотношение духовных и национальных аспектов осуществляется 1) на уровне иконичности (некоего подобия) — в гимнографических текстах, 2) на уровне ассоциативном — в агиографии. Аллюзии к древнехристианским подвигам в современных гимнографических текстах формируют фрактальные паттерны всей ткани текста, а агиографические тексты, не имея никакого подобия с житием Бориса и Глеба, сами выступают в роли паттерна в собирательном образе русского мученика, впервые обозначенного князьями-страстотерпцами.

Ключевые слова: новомученики, гимнографические тексты, агиографические тексты, вселенскость, национальное, категории.

Сведения об авторе: Протоиерей Сергей Александрович Ларюшкин, Нижегородская духовная семинария, преподаватель. Нижний Новгород, Похвалинский съезд, 5.
E-mail: *sergylar@yzndex.ru*

Archpriest Sergey Alexandrovich Laryushkin

Semantic Patterns for Portraying the Martyrdom of the New Martyrs in Hymnography and Hagiography Texts

Abstract: The article analyses hymnographical and hagiographical texts, dedicated to the martyrdom of the new martyrs, with the aim of identifying the fundamental ideas that the authors appeal to in order to reveal spiritual (ecumenical, universal) and national (historical, local) aspects within the written works. Liturgical texts of general service to a hieromartyr and general service to a hieromartyr of the 20th century, as well as other hymnographical texts dedicated to the new martyrs, and biographies of the new martyrs, in particular those from Nizhniy Novgorod, are used as the source material. Through comparative, analytical and heuristic methods, it has been demonstrated that 1) the concept of the martyrdom of the early Christian martyrs, as well as the idea of Holy Rus', and its significance in terms of the national identification towards the ideocratic foundation is predominantly chosen for the semantic and poetic structure of hymnographical texts; 2) hagiographical texts dedicated to the new martyrs can create in the reader's mind a reflection of meek followers of Christ, as exemplified by the suffering of princes Boris and Gleb. This suggests that spiritual texts of various genres yet dedicated to the martyrdom of the new martyrs are conceived from two separate primary sources — the martyrdom of the first Christian martyrs and the role model of the first Russian martyrs. At the same time, contemporary hymnographical and hagiographical texts have their own unique characteristics and are not simply loan translations or imitations of the original source texts. The correlation between spiritual and national aspects is achieved 1) at the level of iconicity (a certain semblance) — in hymnographical texts, 2) at the associative level–in hagiography. Allusions to the early Christian martyrdom in contemporary hymnographical texts form fractal patterns throughout the fabric of the text, while hagiographical

texts, bearing no semblance to the live story of Boris and Gleb, themselves serve as a pattern in the collective representation of the Russian martyr, first exemplified by the princes-passion-bearers.
Key words: new martyrs, hymnographical texts, hagiographical texts, ecumenicity, national
About the author: Archpriest Sergey Alexandrovich Laryushkin. Lecturer at Nizhniy Novgorod Theological Seminary, No. 5, Pokhvalinskiy syezd, Nizhniy Novgorod, Russia.
E-mail: *sergylar@yzndex.ru*

Имя святого так или иначе связно с событиями или целым периодом истории государства. На русской почве такая корреляция духовного, неотмирного и исторического, земного выражена особенно ярко. Так, с гражданской и духовной историей связаны имена кн. Владимира, кнн. Бориса и Глеба, кн. Александра Невского, прп. Сергия Радонежского, Свт. Петра, Свт. Алексия Московского, прп. Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, прпп. Паисия Величковского, блж. Ксении Петербуржской, прп. Серафима Саровского, Оптинских старцев, прав. Иоанна Кронштадтского и многих других. Особое место в истории русской святости занимают новомученики XX в. Их духовный подвиг осмысляется в самых разных аспектах гуманитарных наук (исторических, философских, социологических, политологических и др.). Тексты же, посвящённые новомученикам (гимнография, агиография, документы, эпистолярное наследие и др.) являются объектом исследования филологической науки. Результаты исследований текстового материала могут быть уверенно использованы для новых философских рассуждений, например, о роли духовного компонента в формировании самобытности русской цивилизации, о картине духовной мира русского человека, о взаимоотношении Церкви и государства, об исторической памяти и т. п.

Нам уже приходилось рассуждать о национальных аспектах некоторых гимнографических текстов, посвящённых новомученикам, их функционировании в тесте, отражении в них национальной

картины мира[1]. Однако осмысление национального всегда осуществляется в контексте вселенского, универсального, поэтому для полноты картины необходимо выявить в гимнографических и биографических текстах те духовные, смысловые и национально-психологические источники, которые послужили концептуальные «первообразами», стержнями в процессе формирования картины мира верующего русского человека, сохранения церковной традиции и мировоззренческих парадигм.

Для анализа взяты гимнографические и биографические тесты, посвящённые мученикам XX века и мученикам первых веков христианства. Из богослужебной литературы проанализированы тексты, на наш взгляд, наиболее авторитетные и имеющие маркер «Служба общая», т. е. посвященные агиологическому типу и сосредотачивающиеся на сути духовного подвига. Это — «Служба общая мученику единому», «Служба общая мученику Российскому XX в. единому», а также «Служба общая священномученику» и «Служба общая священномученику XX в. единому».

Для анализа агиографического материала использованы жизнеописания новомучеников, представленные фондом «Память мучеников и исповедников Православной Церкви», а также жизнеописания нижегородских новомучеников.

Обратимся к фактическому материалу.

---

1 *Ларюшкин С., прот.* Новомученики российские как связующее звено между русским и вселенским православием // Понимание вселенского и национального в русской православной мысли: XXVIII Рождественские православно-философские чтения. — Н. Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2019. — 303 с. С.129–137. *Ларюшкин С., прот.* Традиционность православных богослужебных текстов как основа самосознания нации и её исторической памяти // Православие и формирование исторической памяти (нижегородской контекст): XXX Рождественские православно-философские чтения. — Н. Новгород: НГПУ им. К.Минина, 2017. С.153–160. *Ларюшкин С., прот.* Православный аспект Русского мира по его отражению в богослужебных текстах русским святым // Православие и русский мир: XXXI Рождественские православно-философские чтения. — Н. Новгород: НГПУ им. К.Минина, 2022. С. 138–146. *Ларюшкин С., прот.* Отражение национального самосознания в богослужебных текстах русского Средневековья // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 23, вып. 3 (1), СПб, 2022. С. 73–88. *Ларюшкин С., прот.* Почитание новомучеников в контексте идеалов Святой Руси: к вопросу национальной идентификации // Евразийский юридический журнал. № 12 (187), 2023. С. 558–561.

Гимнографические тексты.

1. «Служба общая мученику единому». Концептуальный анализ текста «Службы общей мученику единому» показывает, что базовыми смысловыми константами подвига мученичества выступают:

1) вера во Христа («**Отъ того̀ кр҃ковалъ є҆сѝ несумнѣ́ннw, соблюдъ неизрече́ннаѧ є҆гw повелѣ́нїѧ спси́тельнаѧ**» (Служба общ. мч. един., стихира на «Господи воззвах»));

2) упоминание о мученичестве как о событии («**Многошкра́зными мч҃е́нїи, лю́тый мч҃и́тель ка́знемъ сла҃вымъ преда́въ казни́ти многострада́льное ѝ многотерпѣли́вое тѣ́ло твоѐ**» (Служба общ. мч. един., стихира на стиховне);

3) стойкость во исповедании (свидетельство о Христе), духовное побеждение диавола и его козней («**Не ѡ҃кѣ́рглъ є҆сѝ хр҃та̀, ни кумі́рwмъ пожре́рлъ є҆сѝ но терпѣ́лъ є҆сѝ,... ѡ҃жида́лъ вдвwщагw воздаѧ́нїѧ**» (Стих. на стиховне);

4) духовная награда («**Цр҃тво воспрїя́лъ є҆сѝ недви́жимое**» (Служба общ. мч. един., стихира на «Господи воззвах»); «**Согражда́нинъ а҃гг҃лwмъ бы́лъ є҆сѝ, ѝ всѣ́мъ стр҃тотѐрпцемъ сопричастникъ**» (Служба общ. мч. един., стихира на «Господи воззвах»));

5) значимость подвига святого («**Кро́вїю твоє́ю честно́ю зе́млю wс҃ти́лъ є҆сѝ, ѝ сквє́рныѧ кр҃wви wу҃праздни́лъ є҆сѝ**» (Служба общ. мч. един., стихира на «Господи воззвах»)). Сам подвиг мученика понимается верующими как слава и просвещение.

В качестве устойчивых выражений, отображающих концептуально значимые стороны подвига мученика, можно назвать следующие: «**На ка́мени wу҃мнѣ́мъ дш҃ю твою̀ водрwзи́лъ**», «**Воинъ хр҃то́въ непобѣди́мый**», «**Страда́лецъ непобѣди́мь**», «**Кро́вїю зе́млю wс҃ти́лъ є҆сѝ**», «**Цр҃тво воспрїя́лъ є҆сѝ**», «**Прїя́лъ є҆сѝ вѣне́цъ нетлѣ́нный**», «**Согражда́нинъ а҃гг҃лwмъ**», «**Просвѣщае́ши вои́стинну̀, твора́щихъ вѣ́рнw па́мять твою̀**» и некоторые другие.

