

Научный журнал

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

№ 1 (24)

Коломна
2024

УДК 2
ББК 86
Т 78

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р25-421-0464

Главный редактор: протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия, доцент, ректор Коломенской духовной семинарии.

Заместитель главного редактора: иерей Илия Ничипоров, доктор филологических наук, профессор (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова).

Редакционная коллегия: Галкин П.В., доктор исторических наук, доцент (Государственный социально-гуманитарный университет); Ильичева И.М., доктор психологических наук, профессор (Государственный социально-гуманитарный университет); протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, доцент (Московская духовная академия); протоиерей Павел Карташев, кандидат филологических наук (Коломенская духовная семинария); протоиерей Максим Максимов, кандидат богословия (Коломенская духовная семинария); Никонов В.В., кандидат педагогических наук, доцент (Российский государственный гуманитарный университет); Конь Р.М., кандидат богословия, доцент (Сретенская духовная академия); иерей Илия Семенов, кандидат философских наук (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); иерей Димитрий Березин, кандидат экономических наук (Коломенская духовная семинария); иерей Александр Сиринов, кандидат богословия (Коломенская духовная семинария); Индзинская А.В., кандидат филологических наук (Коломенская духовная семинария).

Ответственный секретарь, выпускающий редактор: иерей Василий Казинов, кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, врио проректора по научной работе Коломенской духовной семинарии.

Труды Коломенской духовной семинарии. – 2024. – №1 (24). – 128 с.

«Труды Коломенской духовной семинарии» – научный журнал, в котором публикуются исследовательские материалы по богословию, библеистике, истории Церкви и прочим дисциплинам теологического характера. Журнал содержит научные статьи, рецензии, доклады, иные научно-исследовательские материалы. Издание адресовано преподавателям и студентам духовных учебных заведений, а также всем интересующимся проблемами богословия и церковной науки.

Scientific journal

PUBLICATIONS
OF THE KOLOMNA
THEOLOGICAL
SEMINARY

№ 1 (24)

Kolomna
2024

The Edition is recommended
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R25-421-0464

Chief editor: Archpriest Vadim Suvorov, Doctor of Theology, Associate Professor, Rector of the Kolomna Theological Seminary.

Deputy chief editor: Priest Ilia Nichiporov, Doctor of Philology, Professor (Lomonosov Moscow State University).

Editorial board: Galkin P.V., Doctor of Historical Sciences, Associate Professor (State Socio-Humanitarian University); Ilyicheva I.M., Doctor of Psychology, Professor (State Socio-Humanitarian University); Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Associate Professor (Moscow Theological Academy); Archpriest Pavel Kartashev, PhD in Philology (Kolomna Theological Seminary); Archpriest Maxim Maksimov, PhD in Theology (Kolomna Theological Seminary); Nikonov V. V., PhD in Pedagogical Sciences, Associate Professor (Russian State University for the Humanities); Kon' R.M., PhD in Theology, Associate Professor (Sretensky Theological Academy); Priest Ilia Semenov, PhD in Philosophy (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities); Priest Dimitry Berezin, PhD in Economic Sciences (Kolomna Theological Seminary); Priest Alexander Sirin, PhD in Theology (Kolomna Theological Seminary); Indzinskaya A.V., PhD in Philology (Kolomna Theological Seminary).

Executive secretary associate, Issuing editor: Priest Vasily Kazinov, PhD in Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs of the Kolomna Theological Seminary, Vice-Rector for Scientific Work of the Kolomna Theological Seminary.

“Publications of the Kolomna Theological Seminary” is a scientific journal that publishes research materials on theology, biblical studies, Church history and other theological disciplines. The journal contains scientific articles, reviews, reports, and other research materials. The Edition is addressed to teachers and students of theological schools and all those interested in the problems of theology and church science.

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА

иерей Василий Казинов

Обзор вопроса авторства посланий апостола Павла в христианской традиции 8

чтец Николай Казинов

Семантический анализ понятия «имя» («ἄνθρωπος» и «ὄνομα») в Священном Писании 38

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

иеромонах Феропонт (Широков)

Устав духовных семинарий 1884 года и его введение в духовных школах (по материалам отчетов о ревизии) 57

диакон Алексей Попов

«Новая жизнь в Древней Церкви» как символ отношений между Русской и Маланкарской Церквами в середине XX столетия 64

диакон Серафим Смирнов

Мученик Николай Варжанский об опасности сектантства для Церкви и общества: некоторые аспекты 71

иерей Вячеслав Куприенко

Некоторые аспекты теории и практики проведения антирелигиозной пропаганды на Кубани в 1920–1930-е гг. 82

ПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

иерей Димитрий Березин, Гуня А.Н.