Всё это показывает, что в православной традиции мученичество понимается высшая степень святости, мученик — это человек глубоко верующий, не отступивший от Христа пред мучениями, а потому понимается как воин Христов, свидетельствующий о победе Христа над смертью. Своими мучениями он достиг Царства Небесного, стал согарждании небесных сил, является образцом для подражания,

ходатаем и молитвенником, просветителем верующих. Данные идеи ёмко и полноценно выражены в тропаре: «**Мч҃нкъ твоѝй гд҃н, [и҃мкъ], во страда́нїи своє́мъ вѣне́цъ прїѧ́тъ нетлѣ́нный ѿ тебѐ бг҃а на́шегѡ: и҃мѣ́ѧй во кр҃ѣпость твою҆, мч҃и́телей низложѝ, сокрꙋ́шѝ и҆ де́монѡвъ немощны́ѧ де́рзости, тогѡ҆ мл҃твами спс҃ѝ дꙋ́шы на́ша**».

Выявленные концепты и словесные формулировки выступают в качестве неизменных когнитивных констант и поэтических образцов (паттернов), которые, как показало наблюдение, используются гимнографами при составлении подобных текстов. Данную мысль подтверждает анализ текста «Службы общей мученику Российскому XX века единому».

2. «Служба мученику Российскому XX века единому». Смысловыми константами данного текста выступают следующие идеи:

1) вера во Христа и стойкость в исповедании («Иже, заповеди Господни исполнив, даже до смерти Христу верным пребысть» (Служба общ. мч. XX, стихира на «Господи воззвах»),

2) упоминание о мученичестве как о событии («Непоколебимь во исповедании веры пребыл еси, страдальче, егда мучителие понуждаху тя отрещися Христа» (Служба общ. мч. XX, седален по 1-м стихословии)).

3) стойкость в исповедании Христа, духовное побеждение диавола и козней его («Силою Христовою безбожныя одоле и смертию своею воскресение Христово проповеда» (Служба общ. мч. XX, стихира на «Господи воззвах»)).

4) духовная награда («В радость Господа твоего вшел еси» (Служба общ. мч. XX, седален по 2 стихословии)).

5) значимость подвига святого («С лики новомученик и исповедник Российских о земнем Отечестве твоем ходатайствуеши и Христу песнь благодарственную приносиши. Егоже моли спасти и просветити души наша» (Служба общ. мч. XX, стихира на хвалитех)).

В качестве смысловых констант, паттернов выступают следующие словесные формулы и эпитеты: «воин Христов», «друг Христов», «добрый раб», «непоколебимый исповедник», «исполнитель Христовых заповедей», «победитель диавола» и некоторые другие.

Как видно, богослужебные тексты «Службы общей мученику» и «Службы общей мученику XX в.» сближаются концептуально

и художественно, используют близкие по смыслу или полностью идентичные словесные клише. Это указывает, во-первых, на принадлежность текстов к единой традиции понимания святости подвига мученичества, а, во-вторых, указывает на художественную преемственность текстов, что выражено в наличии «сквозных» поэтических образов и близких словесно выраженных концептов. Автор службы новомученику подчёркнуто обращается к тематике подвига первых мучеников, что является отличительно особенностью современного богослужебного текста («Яко древний мученик, о убийцех моляшеся, вопия: Господи, прости им, не ведят бо, что творят…» (Служба общ. мч. ХХ, стихира на «Господи воззвах»)).

Кроме того, в тексте службы новомученику используются аллюзии к Священному Писанию, цитаты из книг Библии, чем усиливается мысль о единстве подвига новомученика со всей духовной традицией «от лет древних». Например: «Кровными мучении вшел еси в Небесная селения, славне, якоже древле Израиль в землю обетованную…» (Служба общ. мч. ХХ, канон, песнь 1), «Праведных души в руце Божией и не прикоснется их мука…» (Служба общ. мч. ХХ, канон, песнь 3), «ничтоже возможе разлучити тя от любве Христовы…» (Служба общ. мч. ХХ, седелен по 3-ей песни канона), «Оружием благоволения венча тя Господь…» (Служба общ. мч. ХХ, канон, песнь, 9) «Крест Господень на рамо приемый…» (Служба общ. мч. ХХ, стихира на хвалитех) и некоторые другие.

В этом контексте уместным оказывается использование общего мученического тропаря: «Мученик Твой, Господи, (имярек), во страдании своем венец прият нетленный…».

3. «Служба общая священномученику единому». В «Службе общей священномученику» (датируется X в.) наблюдается несколько иная концептуальная картина. К основным идеям мученичества как свидетельству о Христе и выражению своей веры добавляется идея жертвы: священник понимается и как жертвоприноситель, и как жертва («**же́ртва и̑ жри́тель**»): «**Же́ртвꙋ пе́рвѣе бг҃ꙋ принесѫ́ безкро́внꙋю, по́слѣжде ѩ̑ко всеплодїе и̑ прїѧ́тнꙋ же́ртвꙋ, тебѣ̀ сама́го кро́вїю, ѩ̑ко мꙋ́ченикъ и̑стиннѣ́йшїй, хр҃тѣ̀ принесе́лъ е̑сѝ**» (Служба общ. сщмч. ед., стихира на «Господи воззвах»).

Важным оказывается указание на чистое житие святого («**Посто́мъ твои́мъ страстна̑ѧ и̑гра̑нїѧ всѧ̑, и̑ воздержа́нїемъ жела́нїе претвори́лъ**

ѣ́сѝ, и̑ разли́чными по́двиги взе́лся къ безстра́стнѣй высотѣ́» (Служба общ. сщмч. ед., канон, песнь I)), также актуализируется идея учительства (научения), просвещения, наставления в вере («**Мч҃нкъ во́инства, хр҃тѹ̀ о҃тче, привела́хъ ѣ́сѝ оу҃чє́нїи твои́ми и̑ наказа́нїи, оу҃чѧ̀ и̑ наказѹ́ѧ**» (Служба общ. сщмч. ед., стихира на «Господи воззвах»)). Центральной темой текста является, безусловно, награда за мученичество («**Кро́вїю ѡ҃багри́въ твою҆ сщ҃е́ннꙋ̀ю о҃дѣ́ждꙋ̀, вше́лъ ѣ́сѝ во с҃та҃ѧ с҃ты́хъ, с҃тъ ты̀ бы́въ, сла́вне, и̑ ѥ҆вѣ҆ всегда̀ наслажда́лся ѡ҃боже́нїѧ**» (Служба общ. сщмч. ед., стихира на стиховне)).

Значимость подвига священномученика для верующих и для Церкви заключается в приобретении ими молитвенника в лице священномученика, защитника, просветителя и наставника на пути духовного спасения и «разорителя» идольской прелести.

В качестве опорных, клишированных слов и выражений, эпитетов, паттернов выступают следующие: «священномученик законнейший», «мученик законнейший», «жертва Богу», «сосуд Святаго Духа», «духовная ступень».

Все эти духовные концепты аккумулируется в тропаре: «**Й҃ нра́вшмъ причи́стникъ, и̑ престо́лшмъ намѣ́стникъ а҆пл҃шмъ бы́въ, дѣ́ла́нїе ѡ҃брѣ́лъ ѣ́сѝ бг҃одꙋ̀хнове́нне, въ видѣ́нїѧ восхо́дъ: сегѡ̀ ра́ди сло́во и̑стины и̑справля́ѧ, и̑ вѣ́ры ра́ди пострада́лъ ѣ́сѝ да́же до кро́ве, сщ҃енномч҃не и̑мкъ, молѝ хр҃та̀ бг҃а спасти́ся дꙋ́ша́мъ на́шымъ**».

4. «Служба священномученику Российскому XX в. единому». В «Службе священномученику XX в.» акценты смещены с личного спасения на осмысление национальной духовной трагедии, на спасение народа, впавшего в грех богоборчества. Пафос гимнографии священномученика XX в. сосредотачивается на тематике гонения и страдания в контексте национальной идеи Святой Руси. Однако при всей национальной, исторической акцентуации, в тексте сохраняются центральные идеи, отсылающие молящегося человека к подвигу первых христиан. Данные идеи отражают веру во Христа, страдания за Христа, награду на небесах, приобретение статуса молитвенника и ходатая за верных. На первый план выступает идея веры («Верен Богу и Церкви был еси даже до смерти» (Служба общ. сщмч. XX, стихира на стиховне)); чистота жизни и молитва («День и нощь в молитве

подвизался еси» (Служба общ. сщмч. XX, стихира на стиховне)); идея мученичества как свидетельство о Христе («За Христа даже до смерти пострадав, верный сын Церкве явился еси» (Служба общ. сщмч. XX, канон, песнь 1)); идея жертвы как служение Богу («Жертву живую и всесожжение Творцу себе самаго принося» (Служба общ. сщмч. XX, канон, песнь 7)); идея проповеди и обличения («Безбоязненно проповедовал еси людем покаяние» (Служба общ. сщмч. XX, канон, песнь 1)); идея посрамления диавола («Козни диавольския посрамил еси» (Канон, песнь 3)). Духовной наградой святому служит блаженство во Царствии Небесном («Душевная и телесная страдания твои и смерть вольная от безбожных за Господа отверзоша ти, святе, врата жизни вечныя» (Служба общ. сщмч. XX, стихира стиховне)).

Также присутствует прямое указание на концептуальное единство мученического подвига священника XX в. и первых веков христианства: «Заветы исповедников и священномучеников Христовых восприем, душу твою за веру Православную положил еси, святе» (Служба общ. сщмч. XX, седален по 3 песни канона). По этим причинам, священномученик понимается как ходатай и молитвенник на народ.

Характерно, что тропарь не заимствуется из общей службы священномученику, а составляется специальный, в котором ярко выражены национальные аспекты: «Церкве Русския столпе непоколебимый, благочестия правило, жития евангельскаго образе, священномучениче, Христа ради пострадавый даже до крове, Егоже моли усердно, яко Начальника и Совершителя спасения, Русь Святую утвердити в Православии до скончания века».

Таким образом, богослужебные тексты, посвящённые древним мученикам и мученикам XX в. сохраняют концептуальное единство, в котором духовный подвиг мучеников первых веков выступает неким первообразом, смысловым протографом, на который ориентируются современные гимнографические тексты. Именно эта связь даёт возможность в службах русским святым адекватно эксплицировать национальные идеи, утверждать, что Святая Русь не мыслится без вселенского православия, а подвиг новомучеников осмысляется в традиции, начатой первомучениками. Вся та ярко выраженная идея Святой Руси является лишь отражением надмирного и вненационального христианского учения. Характерно, что самим фактом наименования

мучеников XX века «новомучениками» «указывается на связь духовного подвига новомучеников с подвигом древних мучеников, а через это подчёркивается их близость ко Христу, достоверность мученического свидетельства: как кровью первых христиан утверждалась Церковь, так и кровь новомучеников создаёт духовный потенциал для существования нового исторического этапа Русской Церкви и сохранения идеи Святой Руси» [2, с. 160].

Агиографические тексты, посвящённые новомученикам, могут сопоставляться с житиями прошлых веков исключительно в концептуальном плане. Те и другие тексты имеют идентичную топосную систему (структурно-семантические блоки). Например, во всех пространных, не проложных житийных текстах присутствуют 5 или 6 топосов: I топос — «Место рождения»; II топос — «Род занятий, душевные и духовные качества»; III топос — «Пленение святого, мучения, исповедничество, чудеса во время мучений»; IV топос — «Мученическая кончина»; V топос — «Прославление, чудеса». В жизнеописательных текстах новомучеников добавляется топос, который можно назвать «Переломный рубеж в жизни страны».

Стилистические средства указанных разновременных текстов настолько различны, что сравнительный анализ поэтики и художественных особенностей становится излишним. Современные жития предельно реалистичны и документальны, художественные средства, практически, не применяются, события излагаются прозаично, что не предполагает каких-либо смысловых или поэтических отсылок к подвигу первых мучеников как сравнительному образцу. Все биографические тексты, представленные в источниках, практически однотипны и раскрываются по схеме: арест — политическое (экономическое, социальное) обвинение — непризнание святым своей политической вины — расстрел или заключение в лагерь. Иными словами, текст сосредоточен на историческом (фактическом) событии, а отсутствие поэтики, художественных средств не позволяет организовать и выразить в тексте те смысловые нарративы, могли бы выступить концептуальным «первообразом» современного жития.

Однако, несмотря на весь прозаизм биографических текстов, в них интуитивно угадывается некий первоисточник подвига мучеников XX в. Этот источник лежит вне текста, он ощущается,

ассоциируется на некоем национально-психологическом уровне. Таким первоисточником, как мы осмеливается утверждать в качестве гипотезы, выступает мученический подвиг свв. кнн. Бориса и Глеба. Святые князья и новомученики стали жертвами политических преступлений; и у тех, и у других не было возможности выбора; и те, и другие выступили верными последователями Христа.

Борис и Глеб приняли мученические страдания в междоусобице, от руки брата. Их смерть, их страдания, описанные в житии и «Сказании», не имеют сходства с подвигом мученичества христиан первых веков, которые проповедовали новое учение перед язычниками и свидетельствовали о Христе ценой своей жизни. О подвиге Бориса и Глеба русский мыслитель Г. П. Федотов замечает, что «Русская Церковь не делала различия между смертью за веру во Христа и смертью в последовании Христу, с особым почитанием относясь ко второму подвигу» [6, с. 40]. О духовном подвиге святых князей мыслитель также говорит: «святые Борис и Глеб сделали то, чего не требовала от них Церковь, как живое христианское предание, установившее перемирие с миром. Но они сделали то, чего ждал от них, последних работников, Виноградарь и «отняли поношение от сынов русских». Чрез жития святых страстотерпцев, как чрез Евангелие, образ кроткого и страдающего Спасителя вошел в сердце русского народа навеки как самая заветная его святыня» [6, с. 40].

В отношении новомучеников показательно замечание проф. А. Л. Беглова, обращающего внимание на то, что «жизнь во Христе для них [верующих нач. XX в. — *С.Л.*] стала главной ценностью. Ради ее сохранения они готовы были терпеть мелкие и большие притеснения, подвергать себя малым и существенным опасностям. Тем самым, при осмыслении подвига новомучеников мы должны перенести внимание с казни и смерти на обстоятельства их жизни, на тот обыденный, повседневный подвиг их и их близких, который предшествовал их аресту. Арест в данном случае оказывался логическим завершением их жизни» [1].

Таким образом, подвиг князей-страстотерпцев и новомучеников объединяются в образ верного последователя за Христом, который в своих страданиях выразил крепость своей веры, постоянство своего духовного делания и благочестия в повседневной жизни. По этой самой

причине в мученическом подвиге верующих XX в. явлен тот же образ кроткого и страдающего Христа, каким он явлен в страданиях святых князей. К святым новомученикам так же применимы слова их жития Бориса и Глеба — «они отъяли поношение от сынов русских», т. е. грех отступления всего российского общества от тех духовно-нравственных парадигм, ценностных констант, которые были положены в основание русской цивилизации.

Это позволяет утверждать, что современные агиографические тексты по своему интуитивно угадываемому духовному облику ориентированы на подвиг страстотерпцев Бориса и Глеба, который выступает в качестве некоего «первоисточника» в формировании облика святого со всеми национальными (самобытными, субъективными) признаками.

Заключение

Проведённый анализ позволяет сделать ряд выводов.

Гимнографические и агиографические тексты Русской Православной Церкви являются одним из культурных феноменов, которые отражают духовную и национальную картину мира верующего русского человека.

Для смысловой и поэтической организации гимнографических текстов избирается важную роль играет идея подвига первохристианских мучеников. Тексты агиографического жанра, посвящённые новомученикам, ориентированы на образ свв. кнн. Бориса и Глеба. Всё это позволяет утверждать, что разножанровые духовные тексты, посвящённые подвигу новомучеников, формируются на основе двух независимых первоисточников — подвиг первых христианских мучеников и образ первых русских мучеников. При этом, гимнографические и агиографические современные тексты имеют собственные оригинальные черты.

Выражение духовных и национальных аспектов осуществляется по-разному в гимнографических текстах и агиографических текстах. В первом случае такое выражение происходит на уровне иконичности (некоего подобия), а во втором — на уровне ассоциативном, интуитивном. Аллюзии к древнехристианским подвигам

в современных гимнографических текстах формируют фрактальные паттерны всей ткани текста, а агиографические тексты, не имея никакого подобия с житием Бориса и Глеба, сами выступают в роли паттерна в собирательном образе русского мученика, впервые обозначенного князьями-страстотерпцами.

Наличие в анализируемых церковных текстах двух начал — духовного (универсального) и национального (локального) — отражает особенность мировосприятия и национальной картины мира русского человека. Эта особенность заключается в том, что русский человек воспринимал себя одновременно и частью мировой культуры, и охранителем национальной самобытности. Такое мировидение отразилось русской культуре, в первую очередь, в церковном искусстве, где чётко обозначились два направления — тяготение к вселенскому и стремление к национальной самобытности, к сохранению своего неповторимого облика в этой вселенскости. Такая двунаправленность обусловлена духовными приоритетами в мировосприятии русского человека и является неотъемлемой составляющей национального и цивилизационного самосознания, о которой, в частности, говорит А. С. Панарин, указывая, что «драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной» [5, с.43].

Источники

1. Минея общая. М.: Синодальная типография, 1862.

2. Минея общая новомучеником и исповедником Российским. М.: Изд. Московской Патриархии, 2011.

3. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). — Тверь, «Булат», 2005 год — 560 с.

4. Жития святых, новомучеников и исповедников Земли Нижегородской. — Нижний Новгород: Издательский отдел Нижегородской епархии. Вознесенский Печерский монастырь, 2015–640 с.

Литература

1. *Беглов А. Л.* URL: https://psmb.ru/a/k-osmysleniyu-fenomena-novomuchenikov–i-ispovednikov-rossiyskih.html (дата обращения: 22.12.2025).

2. *Ларюшкин С., прот.* Проявление национального самосознания в подвиге российских новомучеников (на материале богослужебных текстов) // Евразийский юридический журнал. № 10 (173) 2022. — 561 с.

3. *Панарин А. С.* Православная цивилизация. — М.: Институт русской цивилизации, 2014. — 1248 с.

4. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. — М.: Московский рабочий, 1990. — 270 с.

Literature

1. *Beglov A. L.* URL: https://psmb.ru/a/k-osmysleniyu-fenomena-novomuchenikov–i-ispovednikov-rossiyskih.html (data obrashcheniya: 22.12.2025).

2. *Laryušhkin S., prot.* Proyavlenie nacionalnogo samosoznaniya v podvige rossijskikh novomuchenikov (na materiale bogosluzhebnykh tekśtov) // Evrazijskij yuridicheskij zhurnal. № 10 (173) 2022. — 561 s.

3. *Panarin A. S.* Pravoslavnaya civilizaciya. — M.: Inśtitut russkoj civilizacii, 2014. — 1248 s.