Карта миссионерского поля: понятие, содержание и использование для обеспечения миссионерской деятельности 90

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО И ГИМНОГРАФИЯ

иерей Анатолий Трушин

Основные аспекты аскетизма и мистицизма в “Книге скорбных песнопений” Григора Нарекаци 106

монахиня Афанасия (Иванова)

О влиянии культурного багажа на восприятие в контексте дискуссий о современных иконах 119

CONTENTS

BIBLICAL STUDIES

Priest Vasily Kazinov
An Overview of the Authorship of the Pauline Epistles in the
Christian Tradition..... 8

Reader Nikolay Kazinov
Analysing the Concept of “Name” (“ὄνομα” and “ἄψ”) in the Holy
Bible.....38

CHURCH HISTORY STUDIES

Hieromonk Ferapont (Shirokov)
The Statute of 1884 for Theological Seminaries and Its Introducing
into Theological Schools (Based on the Materials of the Audit
Reports)..... 57

Deacon Alexy Popov
«New Life in the Ancient Church» As a Symbol of Relationship
Between the Russian and Malankara Churches in the Mid Twentieth
Century..... 64

Deacon Serafim Smirnov
Martyr Nicholas Varzhansky on the Danger of Sectarianism for the
Church and Society: Some Aspects..... 71

Priest Vyacheslav Kuprienko
Some Aspects of the Theory and Practice of Anti-Religious Propa-
ganda in the Kuban in the 1920s and 1930s..... 82

PASTORAL MINISTRY

Priest Dmitry Berezin, Gunya A.N.
Missionary Field Map: Concept, Content and Use in the Missionary
Activities..... 90

CHURCH ART AND HYMNOGRAPHY

Priest Anatoly Trushin
The Main Aspects of Asceticism and Mysticism in «The Book of
Lamentations» by Gregory of Narek..... 106

Nun Afanasia (Ivanova)
About Influence of Cultural Baggage on Perception in the Context
of Discussions About Modern Icons..... 119

БИБЛЕИСТИКА

УДК 227.1

иерей Василий Казинов

ОБЗОР ВОПРОСА АВТОРСТВА ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ПАВЛА В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Статья представляет собой обзор решений вопроса относительно аутентичности посланий апостола Павла с момента формирования новозаветного канона до настоящего времени. Подобное описание представляется полезным в качестве общего введения в изучение корпуса апостольских посланий. В работе представлена систематизация материала отечественных и зарубежных авторов по указанному вопросу. Изложение следует в хронологической последовательности. Сначала представляется статус Павловых посланий в древней Церкви и среди древних еретиков. Затем излагаются попытки оспорить апостольский авторитет некоторых посланий исследователями времен Реформации и Просвещения. Особое внимание уделяется решению вопроса в последние два столетия в зарубежной и отечественной библейской науке. В работе показывается, что традиция признания подлинно Павловыми сочинениями только семи посланий, характерная для зарубежных библейских исследований с XIX века, сохраняется в зарубежной библеистике до настоящего времени. При этом изменяются подходы, применяемые для определения авторства, а также ставится под сомнение обоснованность ряда ранее использованных в этом вопросе аргументов.

Ключевые слова: Новый Завет, послание, апостол Павел, библеистика, библейская критика, авторство, аутентичность.

Об авторе: священник Василий Анатольевич Казинов – кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики, проректор Коломенской духовной семинарии (e-mail: vaskazinov@mail.ru).

1. Авторитет посланий апостола Павла в Древней Церкви

В результате распространения трудами апостолов евангельской проповеди «даже до края земли» (Деян. 1:8) и образования многих церковных общин появилась потребность разъяснения уверовавшим различных вопросов, связанных с раскрытием христианского вероучения и основ благочестивой жизни. Вследствие этого апостолы писали послания, которые вначале имели местное назначение, но со временем распространялись и становились известными во многих общинах. По свидетельству Второго соборного послания апостола Петра, ряд посланий апостола Павла уже были хорошо известны малоазийским церквям (2 Пет. 3:15–16). Согласно древней церковной традиции, корпус текстов апостола Павла, вошедших в канон книг Нового Завета, состоит из четырнадцати посланий. По замечанию отечественных исследователей, в деле собирания коллекции писем апостола Павла больше всех потрудился его ближайший сотрудник Тимофей, епископ Ефесский¹. В то время как в формировании собра-

¹ См.: Горский А. В., прот. Образование канона Священных книг Нового Завета // При-

ния всех апостольских посланий и придании им канонического статуса особую роль отводят апостолу Иоанну Богослову, также многие годы проведенному в Ефесе². Определение конкретного списка посланий было выработано соборным голосом Церкви после тщательного исследования вопроса их подлинности. Оно, как и складывание новозаветного канона в целом, предполагало два момента. Во-первых, признание всей Церковью апостольского авторитета за сочинениями, которые отдельными общинами или Отцами Церкви считались спорными по своему происхождению. Во-вторых, устранение из списка священных книг сочинений, незаконно претендующих на апостольское учение³.

Относительно первого вопроса надо заметить, что в отличие от некоторых Соборных посланий, тринадцать посланий апостола Павла с самого раннего времени принимались всеми христианскими общинами. Они признаются подлинными или засвидетельствованы сщмч. Иустином Философом, Мураториевым канонем, сщмч. Иринеем Лионским⁴, Климентом Александрийским, Тертуллианом, Оригеном, Евсевием Кесарийским, Лаодикийским собором, свт. Кириллом Иерусалимским, свт. Григорием Богословом, свт. Амфилохием Иконийским, свт. Афанасием Александрийским, «Апостольскими постановлениями», Карфрнгенским собором 419 года, Трулльским Собором 691–692 гг.⁵ По отношению к посланию к Евреям в первые столетия не было единого мнения. Оно цитируется уже Климентом Римским⁶, однако общепризнанным апостольским текстом это по-

бавления к Творениям св. Отцов. 1871. Ч. 24. Кн. 2. С. 297. По замечанию Э. Ричардса (Richards), апостол Павел в силу существовавшей в его время традиции мог поручить своим помощникам делать копии писем перед их отправкой. Эти копии могли храниться в отдельных книжечках, по которым и могла быть собрана коллекция писем апостола. Исследователь предполагает, что апостол Лука мог быть тем, кто унаследовал такие копии (см.: Richards E. R. *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: Mohr, 1991. P. 155–160). Подробнее о предположениях исследователей относительно формирования корпуса сочинений апостола Павла см. в работе: *Казинов В., свящ.* К вопросу атрибуции посланий апостола Павла в современной библеистике: формирование корпуса Паулиnum в контексте практики псевдонимии античного мира // *Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская Духовная Академия*. СПб: Изд-во СПбДА, 2020. № 2. С. 106–110).

² См.: Горский А. В., прот. *Образование канона Священных книг Нового Завета*. С. 297–327; *Рождественский В., свящ.* История новозаветного канона // *Христианское чтение*. 1872. №11 С. 441–442. Таким образом, местом создания новозаветного канона определяется город Ефес.

³ См.: *Богдашевский Д.* Канон новозаветный // *Богословская Православная Энциклопедия*. Т. 8. Под ред. Н. Н. Глубоковского. Изд. преемников А. П. Лопухина. СПб., 1907. Кол. 313.

⁴ По свидетельству Брюса Мецгера, в работе св. Иринея «Против ересей» приводятся 280 фрагментов из всех посланий апостола Павла, кроме Флм. и Евр. (*Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение // Пер. с англ. М.: ББИ, 2011. С. 152). Отсутствие ссылок на Флм. у церковных писателей можно объяснить специфичностью послания, так как оно написано частному лицу по конкретному случаю (ходатайство за Онисима).

⁵ См.: *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. С. 205–214; *Фивейский М., свящ.* Краткая история канона свящ. книг Нового Завета // *Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*. Изд. преемников А. П. Лопухина: в 12 т. Т. 8. Петербург, 1911. С. 4–8; *Богдашевский Д.* Канон новозаветный. Кол. 312.

⁶ См.: Евсевий. Церк. истор. III, 38. По словам протоиерея Василия Рождественского, ссы-

слание становится со второй половины IV столетия⁷.

Относительно второго вопроса можно указать на то, что уже во Втором послании к Фессалоникийцам апостола Павла содержится сообщение о подложном послании, составленном от его лица (2 Фес. 2:2). Также евангелист Лука упоминает в начале евангельского повествования о том, что в его время уже многие авторы писали о «совершенно известных... событиях» (Лк. 1.1). Поэтому естественно, что помимо принятия писем апостола Павла в канон, Церковь также уточняла авторитет и богослужebное употребление ряда сомнительных сочинений. Подобные писания, претендующие на апостольский авторитет, отвергались церковным сознанием. Известно, что с конца III века появилось послание к Лаодикийцам. Однако Церковь не приняла его, так что к IV веку, как сообщает Иероним, «некоторые читали Послание к Лаодикийцам, но его все отвергают»⁸. Критерии, по которым определяли подлинность сочинения и вносили в канон, были следующие: 1) соответствие «правилу веры», то есть учению Церкви, сохраняемому в Предании; 2) апостольское происхождение; 3) признание и употребление в Церкви⁹.