4. *Fedotov G. P.* Svyatye Drevnej Rusi. — M.: Moskovskij rabochij, 1990. — 270 s.

Филология

Светлой памяти моего преподавателя
Людмилы Павловны Клименко посвящается

УДК 141.31; 81'37

Алексей Михайлович Надежкин

Вопрос об универсалиях как основной вопрос лингвистики

Аннотация: Статья посвящена анализу проблемы универсалий в философии языка. Автор исследует специфику древнего схоластического периода изучения концептов, сравнивая его с подходом к этому феномену современных «концептологов». Если в Средние века вопрос о существовании вещей состоял в исследовании знаковой отнесенности, то есть отношения между вещью и именем, то современные исследователи концептов ищут в слове особую сущность, заключающую в себе аксиологическую, историческую

и эмотивную информацию. В качестве выхода из методологического «тупика», заключающегося в выделении из слова-логоса «чистого понятия», лишенного исторической, культурной информации и эмоциональной окрашенности предлагается определение концепта, сужающее объем этого понятия. Аналогично ошибкой было бы раздробить слово и, отделив от него все культурно значимые смыслы, обозначить их термином «концепт». В статье выражается обеспокоенность тем, что некоторые участники спора о термине «концепт» нарушают чистоту научной дискуссии, используя в своих работах эвристические уловки.
Ключевые слова: спор об универсалиях, схоластика, концепт, научная релевантность, эвристические уловки в науке.
Сведения об авторе: Надежкин Алексей Михайлович, кандидат филологических наук, независимый исследователь, г. Москва, Российская Федерация. E-mail: *aleksej1001@gmail.com*, ORCID: 0000–0002–6119–8677

Alexey Mikhailovich Nadezhkin

The Question of Universals as a Fundamental Question in Linguistics

Abstract: This article analyzes the problem of universals in the philosophy of language. The author explores the specifics of the ancient scholastic period of concept studies, comparing it with the approach of modern "conceptologists." While in the Middle Ages, the question of the existence of things consisted of investigating symbolic reference, that is, the relationship between a thing and its name, modern researchers of concepts seek a special essence in the word, one that contains axiological, historical, and emotive information. As a way out of the methodological impasse that consists of isolating a "pure concept" from the word-logos, devoid of historical, cultural information, and emotional coloring, a definition of concept is proposed that narrows the scope of this

term. Similarly, it would be a mistake to fragment the word, separate it from all culturally significant meanings, and label them with the term "concept." The auther of article expresses concern that some participants in the debate over the term "concept" are violating the purity of scholarly discussion by employing heuristic tricks in their papers.
Keywords: debate about universals, scholasticism, concept, scientific relevance, heuristic tricks in science.
About the author: Aleksey Mikhailovich Nadezhkin, PhD in Philology, independent researcher, Moscow, Russian Federation. E-mail: *aleksej1001@gmail.com*, ORCID: 0000–0002–6119–8677

Целый ряд проблем в области исследования философии языка, менталитета, проблем нормы и аномальности, взаимодействия языка и сознания, теории семантики возможных миров, логического анализа Фреге, проблем релевантности терминологических понятий сводятся вопросу об универсалиях, к диспуту «о существовании вещей».

История спора об универсалиях начинается раздроблением Логоса. Слово в древности понималось довольно широко: и как номинация предмета, и как сама сущность, «душа» называемого предмета, не было разделения на логическое и сублогическое в слове (понятие и «концепт»), равно как и не было попыток отделить от слова его культурное содержание в поисках «чистого понятия». Споры о сущности вещей начались тогда, когда в единство слова в Европе уже не верили. Схоласты воспринимали проблему «концептов» в ином ключе, чем позднейшие «концептологи». Европейский культ разума и аргумента заставил их искать в слове лишь рациональный смысл, опуская эмоциональный и культурно специфический. Средневековые философы прибегли к методу анализа, разделяя логическое и сублогическое, рациональное и эмотивное, реальное и мнимое. С этого анализа и начался спор о реальности вещей.

Возникновение схоластики в узком смысле слова относится к началу XII столетия. Во-первых, схоластика замыкается в пределах того, что представляется исследователю религиозной ортодоксией; если его воззрения осуждаются церковным собором, он обычно выражает готовность отречься от своих взглядов. Во-вторых, в пределах ортодоксии

высшим авторитетом признается Аристотель: Платон уже утрачивает то первенствующее положение, которое он занимал ранее[1]

Наиболее значительное сочинение Иоанна Скотта называлось «О разделении природы». В нем в соответствии с учением Платона отстаивалось воззрение, что универсалии существуют до конкретных вещей. В понятие «природы» Иоанн включает не только сущее, но и то, что не существует. Вся природа разделяется на четыре вида: 1) творящая, но не сотворенная (Бог); 2) творящая и вместе с тем сотворенная (платоновские идеи, существующие в Боге); 3) сотворенная, но не творящая (природа в пространстве и времени); 4) нетворящая и несотворенная (Бог как завершение сущего). Соединительное звено между единым и многим образует логос.

В область небытия Иоанн включает физические предметы, не принадлежащие к умопостигаемому миру и грех: «Поистине существует только творящая, но несотворенная природа; она является сущностью всех вещей. Бог — это начало, середина и конец вещей»[2].

Абеляр сыграл наибольшую роль в развитии логики и теории познания. Его философия — это лингвистический анализ. Что касается универсалий, то Абеляр считал, что мы рассуждаем не о вещи, а о слове. В этом смысле он номиналист. Мы утверждаем не о слове как физическом явлении, а о слове как значении. В этом пункте Абеляр взывает к Аристотелю. Он заявляет, что вещи походят друг на друга и это сходство дает начало универсалиям. Однако точка сходства между двумя сходными вещами сама по себе не есть вещь, в этом и состоит заблуждение реализма. Абеляр не отвергает в целом платоновские идеи: они существуют в божественном уме как образцы для творения; фактически — они «концепции» Бога[3].

Фома Аквинский перешел к исследованию вопроса: «Может ли Бог познавать единичные вещи или его познанию доступны лишь универсалии и всеобщие истины? Христианин должен полагать, что Богу доступно познание единичных вещей. Бог познает единичные вещи в качестве их причины; Он познает бесконечное количество вещей, ибо нет ничего, что было бы всецело ничтожным[4].

Оккам был номиналистом. Для Оккама логика — инструмент философии природы, науки, независимый от метафизики. С его точки зрения, познаются вещи, а не формы, порожденные умом; формы эти

являются метаязыком. Универсалии (в логике) представляют собой метаязыковой знак многих вещей. Реально существуют лишь индивидуальные вещи, индивидуальные умы и акты познания. Исключение составляет идея сотворения мира, которая должна была быть в уме Бога до того, как он смог его сотворить. Оккам никогда не допускал, что универсалии суть вещи. Сходство представляет собой продукт человеческого разума. Оккам заявляет, что абстрактное познание предполагает познание «интуитивное», которое вызывается единичными вещами[5].

Современные концептологические исследования пошли по принципиально другому пути, не связанному со схоластическим спором. Когда ученые говорят о концепте, то пытаются найти особую сущность, познавательную психическую структуру, единицу мышления или «культурологическую», «аксиологическую» часть слова. Например, В. А. Маслова замечает, что «концепт не непосредственно возникает из значения слова, а является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом человека. Он окружен эмоциональным, экспрессивным, оценочным ореолом»[6]

Расплывчатое использование данного термина «концепт» в современной научной литературе привело к лишению термина «концепт» теоретической значимости. В сознании ученых возник логический парадокс: с одной стороны, ассоциативно исследователи воспринимают концепт как нечто значимое, но на практике мы сталкиваемся с немалым количеством примеров, когда концептами считаются частные или незначительные понятия. Словом «концепт» стали называть чрезвычайно широкий спектр явлений: класс предметов, общий для некоего класса вещей релевантный признак, инструмент взаимодействия между человеческим сознанием и миром, комплекс базовых для человека понятий, «атом мысли», «исходная точка» для ее появления и развития. Существование таких разных понятий, объединенных одним термином, приводят к путанице и появлению огромного количества классификаций. В логике эта ошибка называется «умножением сущностей», так как «если то, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего»[7]

В качестве одного из путей решения теоретической проблемы предлагается принять узкое понимание концепта в качестве основного:

«Концепт — это исторически устойчивое, актуальное социально и/или личностно представление, выраженное в слове, обладающее высокой степенью абстракции и имеющее аксиологическую значимость».[8] Это определение близко к понятию аксиологического или культурного концепта. Оно отграничивало бы этот термин от ряда схожих с ним понятий: категории, хронотопа, мифологемы, решало бы проблему нерелевантных классификаций.

Несмотря на достоинства этого определения, оно нуждается в доработке. Приведенное определение нуждается в дополнении с точки зрения восприятия концепта как исключительно вербально выраженного феномена. Ограничение концепта словесными рамками имеет цель вынесение таких тем, как «концепт «любовь» в картине» или «концепт «сила» в скульптуре» за пределы лингвистического исследования и отнесение их к области искусствоведения. Однако при подобном добавлении не был бы решен вопрос: как формируется картина мира у людей, не владеющих звуковой речью? Логичным стал бы ответ, что существует некая сущность, позволяющая формировать картину мира вне зависимости от источника информации необходимой для этого процесса. Термин, который обозначает отношения между понятием и знаком, то есть любым кодом, вне зависимости от способа его передачи, называется «знаковая отнесенность». Она имеет культурогенную и когнитивную функцию. А лингвистическая составляющая (культурогенная и когнитивная функция слова) — лишь частное «знаковой отнесенности». Относительно новый в языкознании термин «концепт» в этом случае дополнительно ничего не объясняет, равно как и избыточен термин «инсайд» в лингвистическом его употреблении, который трактуется как любой акт познания действительности. Он избыточен по нескольким причинам. Во-первых, этот термин по объему и содержанию совпадает с понятиями «процесс познания» и «познавательный акт». Во-вторых, термин «инсайд» объединяет много разнородных, неравнозначных явлений, классифицируя их по слишком общему признаку с большим семантическим объемом.