Итак, канонический статус четырнадцати подлинных посланий апостола Павла является результатом единогласного определения Церкви, которое было установлено после продолжительного и тщательного исследования этих сочинений.

2. Попытки отвержения подлинности авторства Павловых посланий в первые века христианства в еретической среде

Как мы видим из содержания книги Деяний Апостольских, уже во время своей миссионерской проповеди у апостола Павла появляются многочисленные противники в лице ревностных иудеев. Отношение их было таким ненавистным, что некоторые из них даже поклялись ничего «не есть и не пить, доколе не убьют» апостола Христова (Деян. 23:12). Также отношение к нему со стороны многих христиан, продолжающих соблюдать иудейские обычаи, было не

лающего на труд Кирхгофера, Пантен, Климент Александрийский и Ориген «знали послание к Евреям и признавали его именно Павловым посланием» (*Рождественский В., прот.* История новозаветного канона // Христианское чтение. 1874. № 8–9. С. 736).

⁷ Его нет в Мураториевом каноне, у св. Ириней. Ориген относит его к спорным сочинениям, при этом хвалит тех, кто «принимает это Послание за Павлово», а знание настоящего его автора усваивает «только Богу» (Евсевий. Церк. ист. VI, 25:11–14). Но Евсевий Кесарийский уже признает его подлинность, хотя и отмечает отличное мнение в Западной Церкви (Евсевий. Церк. Ист. III, 3:5; III, 25:2). После определения Лаодикийского собора 363 года и 39 Пасхального послания св. Афанасия оно никем не оспаривалось в Восточной Церкви.

⁸ Цит. по: *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. С. 181. Этот документ состоит всего из двадцати стихов, заимствованных из подлинных посланий апостола, в основном к Филиппийцам. Надо упомянуть, что оно в течение девяти столетий, до Флорентийского Собора (1438–1438), употреблялось в Западной Церкви. (Там же. С. 236–237).

⁹ *Фивейский М., свящ.* Краткая история канона свящ. книг Нового Завета. С. 5; *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. С. 245–249.

совсем однозначным. По словам профессора Н. Н. Глубоковского, «недоразумение и злоба на каждом шагу преследовали святого Павла, который чуть не ежедневно должен был защищать свое служение и даже самое свое достоинство», а «его “посланичество” было соблазном для многих и иногда совершенно отрицалось, а вместе с этим подвергалось сомнению все Павлово учение»¹⁰.

Соответственно и отношение к его сочинениям было разным, и зависело от воззрений читателей.

Маркион

Первым известным нам автором, который попытался определить корпус апостола Павла, был еретик Маркион, живший в первой половине II века. В своем каноне книг Священного Писания из Посланий апостола Павла он приводит только десять писем¹¹, не упоминая Пастырские послания и послание к Евреям¹². Существует несколько мнений относительно тех причин, по которым именно такие книги были внесены Маркионом в состав Священных книг¹³.

Согласно первому, Маркион внес в свой канон ту коллекцию писем апостола Павла, которая была известна и признавалась в его местной Церкви¹⁴. Поддерживая такую позицию, некоторые ученые утверждают, что Маркион просто сохранил последовательность этой коллекции, а также и многие другие ее текстовые особенности¹⁵. Эдгар Гудспид (Goodspeed) уверен, что «список Маркиона представляет первоначальный корпус апостола Павла, и что Пастырские Послания в их настоящей форме не были известны до более позднего време-

¹⁰ Глубоковский Н. Н. Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1. СПб., 1905. С. IV.

¹¹ В списке Павловых посланий в Маркионовой редакции первым располагалось послание к Галатам, так как оно считалось самым важным. Затем шли Первое и Второе к Коринфянам, к Римлянам, Первое и Второе к Фессалоникийцам, к Ефесянам (у Маркиона именуется «к Лаодикийцам»), к Колоссянам, к Филимону и к Филиппийцам (См.: Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 93). Порядок посланий апостола Павла у Маркиона засвидетельствован Феодоритом Кирским (Феодорит Кирский, блж. О маркионитах, двадцать второй, а по общему порядку сорок второй, ереси // На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/na-vosemdesjaty-eresej-panarij-ili-kovcheg/1_46 (дата обращения: 01.05.2024).

¹² Clabeaux J. J. Marcion // The Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. Vol. 4. New York: Doubleday, 1996. P. 514.

¹³ См.: работу Mitton C. L. The Formation of the Pauline Corpus of Letters. London: The Epworth Press, 1955. P. 38–43, где приводятся мнения разных ученых относительно того, знал ли Маркион все послания апостола Павла или нет.

¹⁴ См., например, такое мнению у Гарри Гэмбела (Gambell) в его статье относительно новозаветного канона: Gamble H. Y. Canon (New Testament) // The Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. Vol. 1. New York: Doubleday 1996. P. 854. По словам Стенли Портера (Porter), на основании «свидетельства, что Маркион знал десять Павловых писем, большинство ученых полагают, что он не знал Пастырские Послания, потому что они не были еще написаны» (Porter S. E. When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories // The Pauline Canon (Pauline Studies Vol. 1) / Ed. Stanley E. Porter. Leiden-Boston: Brill, 2004. P. 97.)

¹⁵ См.: Gamble H. Y. Canon (New Testament). P. 854.

ни»¹⁶. Исходя из этой гипотезы, Маркион просто не знал полного корпуса апостола Павла, и поэтому в его каноне находится только десять посланий этого апостола.

Иногда исследователи считали, что Маркион не внес в свой канон Пастырские послания по причине того, что эти сочинения еще не были связаны с именем апостола Павла¹⁷.

Другие ученые придерживаются иного мнения и говорят о том, что Маркиону были известны прочие послания апостола Павла, не внесенные им в свой канон, который «отражает не воззрения тогдашней церкви, но сознательное от них уклонение»¹⁸.

Высказывались предположения, что Маркион стремился следовать исторической критике и через исключение ряда посланий пытался «реставрировать их состав в... первоначальной, древнейшей форме»¹⁹. Например, известный текстолог и исследователь новозаветного канона Брюс Мецгер утверждает, что «не вызывает сомнений, что Маркион искренне намеревался восстановить Евангелие от Луки и Павловы послания в том виде, какой он считал их первоначальной и аутентичной формой»²⁰. Однако есть веские основания считать, что он поступил так не на основании проведенного исторического или текстологического исследования, а подстроил текст Писания под свои воззрениям.

В-первую очередь, это свидетельства раннехристианских авторов, которые в своих сочинениях упоминали этого еретика. Так, например, Тертуллиан ясно говорит о Маркионе, что тот «прямо и открыто использовал меч, а не стиль, так как для своего намерения совершил убийство Писания» (*Terytull. Praescript. 38,7*)²¹ и «в большинстве случаев он изымает целые страницы» (*Terytull. Adv. Marc. V, 18*,

¹⁶ Цит. по: *Mitton C. L. The Formation of the Pauline Corpus of Letters*. P. 39. Подобную позицию по этому вопросу занимали Гарнак (Harnack) (*Ibid.* P. 19) и Нокс (Knox) (См.: *Knox J. Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon*. Chicago: University of Chicago Press, 1942. P. 58).

¹⁷ См. в размышлениях Ф. Х. Баура: *Baur F. C. Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Work, his Epistles and his Doctrine. A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity / second eds., rev. by A. Menzies*. V. 1. London: Williams and Norgate, 1876. P. 247.

¹⁸ См.: Брюс Ф. Ф. Документы Нового Завета: Достоверны ли они? (URL: <https://azbyka.ru/dokumenty-novogo-zaveta-dostoverny-li-oni> (дата обращения: 02.04.24)). Теодор Цан (Zahn) утверждал, что Маркион знал о наличии трех Пастырских Посланий среди прочих писем апостола Павла, но пропустил их в угоду собственным воззрениям, расходящимся с содержанием последних, так же как опустил часть Евангелия от Луки, которая также не соответствовала его учению (мнение приведено по работе: *Mitton C. L. The Formation of the Pauline Corpus of Letters*. P. 38). Факт, что Маркион отклонил Пастырские послания, допускает также Джордж Миллиган: *Milligan G. The New Testament Documents: Their Origin and Early History*. London: Macmillan, 1913. P. 217; см.: *Рождественский В. Г., прот.* История новозаветного канона // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 592–595.

¹⁹ Мнение приведено по работе: *Рождественский В., прот.* История новозаветного канона (продолжение) // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 576.

²⁰ *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. С. 93.