Кроме того, само выделение концепта как особой культурной, аксиологической части слова не вполне правомерно, так оно приводит к двум следствиям. С одной стороны, в этом случае концепт будет восприниматься как «культурный компонент» слова, т. е. либо как

его часть, либо как его функция. С другой стороны, это будет особая, странная и неопределенная сущность, которая отнимет у слова его культурное значение. В любом случае искусственное выделение из слова особой сущности, имеющей культурное значение, вряд ли имеет смысл.

К тому же, такой подход сделает термин «слово» «механистичным» и «бездушным», оставив ему функцию инструмента для общения и номинации, превратит слово в жест, сигнал. Лишение слова культурологической функции будет разрывом с лингвистической традицией. Эти замечания касаются и других терминов, выделяющих культурные смыслы из слова: «мифологема», «логоэпистема», «лингвокультурема»…

Ряд ученых уже понимает, что вокруг термина «концепт» назрела новая теоретическая проблема из-за слишком широкого его толкования, однако в погоне за истиной возникает ряд резких и очень категоричных точек зрения на этот вопрос.

В 2010 году вышла монография Ю. В. Фоменко «Мифы современной лингвистики», книга «содержащая критический анализ множества мифов современной лингвистики»[9]. Безусловно, данное исследование Ю. Фоменко заслуживает внимания, так как автор обращается к спорным вопросам современного языкознания. Однако Ю. Фоменко проявляет склонность к радикальному отрицанию всего содержания «мифологических» идей, не пытаясь отыскать той части истины или красоты мысли, которые привлекали многих исследователей к данным проблемам. Монография носит провокационный характер, основанный на идее «развенчания «отцов-основателей». Критику термина «концепт» Ю. Фоменко начинает с разбора определения С. С. Неретиной в «Новой философской энциклопедии»: «Термин «концепт», –пишет С. С. Неретина, — введен в философию Абеляром. Концепт, в отличие от формы «схватывания» в понятии (? — Ю.Ф.), которое связано с формами рассудка, есть производное возвышенного духа (ума) (? — Ю. Ф. С. С. Неретина четко различает рассудок и ум), который способен творчески воспроизводить или собирать смыслы и помыслы как универсальное (? — Ю.Ф.), представляющее собой связь вещей и речей (? — Ю.Ф.), и который включает в себя рассудок как свою часть. (? — Ю.Ф Рассудок — часть ума?) Концепт как

высказывающаяся речь (Концепт — речь?! И при этом «высказывающая»?! — Ю.Ф), таким образом, не тождественен понятию»[10]

Попытаемся ответить Ю. В. Фоменко на его вопросы.

1. В своем определении С. С. Неретина декларировала признак концепта как сущности высокой абстракции, противопоставляя рассудок, прагматический здравый смысл и возвышенный ум, решающий метафизические проблемы.
2. С. С. Неретина верно указывает на универсальную способность концепта аккумулировать смыслы. Ю. В. Фоменко спрашивает: «Рассудок — часть ума?» Очевидно, сложная синтаксическая конструкция запутала лингвиста. Определительное придаточное, начинающееся со слова «который», должно быть отнесено не к слову «ум», а к слову «концепт». Так предложение будет выглядеть логичнее: «Концепт есть производное «возвышенного» ума, который включает в себя рассудок».
3. Концепт не тождественен понятию «речь», но включает в себя и авторский речевой компонент и элемент ассоциации.

Ю. Фоменко справедливо указывает на то, что ранее термин «концепт» использовали как кальку слова «понятие», однако затем стали видеть в нем «особенную сущность, но что это за сущность, остается неизвестным».[11] Первой же задачей концептологов стало отделение понятия от концепта, и эта задача успешно решена[12]. Автор монографии фиксирует первую кодификацию термина «Кратком словаре когнитивных терминов» Е. С. Кубряковой, вышедшем в свет в 1996 году: «В словарной статье «Концепт» — термин, служащий объяснению (!? — Ю.Ф) единиц ментальных и психических ресурсов нашего сознания и той информационной структуры (? — Ю.Ф.), которая отражает знания (? — Ю.Ф.) и опыт человека, оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы, языка мозга, всей картины мира, отраженной в человеческой психике»[13]

Ю. Фоменко спрашивает, «не дублируют ли термины «ментальный» и «психический» друг друга?»[14]

Отвечая на вопрос Ю. В. Фоменко, скажем, что «ментальный» и «психический» относятся друг к другу как частное и общее, потому что первое предполагает только духовную деятельность, связанную с сознанием, а второе — и бессознательные процессы в душе человека.

Чертой всего раздела о концептах данной монографии является то, что автор ставит много вопросов, но не предлагает решения, кроме отказа от термина «концепт», предлагая заменить его термином «содержание».

Ю. В. Фоменко обоснованно критикует лингвистов за приверженность к лингвистическим метафорам, появление дублетных терминов, справедливо возмущается по поводу растущего числа классификаций этого явления.

Читателю понятно, почему Ю. В. Фоменко отвергает термин «концепт», так как он определяет «единство лексических и грамматических значений, эмоционально-оценочного и стилистического компонентов» в термине «содержание»[15].

Поставим вопрос: не является ли отказ от термина «концепт» в пользу термина «содержание» удачным решением проблемы? Получается, что мы отказываемся от двух терминов, применяя термин «содержание», а термин «концепт» становится его частным. Однако такое широкое использование термина «содержание» может только запутать читателя: значение у него становится еще более неопределенным, чем у «концепта», так как этот термин является общенаучным, и каждая отрасль знания вкладывает в него свой смысл: в математике содержание — формулы, в логике — силлогизмы, филология изучает содержание текста, философия воспринимает содержание как инструмент познания вещей.

Отдельно хотелось бы сказать, что Ю. В. Фоменко часто позволяет себе приемы не научной, а софистической дискуссии:

1. Оскорбления. «Высказывания Колесова о полисемии производят впечатление *розыгрыша и клоунады*».[16]

2. Манипулирование мнением читателей. Часто Ю. В. Фоменко вводит в спор третьих лиц как способ убедить слушающего, например: *«Найдется ли человек, способный осмыслить этот текст? Есть ли в этом тексте смысл?» «Вы можете понять эти слова, читатель? Вы видите те факты, которые встают за этими словами?»*[17].

3. «Сократические вопросы» — вопросы, которые знающий человек задает с позиции «новичка», чтобы создать у аудитории иллюзию некомпетентности своего соперника (см. разбор определения С. Неретиной).

4. Упрощение позиции оппонента. В. А. Маслова дала одно из лучших определений концепта: *«Концепт — это семантическое образование, отмеченное лингвокультурной спецификой и тем или иным образом характеризующее носителей определенной этнокультуры. Но в то же время — это некий квант знания, отражающий содержание всей человеческой деятельности. Концепт не непосредственно возникает из значения слова, а является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом человека. Он окружен эмоциональным, экспрессивным, оценочным ореолом».*[18]

В своей монографии «Мифы современной лингвистики» Ю. В. Фоменко приводит определение термина «концепт» В. А. Масловой из книги «Введение в когнитивную лингвистику»: *«Значение слова — это тот предмет или те предметы, к которым это слово… применимо, а концепт — смысл слова». Без комментариев»*[19]. Обе цитируемые книги были изданы В. А. Масловой в 2004 году. Ю. В. Фоменко упрощает ее позицию, приводя определение не из монографии, а из учебного пособия, в котором раскрывается только «логическая — сублогическая» дихотомия этого термина.

Итак, методологическим тупиком закончится схоластическая попытка формирования из слова «чистого понятия», путем выделения в отдельную «сущность» эмотивного и культурного компонента. «Раздробление» Логоса путем введения большого количества культурологических терминов и уменьшению семантического объема слова приведет не к пониманию, а к необоснованному усложнению данного вопроса. Вызывает определенную обеспокоенность, что в ходе дискуссии о научной релевантности термина «концепт» появляются работы, авторы которых в полемике опираются на эвристические уловки ведения спора для защиты своей агрессивной позиции, что снижает доверие к приводимым фактам и научную ценность подобных исследований.

Список литературы:

1. *Воркачев С. Г.* Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // Филологические науки, 2001, № 1.

2. *Кэррол Р. Т.* «Бритва Оккама» // Энциклопедия заблуждений: собрание невероятных фактов, удивительных открытий и опасных поверий. — Москва: «Диалектика», 2005. 672 с.

3. *Маслова В. А.* Поэт и культура: концептосфера Марины Цветаевой. — Москва, 2004. 256 с.

4. *Надежкин А. М.* «Закат» концепта // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2011. № 6–2. С. 452–454.

5. Новая философская энциклопедия в 4 т. — Москва, 2001. — Т.2–636 с.

6. *Рассел Б.* История западной философии. Москва: Академический Проект, 2009. 1003 с.

7. *Фоменко Ю. В.* Мифы современной лингвистики: монография. — Новосибирск: изд. НГПУ, 2010. 176 с.