²¹ *Тертуллиан К. С. Ф.* О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения: пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура» 1994. С. 125.

1)²². Священномученик Ириней Лионский свидетельствует, что этот еретик и его последователи сознательно урезывали или совсем не признавали (Iren. Adv. Haer. III. 12, 12)²³ ряд книг Священного Писания²⁴.

Следующим важным основанием можно считать доктринальные убеждения самого Маркиона²⁵. Известно, что он был гностиком, одним из главных ересиархов II столетия. В его учении присутствует дуализм, модализм и докетизм. Он противопоставлял низшего Бога-Творца (Бога Закона, Демииурга), о Котором говорится в Ветхом Завете, высшему Богу, пославшему в мир Своего Сына Христа²⁶. Проповедовал, что Церковь должна отвергнуть все, что относится к Богу Закона, «лишенному всякого милосердия»²⁷. В соответствии с этим, Маркион противопоставлял Ветхий Завет Новому Завету, Закон – Евангелию, а иудейскую ветхозаветную традицию – христианству. По словам Ф. Ф. Брюса, «этот «теологический антисемитизм» вылился не только в отрицание целого Ветхого Завета, но и тех частей Нового Завета, которые представлялись ему зараженными иудаизмом»²⁸. В своих убеждениях он основывался на первой и второй главах послания апостола Павла к Галатам, по его мнению, единственного истинного апостола²⁹, у которого, в отличие от «других апостолов, таких

²² Тертуллиан, *Квинт Септимий Флоренс*. Против Маркиона в пяти книгах / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб. «Изд-во Олега Абышко», «Университетская книга – СПб», 2010. С. 555.

²³ «Маркион и его последователи обратились к усечению Писаний, некоторых из них совсем не признавая, а Евангелие Луки и Послания Павла сокращая и почитая то только подлинным, что они таким образом сократили» (Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2008. С. 264). См. так же: Iren. Adv. Haer. 1, 27:2: Маркион «урезывал и послания апостола Павла, устраняя все, что апостолом ясно сказано о Боге, сотворившем мир, что Он есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, и что апостол приводил из пророческих изречений, предвозвещавших пришествие Господа» (Там же. С. 101).

²⁴ Можно указать еще на одно подтверждение из раннехристианской эпохи того, что Маркион составил свой канон из ранее существовавшего канона. В середине прошлого столетия ван Юнник обосновал то, что «Евангелие Истины», найденное в гностической библиотеке Наг-Хаммади, принадлежит еретичу Валентину. Если взять это во внимание, то можно утверждать, что Маркиону был известен канон Нового Завета в такой же форме, как его знаем мы, так как и Маркион и Валентин жили в Риме. (см.: *Гампу Д.* Введение в Новый Завет. С. 763; более подробно о мнении ван Юнника см. в его эссе: *Unnik W. C. van*. The Gospel of Truth and the New Testament // *The Jung Codex*. Ed. F. L. Cross. 1955. P. 81–129).

²⁵ Свои идеи Маркион изложил в единственной книге, которая называлась «Антитезы», и которая не сохранилась (см.: *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. С. 90–93).

²⁶ Подробнее см.: *Salmon G. Marcion* // *Dictionary of Christian Biography and Literature* / Henry Wace & William C, eds. Piercy. Reprint London, 1911. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999. P. 1463; *Лозе Э. Павел. Биография* / Перевод с нем. А. Петровой под ред. Ю. Аржанова. М.:ББИ, 2010. С. 302–305.

²⁷ *Мень А., прот.* Маркион // *Библиологический словарь*: в 3 т. Т. 2. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 179.

²⁸ *Брюс Ф. Ф.* Документы Нового Завета: Достоверны ли они?

²⁹ Р. Майклс замечает следующее: «Для Маркиона Павел был более чем апостол; он был единственный апостол... Маркион расширил основное различие Павла между законом и

как Петр, Иаков и Иоанн», присутствует неискаженное, «истинное учение Иисуса»³⁰.