8. *Чернейко О. Л.* Логико-философский анализ абстрактного имени. — Москва: Изд-во МГУ, 1997. 320 с.

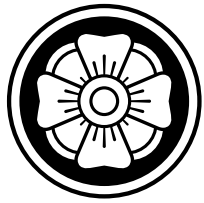
Примечания и библиографические ссылки

1. *Рассел Б.* История западной философии. Москва: Академический Проект, 2009. С. 527–528
2. *Рассел Б.* Там же. С. 490–491
3. *Рассел Б.* Там же. С. 530–531.
4. *Рассел Б.* Там же. С. 555–556
5. *Рассел Б.* Там же. С. 577–578
6. *Маслова В. А.* Поэт и культура: концептосфера Марины Цветаевой. — Москва, 2004. С. 28.
7. *Кэррол Р. Т.* «Бритва Оккама» // Энциклопедия заблуждений: собрание невероятных фактов, удивительных открытий и опасных поверий. — Москва: «Диалектика», 2005. С. 78–82.
8. *Надежкин А. М.* «Закат» концепта // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2011. № 6–2. С. 452–454.
9. *Фоменко Ю. В.* Мифы современной лингвистики: монография. — Новосибирск: изд. НГПУ, 2010. С. 2.
10. Новая философская энциклопедия в 4 т. — Москва, 2001. — Т.2. С. 306.
11. *Фоменко Ю. В.* Мифы современной лингвистики: монография. — Новосибирск: изд. НГПУ, 2010. С. 61.
12. *Чернейко О. Л.* Логико-философский анализ абстрактного имени. — Москва: Изд-во МГУ, 1997. С. 287.
13. *Фоменко Ю. В.* Мифы современной лингвистики: монография. — Новосибирск: изд. НГПУ, 2010. С. 69.
14. Там же.
15. Там же. С. 59.

16. Там же. С. 77.
17. Там же. С. 60–61.
18. *Маслова В. А.* Поэт и культура: концептосфера Марины Цветаевой. — Москва, 2004. С. 28.
19. *Фоменко Ю. В.* Мифы современной лингвистики: монография. — Новосибирск: изд. НГПУ, 2010. С. 66.

II

Раздел



Переводы

Алексей Михайлович Надежкин

Монофизитское житие епископа Симеона Бет-Аршанского

(переведено с английского языка по Patrologia Orientalis T. 17. Paris. 1923, p. 137–158)

Аннотация: Автор представляет перевод на русский язык монофизитского жития Симеона Бет-Арсшанского или Симеона Спорщика. Данный текст является частью житийного сборника известного монофизита Иоанна Эфесского «Жития восточных святых». В житии Симеона Спорщика отражается борьба в Сирии с еретиками несторианами и гностической сектой Бар Дайсана, описан диспут между несторианами и сторонниками Третьего Вселенского Собора, а также гонения на христиан в Персии из-за политических обвинений в связях с Византийской империей. В тексте описывается ситуация, в которой оказалась христианская церковь в империи Сасанидов, когда зороастризм

стал государственной религией. Само персидское государство описывается религиозно нетерпимым не только к христианам, о чем больше всего сожалеет автор жития, но и к манихеям, так как упоминает, что именно там убили основателя манихейства, Мани, содрав с него живого кожу (274 г). Судя по сведениям из жития Симеона Спорщика, что византийский император Анастасий Нечестивый пытался остановить гонения на христиан в Сасанидской империи, в житии описываются гонения при Йедзегерде Втором (446–448), что совпадает с датами правления Анастасия Дикора в Восточной Римской Империи, хотя имя шахиншаха Сасанидов, начавшего гонения, в житии прямо не названо.
Ключевые слова: история ересей, монофизитство, Иоанн Эфесский, Симеон Бет-Арсшанский, жития монофизитских «святых».
Сведения об авторе: Надежкин Алексей Михайлович, кандидат филологических наук, независимый исследователь, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: *aleksej1001@gmail.com*, ORCID: 0000–0002–6119–8677

Иоанн Эфесский

Житие Симеона-епископа, защитника веры

Теперь прочтем житие храброго воина в наставлении на путь истинный, Симеона-епископа, персидского защитника веры[1]

Когда я берусь за дело описания событий, относящихся к житию святого епископа Симеона, я не приступаю к нему с легкомыслием и не начинаю его без страха, потому что его характер не просвещался одной только добродетелью праведности, что одна могла бы изобразить его благочестие одной чертой, но во многих добродетелях, предметах великого и невообразимого изумления, будь то труды праведности или смирение, превышающее обычное для сегодняшнего времени, или усердие во имя Христово, или война, которую он вел всю жизнь свою, вплоть до кончины, против ереси несториан и против их проповеди во всех странах, до которых дошло учение Христово, о котором, я

думаю, не будет неуместным сказать с дерзостью, как апостол Павел: «Я потрудился более, чем все», — и прибавить еще, что он путешествовал не только из Иерусалима, но и так далеко, как в Иллирию, но еще во всех странах, до которых дошла проповедь Христова, кроме разве что Рима, но готов был идти и туда и уже отправился, когда Господь Бог определил конец его жизненного пути в городе Константинополь. Святой Симеон еще до времени своего епископства помимо пылкого усердия и рвения в вере истинной до смерти, которую он претерпел, был глубоко сведущим в Писании и ревностным защитником веры в спорах, большим (по моему мнению), чем кто-либо из других людей, даже и среди древних отцов, потому что, кроме дара Божьего, другое событие тоже призвало его, потому что он был персом и жил в Персии, а именно в этой стране особенно сильна была проповедь Феодора и Нестория, так, что осталось всего несколько истинно верующих епископов, а кроме этого, там имели хождение учения Мани и Маркиона, и Бар Дайсана и вот по какой причине они были весьма распространены там: и Мани путешествовал много по стране той, и там же с него, с живого, содрали кожу, и там он умер; и у Бар Дайсана и Маркиона было много последователей, потому что там была когда-то школа для персов в Эдессе и многие персы сильно ими интересовались, они были обучены догматам веры Бар Дайсана и Маркиона и погрузились в них; и они взрастили эти плевелы и насадили их по всей земле той; как раз богохульник Хиба, который был правителем там (в Эдесской церкви) сделался сам проповедником того учения, потому что этот человек не только богохульствовал, как Несторий, но даже превзошел того во вреде, который был от него. Когда эти плевелы распространились в городе Эдесса, святой епископ Кир раскрыл это и вырвал их с корнем, и не допускал более даже упоминания о персидской школе в городе, как было прежде; и школа с этого времени укоренилась в городе Низибис, от которого вся страна плевалась желчью, так что даже в нашей стране, стране римской, некоторым людям это известно.

По этой причине против этого блаженный Симеон всегда сильно вооружался и непримиримо боролся; и пришла к нему победа, дарованная ему Господом, и он сделался заграждающим уста всем еретикам, с тех пор их начальники и учителя пребывали в ужасе, не смея растворить рта и говорить в селениях, если узнавали, что и он там; потому

что в поселениях несториане начинали споры с верующими, которые жили в них. Если он был пять или десять дней в пути, как будто Бог приводил его, он вдруг появлялся как из-под земли и присутствовал там, где велся спор, с тех пор из-за величия его усердия и пыла его воли он не отдыхал и, находясь еще водном селении, говорил: «Я не должен оставаться и отдыхать, когда знаю, что овцы стада Христова разрознены среди волков, лютых и хищных, которые не пощадят никого, а погубят их и разорвут на части». И по этой причине он усердствовал в путешествиях по странам так далеко, как в стан сарацин, в племени Ну'ман, которое он часто посещал, так что он привел огромное число сарацин туда, и он убедил богатых людей из тех, которые благодаря его словам обратились ко Христу, построить христианскую церковь там. И снова он отошел и отошел к самой границе царства, и обратил к Богу не только еретиков, но и магов и крестил их. И когда их товарищи услышали, что они оставили язычество и стали христианами, то известили об этом царя, и в ответ получили приказ: «Если они, правда, обратились в христианство и не отрекутся от Христа, пусть умрут».

Но эти люди, которые сами видели достоинство венца жизни, когда увидели, что стал им грозить и царский меч, они не испугались и не впали в уныние, пока блаженный муж еще вооружал их стремлением к мученичеству ради жизни вечной, и они не подчинялись приказу, поэтому меч был уготован им всем, и они сказали: «Не можем отречься от Бога живого, сотворившего небо и землю и Сына Его, Господа Иисуса Христа, который призвал нас и искупил, сидящего одесную Отца в славе его, которого вы снова отрицаете и поклоняетесь вместо Него сотворенным Им вещам».

Тогда по прошествии десяти дней своего после духовного рождения эти святые люди отошли ко Господу быстрой смертью от меча, претерпев муку за свое благое свидетельство. Но этот блаженный муж продолжал беспрерывные путешествия по странам, предостерегая от ереси и приобретая все новых учеников и последователей. И поэтому слава о нем прошла по всей земле, и не только по персидской, но и по римской тоже; и расширились его странствия до столичного города римлян впервые вот по какой причине. Однажды несторианские епископы главных городов собрались вместе и сообщили персидскому царю о верующих в стране, говоря: «Эти люди — предатели твоего

величества, потому что это в вашей власти — учить, поскольку их вера и их обряды согласуются с римскими». И царь поверил им и учинил гонения на православных[2] по всей земле своего царства.