Результатом доктринальных представлений Маркиона явился канон Священных книг, состоящий из двух частей: «Евангелион» и «Апостолос» или «Апостоликон»³¹. Первая часть представляла собой отредактированный текст Евангелия от Луки³², которое, по замечанию Ф. Ф. Брюса, было наименее еврейским по своему духу среди других Евангелий и которое писалось бывшим язычником,³³ к тому же еще и учеником апостола Павла. Вторая часть, в свою очередь, состояла из десяти посланий апостола Павла в Маркионовской редакции³⁴: в ней полностью отсутствовали Пастырские послания, послание к Евреям, а также отрывки из послания к Галатам и Второго послания к Фессалоникийцам, которые не согласовывались «с его пониманием Павла»³⁵. Объяснить невключение сюда Послания к Евреям можно тем, что оно является наиболее «проиудейским», так как написано специально для евреев, носителей иудейской традиции, и, как многие другие отвергаемые священные книги, казалось Маркиону зараженным иудейством. Подобным образом отрывок Гал 3:16–4:6 был удален им «из-за упоминания Авраама и его потомков», а 2 Фес. 1:6–8 исключен «потому, что Бог не связан с “пламенем” и наказанием»³⁶. Отвержение же Посланий к Тимофею и Титу, так называемых Пастырских Посланий, можно объяснить следующими соображениями. Известно, что после своего осуждения и отлучения от Церкви в 144 году, Маркион со своими последователями, вопреки церковному решению, «основал собственную церковь с таинствами и священноначалием»³⁷. Пастырские Послания, как никакие другие, утверждают строгую церковную дисциплину, подтверждают власть и авторитет епископа, церковного священноначалия, против которого восстал этот еретик, и решению которого не подчинился. К тому же, ни в каком другом из Павловых посланий не осуждаются так сильно лжеучения, очень похоже на гностические, как в Первом послании к Тимофею. Иными словами, в нем показана вся опасность и пагубность именно тех заблуждений, которых придерживался сам Марки-

благодатью (напр., в Гал.) до радикальной пропасти между Богом еврейской Библии и Богом христианской Библии» (*Michaels J. R. Paul in Early Church Tradition // Dictionary of Paul and His Letters / Ed. Hawthorne G., Martin R., Reid D. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993. P. 693*).

³⁰ *Clabeaux J. J. Marcion // ABD. V. 4. P. 515.*

³¹ *Рождественский В. Г., прот. История новозаветного канона // Христианское чтение. 1872. № 11. С. 476.*

³² Маркион считал, что Христос «был человеком только по видимости» и «не мог быть рожден женщиной», следовательно, сознательно опускает первые четыре главы Евангелия, так же как многое опущено из заключительных глав (например, Воскресение Христово) (*Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. С. 92*).

³³ *Брюс Ф. Ф. Документы Нового Завета: Достоверны ли они?*

³⁴ Из них, как и из Евангелия от Луки, было исключено все, что противоречило его учению и что являлось, по мнению Маркиона, позднейшими вставками апостолов-иудаистов (См.: *Братухин А. Ю. Труды и дни Тертуллиана // Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах. С. 37*).

³⁵ *Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 93.*

³⁶ Там же.

³⁷ *Мень А., прот. Библиологический словарь. Т. 2. С. 179.*

он; даны верные средства против подобных лжеучений. Мы можем с большой уверенностью сказать, что именно по таким причинам Маркион и опустил в своем каноне эти послания, тем самым пытаясь узаконить свое неповиновение церковной власти и оправдать свое учение.

К тому же подобное объяснение причин внесения Маркионом в свой канон только десяти посланий апостола Павла выглядит логически более вероятным. Так, если допустить, что Маркион полностью принимает практику своей местной церковной общины, то придется признать, что в данной местности из Евангелий было в общем употреблении лишь одно Евангелие от Луки, что совсем невероятно и противоречит реальному историческому положению. В равной степени трудно себе представить, чтобы один автор, полностью следуя традиции местной Церкви в отношении принятия Посланий апостола Павла, одновременно пошел против этой же традиции в отношении принятия Евангелия.

Таким образом, исходя из подобных соображений, мы можем считать Маркиона первым автором, который с помощью выработанной методологии в угоду своим идеологическим воззрениям пытался определить состав корпуса апостола Павла и через это вынести решение об истинности той или иной книги Нового Завета.

Иные гностики и иудействующие еретики

Известно отношение избирательного характера к посланиям апостола Павла в угоду своим искаженным доктринальным воззрениям и со стороны других еретиков гностического толка. Например, гностик Валентин, оказавший большое влияние на развитие гностической теологической системы, делал акцент на посланиях к Колоссянам и Ефессянам и, «причудливо толкуя их содержание, он приписывал собственное мифологизированное понимание апостольским словам, таким как "истина", "плирома", "экклесия"»³⁸. Его ученик Гераклион, развивший гностическую систему, составил толкование на евангелие от Иоанна, в котором присутствуют косвенные ссылки «на Послание к Римлянам, Первое к Коринфянам и, возможно, к Галатам»³⁹. Известно, что другой последователь Валентина, Марк и его ученики (маркиане) признавали только «одно или несколько Павловых посланий, причем в одном месте апостол назван по имени»⁴⁰.