Но блаженный Симеон в пылу своего усердия придумал, как известить христианина Анастасия, римского императора, который мог помочь церкви и верующим в Персии, говоря об этих событиях: «Кто сможет ходатайствовать перед царем за нас, если я не могу сделать этого? Может ли верующий государь попросить его о мире для христиан в стране персидской?» Затем он быстро доставил императору Анастасию[3] письмо, в котором рассказывалось о случившемся.

И боголюбивый царь, поскольку сам был верующим и другом верующих, без промедления выполнил его просьбу и поскольку между странами был мир, и они послали посольство друг к другу с царскими дарами и подношениями, император Анастасий скорейшим образом написал в Персию, говоря: «Ты поступишь мудро, если устроишь так, чтобы мир царил в твоей стране в дни царствования твоего; и в этом деле ты ублажишь нас и сделаешь добро для нас, если прикажешь сохранить христиан в своем государстве и не чинить им препятствий, повели, что не будет им вреда ни по какой причине или поводу для враждебности от твоих людей». Потом те слова, которые были в царском письме, вместе с другими мы нашли, потому что святой Симеон сам попросил у него, и тот дал ему копию.

И когда посланник вернулся назад, он отдал ответ христианина Анастасия царю, и тот согласился и издал повеления, чтобы впредь не было вреда ни единому христианину, и с тех пор заговор еретиков не оказывал больше никакого действия, а верующие радовались освобождению. И святой Симеон был более ревностен в борьбе с еретиками и предупреждал народ с усердием, спорил на прениях, обличая их основателей учений и учителей так много, что где бы они не просили о споре с ним, он соглашался, говоря перед слушателями, и ставил судей, которые бы слышали прения между ними, и так он защищал веру и опровергал их, что они оказывались осрамлены, и не было ни единого случая, чтобы оказался побежден в споре. И, следовательно, если случалось так, что один епископ пожелал бы начать обсуждение с кем-то из верующих, он сначала спрашивал у путешественников или других людей, которые встречались ему на пути, где сейчас Симеон, и потом

говорил: «Не видели ли вы человека, которого называют «непобедимый дьявольский Симеон-спорщик», где он?», так что однажды они спросили его самого о нем, потому что везде он посрамлял их, обличая и побеждая в диспутах и бросая вызов даже волхвам, и смеясь над ними, поскольку ставил их судьями в спорах, и перед ними защищал веру, и они сами вынуждены были присуждать ему победу. Так он посмеялся над этими людьми. И поэтому многие угрожали ему убийством, чтобы избавиться от него, прежде всего, из тех, кто не знал его в лицо, а обыкновенно только слышали о нем и привыкли угрожать ему, и по этой причине он сбрил волосы, и еще его борода была, как у мирянина, потому что в персидской стране мирянам позволяется отращивать длинные бороды, насколько это было угодно человеку. И из-за его внешности никто не знал, что он не мирянин, если только не был с ним знаком. И когда он был в городе, то обыкновенно учил нас у входа в город, он нашел какого-то священника, сидящего у ворот, и они спросили его как пришедшего издалека странника: «Откуда ты пришел?» Он ответил: «Я — путешественник». Они сказали ему: «Слышал ли ты где-нибудь про Симеона-спорщика?» А он повернулся и посмотрел на них и, поскольку они не могли знать, кто перед ними, ответил: «Горе тем, кто подобен ему» и, пройдя дальше, услышал: «Этот человек — один из нас, и он слышал, как Симеона призывают против нас, и потому ответил: «горе ему». И так Симеон прошел мимо них и вышел, пока они спрашивали его о нем самом, и они не узнали его, и так он приводил в ужас несториан повсюду. Еще раз решил он посетить верующих в Хиртаде Ну'ман и великий католикос Арзуна, разведав и узнав, что тот отправлялся в Хирту, послал к верующим епископам и сказал им: «Соберитесь вместе и идите, чтобы спорить о вере».

И епископы, что слышали это, смутившись, и написали в ответ: «Подождите нас», но он знал, что они хотят отправить письмо блаженному Симеону, и он продолжил вынуждать их дальше, думая: «Как бы они не отправили послание Симеону и не сообщили ему, потому что он приедет, и мы снова не сможем выговорить ни слова». Но епископы в свою очередь написали Симеону письмо и с конными людьми отправили его, и, когда он услышал об этом, то быстро собрался, и, взяв двух арабских лошадей, скорейшим образом прибыл к ним. И когда

епископы увидели его, они возрадовались великой радостью и возблагодарили Господа, и, встав, пошли к человеку, который написал им, в то время как он не знал, что Симеон прибыл в Персию, а предполагал, что тот на сарацинской земле. Блаженный Симеон сказал верующим епископам, которых было пять: «Вот, как скоро несториане увидят меня, они будут поражены, и потому не будут знать, что говорить, и закончится тем, что они скажут: «Мы не позволим этому человеку продолжать вести диспут, потому что он нарушил порядок», — но вы скажите им, что или все будут продолжать спор о вере, или никто из нас не будет спорить с вами». Затем от лица блаженного Симеона несториане были поражены и смущены, они уже были в ловушке, и не знали, что делать, потому что отказаться от диспута — значит выставить себя на посмешище, ибо они сами его затеяли, а снова спорить о вере и быть побежденными — значило быть опозоренными.

Затем блаженный Симеон снова обратился к ним: «Если вы желаете спорить с нами, то нам нужны судьи и слушатели, чтобы они слышали прения между нами, и разговор не пропал впустую. Но давайте в присутствии непредвзятых слушателей произнесем речь, чтобы обличить противников наших или самим быть обличенными». Они же сказали ему: «Если хочешь найти слушателей, чтобы они присутствовали на нашем диспуте, мы можем со своей стороны попросить царского марзпана (наместника), который здесь. Он же в свою очередь ответил: «Мы не откажемся от того решения, которое вынесет марзпан». Тогда все вместе они пошли к наместнику, чтобы защищать свою веру, на это тоже была Божья воля, чтобы небеса могли открыть тайну веры истинной.

И когда сели они напротив друг друга и начался спор, великий католикос, имя которому Бабай, поскольку был председателем, сначала сказал: «Господин мой, мы сообщаем вашей светлости, что эти люди — враги царя, и вера их такая же, как у римлян, и они выдают секреты римскому правительству». Но этот недостойный католикос, поскольку он знал, что, если растворит он уста о предмете веры, то будет посрамлен, начал с того, что возвел обвинение, не ведая, что Бог посрамит его, и, поскольку не ведал, что творит, он воздвиг обвинение. Но правитель, вдохновленный милостью Божией, ответил: «А вот это — наше дело, а не твое. Если мы обнаружим, что такое было,

мы займемся этим. Ты от вражды, которую имеешь с этими людьми, говоришь такое нам, но мы в свою очередь не примем во внимание эти слова от тебя». Тогда верующие благодарили наместника, говоря: «Истинно то, что судейство твое справедливое». И правитель сказал католикосу: «Если имеешь еще что-нибудь сказать о своей вере, то говори». Католикос Бабай ответил ему: «Господин, говоря о нашей вере, мы должны сказать о некотором человеке, подобном нам, как и мы, рожденном женщиной, и на которого сошло Слово Божие, потому что он был честен и праведен, и подобно тому, как царь царей, найдя сына нищего, в бедности, одетого в ветошь, повелел, чтобы восставили его из нищеты, сняли бедную одежду, которая была на нем, одели в царское облачение, и царь может приказать: «Пусть каждый назовет этого человека моим сыном», — и поскольку бедный человек нашел милость пред очами царя, тот дал ему славу быть названным его сыном, так как Богу было угодно назвать этого человека. Расхождения между нами заключаются в том, что о том, о котором мы говорим, мы утверждаем, что Он — Сын Божий по милости, а не по природе». И закончил речь.

Правитель же сказал: «А что ты на это скажешь?» Симеон ответил: «Мы знаем, что твоя мудрость не даст ввести тебя в заблуждение, поэтому великим Богом просим тебя (да продлит Господь твои дни), из всех утверждений, которые сделал католикос, исследовать два и проверить их, рассудив по справедливости».

Правитель ответил ему: «Скажи, которые?» Симеон ответил ему: «Поскольку католикос излагал в присутствии твоего величества, что обычный человек, подобный нам, рожден от женщины, пусть твоя мудрость задаст этот вопрос ему: «В то время как мы рождены женщиной и от семени мужского, спроси у него, о человеке, о котором он говорил тебе, был ли рожден от женщины, как мы, был ли рожден от семени мужского, как и мы, или как он родился?»

Правитель сказал католикосу: «Что ты скажешь об этом? Был ли тот человек, о котором мы говорим, рожден от семени мужского или как он был рожден?»

Но католикос был поражен стыдом, поэтому не мог сказать, что Тот Человек не от хотения мужа произошел. И ответил ему: «Не от семени мужского произошел Человек Сей». Правитель сказал ему: «А откуда Он явился?» А тот ответил ему: «Написано, что от Святого

Духа». Правитель сказал им: «Вот! Из этого следует, что ты лжешь, говоря, что это обычный человек, как мы. Вот, из того следует, что Его зачатие и рождество было не как у нас, но превыше нас, ибо не слышали мы прежде, чтобы непорочно рождался человек. И этот человек, о котором вы сами, с другой стороны, свидетельствуете, что он родился без соития и без семени, он не обычный человек, как мы. Своим собственным свидетельством ты осудил себя, и скорее эти люди говорят правду, а не ты».

Пока верующие продолжали восхвалять правителя похвалами, Симеон сказал марзпану: «Господин мой, заставь их признать еще одно утверждение в твоем присутствии, и давай обойдемся без длинной речи».

Правитель сказал ему: «Какое?» Симеон ответил: «Поскольку католикос сказал вашему высочеству, что царь царей взял бедного сына человеческого из нищеты и одел его в царское одеяние, и повелел ему называться его сыном, и, следовательно, по милости каждый называет его царским сыном, так как сын не по природе, то задай католикосу вопрос: «Есть ли у бедного сына человеческого (хотя царь взял его и назвал своим сыном, несмотря на то, что он не совсем согласуется с его собственным утверждением) родной отец? Или каким образом он был рожден? Спроси у него, кто был Отец Человека?» Еще он говорил ему: «Был ли у него родной отец? И, если нет, то пусть объявит в твоем присутствии, как Он родился, и кто был его Отец».

Когда католикос получил эти вопросы от марзпана, все его сторонники из числа епископов затворили уста, и поникли их головы, и они не могли произнести ни слова; и, когда судья стал сильно настаивать, чтобы они назвали Его Отца, они признались, что Он непорочно рожден от Бога.

Правитель сказал: «Раз Его Отец — Бог, то и Сын — тоже Бог. И, если бы еще человек был бы его отцом, и он явился бы от семени и через соитие, как мы, он сам еще был бы человек, как ты сказал ранее, — еще добавил он. — Но от слов, что ты сказал, ты сам и осудился и обличил себя сам, и люди, которые меньше тебя, хранят истину и говорят разумно, и правду они говорят, ты же сам свидетельствуешь об этом».

Тогда верующие епископы продолжили восхвалять его, говоря: «Господь, сохрани твою мудрость и справедливость на многие годы.

Да умножит Господь многократно твое величие и да дарует счастливую жизнь!» Несториане же были посрамлены. Этот случай стал причиной для епископства святого, потому что верующие вынуждали у него согласие на рукоположение в епископы, а он не соглашался.

Но после того, как он стал победителем, они взяли его силой и сделали епископом места под названием Бет Арсшан, и с тех пор он носил сан митрополита Бет-Арсшанского. И так он пошел во внутренние земли до Персии, и многих сделал своими учениками, и нашел последователей, которые оставили волхование и язычество, и усердно спорил с теми, кто держался нечестивых учений несториан и подобных им, и снова и снова воспламенял против себя их ненависть. И даже более того, те, кому он был среди них наиболее ненавистен, выдвинули жестокие обвинения против него и всех верующих, как задолго до того — персидский царь, когда тот повелел, чтобы все верующие епископы и все главные архимандриты были арестованы и заключены в тюрьму в Низибисе; и так они были арестованы и отправлены в тюрьму, в тяжкое заключение (как в обычае у персов, которые бросают в тюрьму без милости) на семь лет, подвергшись великим бедствиям и несправедливому суду, так, что и месяца мало, чтобы описать все их несчастья. И затем, после того как их жизни подошли к концу, и они были уже на пороге смерти из-за бедствий и долготы заключения, насчет этих событий было написано эфиопскому царю, поскольку он тогда был верующим, а он написал в ответ через своих послов персидскому царю, и тот прекратил гонения.

Но спустя некоторое время верующих снова обвинили перед царем несторианские епископы, которые говорили: «Наши люди держатся веры среди всех христиан и во всех странах». Когда блаженный Симеон узнал об этом, он прибыл ко двору царя, горячо споря и обличая эту ложь. Но правитель был весьма смущен ими, поскольку не знал, как рассудить их и решить спор между ними, повелел: «Кто из вас желает этого, тому я даю позволение обойти христианских государей и главных епископов, и знатных людей, и принести нам свидетельство о вере и их печати, чтобы мы могли знать, кто из сторон в том, о чем вы говорите, права, и увидеть великую истину».

Но этот ревностный блаженный человек, когда услышал такие слова, обрадовался радостью великой и в пылу своего усердия,

поскольку перед его лицом встало такое дело, трудился, переходя от народа к народу и от страны к стране, и на него не смотрели, как на всех, но принимали с радостью как некий свет, и он поражал их простотой и смирением.

И он сразу утвердился в решении без промедления ехать и выполнить приказ о путешествии, и шел к границам народов и стран, и не было ему препятствий, и не был он напуган страхом перед чем-либо: ни перед долготой путешествия, ни перед огромным пространством, которое он должен был обойти, ни перед опасностями, которые подстерегали его в чужих странах, например, перед разбойниками, ни перед переправой через реки, ни перед длинной дорогой, ни даже перед большим, чем все это, перед бременем своей старости, но так с верой в Господа и в пылу усердия нес он свет повсюду и утверждался, и во всех посещенных им странах, где почитали Христа, восточных, северных и южных, ступала нога его, где бы ни были народы и страны, в которых почитают Евангелие, всюду побывал он: и на севере, и на юге, но лишь на западе был он только в столичном городе, и он окончил там свой путь, в третий раз, что пришел туда, пока мы присутствовали там. Благой и милосердный Господь, справедливо узрев усердие во имя его, видя человеческое намерение мысли и его усердие, и то, что он перенес тяготы, не меньшие, чем апостолы, трудясь без перерыва, сам даровал ему не в меньшей степени, чем им, свой дар, который даровал апостолам, дар разговаривать новыми языками. По какой бы стране он ни шел, на третий день по своем прибытии туда, он мог говорить на том языке, который был родным у местных жителей, благодаря Господу, который посетил его.

И также он даже делал разъяснения в алтаре в церквях для всех людей, для которых он пришел, и на этот счет он объявлял и говорил нам со слезами: «поэтому я рано понял, что Бог посетил меня и укрепил меня, и что не оставлял меня без милости своей и без милосердия. Но, — размышлял он, — что за пергаменты, что за свитки способны пройти через все эти тяготы долгого и затяжного путешествия и не разорваться на части?»

И по этой причине и затем, чтобы подлинность писания могла остаться без подозрения в подделке, он сделал большое льняное полотно и насытил[4] их, чтобы они могли брать писание, которое, я

полагаю, будет сохранено верующими в земле персидской навсегда, и им он писал об вере каждого из народов на их собственном языке от их архиепископов, и их свидетельство он скреплял печатью царя того народа, также поступал и с епископами, и с другими знатными людьми, и заносил на это полотно, и так исповедовал их всех, трудясь, таким образом, среди всех народов и всех языков, что имели хождение среди верующих, и спрашивая их о вере, и беря печать у их правителей и архиепископов.

И так он собрал свидетельства многих людей о вере на этом полотне. И он вернулся обратно через семь лет, и ушел[5]. И, пока возвращался, тот царь был при смерти, а знатные люди и сын, который наследовал царю, продолжили раздувать войну на землях Рима, и он не явился перед знатью. Но ему было известно ото всех людей, живущих в стране персидской, что губительное учение Нестория, цвело здесь повсюду, в то время как он обходил все народы и языки, и этот славный старец еще много боролся против них. Из-за этого усердия он однажды был призван идти к царице римской, чтобы просить ее о письме к великой царице Персии относительно дела, касающегося верующих, и, если возможно будет, то с тем же усердием идти в земли Рима. И она с радостью согласилась, потому что, действительно, хорошо знала его ревность и усердие за некоторое время, и держала его там в течение года, окружив большим почетом.

И Бог, видя труды святого, и что он постарел и ослаб, и его достоинства, повелел, чтобы он почил там, в нашем присутствии, потому что его пресвитер, который сам был набожным и достойным, имя ему Павел, жил с нами в доме славного и знатного человека Проба в течение двух лет, и все это время мы размышляли вместе о красноречии святого старца Симеона и его книгах, и его противоборстве с еретиками несторианами, манихеями, последователями Бар Дайсана, и евсихианами, поскольку он составил еще и поучения, и книги возражений против еретиков, и написал много посланий о вере многим христианам повсюду, некоторые письма, написанные собственной рукой святого, мы унаследовали в дополнение к его святости.

Но в конце концов, тот пресвитер также почил в этом городе, неся свидетельство о набожном образе жизни.

История Мар Симеона, епископа, персидского защитника веры, закончена.

Примечания:

1. Имеется в виду монофизитство. О том, что Симеон Бет-Арсшанский был монофизит, по словам проф. Н. Сагарды, развеяны последние сомнения.
2. Православными монофизит Иоанн Эфесский называет своих единоверцев монофизитов.
3. Император Анастасий, которого Иоанн Эфесский называет «боголюбивым царем» и «христианином», — Анастасий I Нечестивый, отказавшийся признать Халкидонский собор, покровительствовавший монофизитам. Покровительствовал осужденному на поместном соборе Константинопольской церкви (518 год) Севиру Антиохийскому.
4. В тексте medicate — «насыщать», «пропитывать лекарством». Возможна опечатка «mediate» — «был их посредником».
5. Издатель Патрологии утверждает, что это слово вписано.

Учредитель:
Духовная образовательная организация высшего образования
«Нижегородская духовная семинария Нижегородской епархии
Русской Православной Церкви»

Труды Нижегородской духовной семинарии

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019. Зарегистрировавший орган — Управление Федеральной службы по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций

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

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р26-606-0182
Выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:
Нижегородская духовная семинария,
603001, Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5

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

Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 8.04.2026. Дата выхода 17.04.2026.
Формат 70x100/16 Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 10. Усл. печ. л.13
Цена свободная

Печать: типография «Ридо».
603074, Нижний Новгород, ул. Шаляпина, д. 2а
Заказ №1866 Тираж 100 экз.

ISSN 0268-6880
9 770268 688579