Следующим примером отношения к письменному наследию апостола Павла являются еретики, выступавшие за соблюдение иудейского Закона и традиций. Исходя из своих догматических воззрений, они не могли признать священными те книги, которые содержали в себе антииудейские элементы. Так, по свидетельству Евсевия Кесарийского, «спустя немного времени», после Маркиона появился другой еретик по имени Север, который со своими

³⁸ Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 80.

³⁹ Там же. С. 82.

⁴⁰ Там же.

последователями принимал «Закон, Пророков и Евангелия, но смысл Священного Писания» объяснял «по-своему»⁴¹. Далее церковный историк замечает, что североанглийские поносили апостола Павла и отвергали его послания⁴².

Другими иудействующими еретиками, отметающими почти все послания апостола Павла, были эвиониты⁴³. «Если Павел был для Маркиона верховным истинным апостолом, – пишет Михаэльс в своей статье, посвященной авторитету апостола Павла в ранней церковной традиции, – то для эвионитов он был главным лжеапостолом, вестником сатаны. Они смотрели на него как противника Петра (ср. Гал. 2:11–14) и разрушителя Закона Моисеева»⁴⁴. По замечанию Евсевия Кесарийского, «они считали, что Послания апостола Павла должны быть вовсе отвергнуты...обзывали его отступником, читали только так называемое “Евангелие от Евреев”, а остальными книгами пренебрегали»⁴⁵.

Перед нами иные примеры, когда отдельные группы лиц, отошедшие от ортодоксальной апостольской веры, исходя из своих воззрений, грубо и открыто отвергали сочинения апостола Павла. При этом отрицание аутентичности отвергнутых писаний было не важно, определяющей причиной здесь служило несоответствие содержания посланий и учения этих лиц.

3. Проблема атрибуции посланий апостола Павла в эпоху Реформации и Просвещения

В IV веке соборным голосом Церкви был окончательно сформирован канон книг Нового Завета, в который вошли четырнадцать посланий святого апостола Павла. До времени Ренессанса и Реформации никто не делал попыток отвергать какие-либо канонические послания.

В эпоху Возрождения происходит развитие в общественных кругах движения гуманизма, увлечение изучением текста и оригинального языка Священного Писания, и, соответственно, начинают появляться новые голоса относительно аутентичности некоторых книг Нового Завета. Реформация способствовала тому, что Библия стала рассматриваться как единственная авторитетная основа церковной жизни, а библейская критика стала центральным направлением при обосновании учения возникающих церквей и борьбы их с римокатолицизмом. По замечанию О'Нейла, в период с 1527 по 1665 год в Германии было открыто десять новых университетов, чтобы обеспечить такую потребность⁴⁶.

Английский философ Якоб Томас де Вио (1469–1534) написал ряд библейских комментариев, в «которых предложил весьма

⁴¹ Евсевий Кесарийский. Церковная история. Кн. IV. Гл. 29:4–5.

⁴² Евсевий Кесарийский. Церковная история. Кн. IV. Гл. 29:4–5.

⁴³ Евсевий Кесарийский. Церковная история. Кн. IV. Гл. 27:4.

⁴⁴ Michaels J. R. Paul in Early Church Tradition. P. 693.

⁴⁵ Евсевий Кесарийский. Церковная история. Кн. III. Гл. 27.

⁴⁶ O'Neill J.C. Biblical Criticism (History of Biblical Criticism) // The Anchor Bible Dictionary / D. N. Freedman, ed. Vol. 1. New York: Doubleday 1996. P. 727.

просвещенную критику неожиданно “модернистского” характера⁴⁷. Он отказался принимать авторство апостола Павла Послания к Евреям, а также «подверг сомнению апостольское происхождение Посланий Иакова, Иуды и Второго и Третьего Посланий Иоанна»⁴⁸.

Знаменитый нидерландский гуманист Эразм Роттердамский (Erasmus Roterodamus) (1469–1536) подготовил для издания в Базеле в 1516 году первый греческий текст Нового Завета. В начале каждой книги он поместил свои комментарии. В них содержится открытое отвержение аутентичности послания к Евреям, а также высказаны сомнения по поводу апостольского происхождения Послания Иакова⁴⁹. Он обратил особое внимание на то, что стиль послания к Ефесянам отличался от стиля других посланий апостола своей неуклюжестью. Это привело его к сомнению относительно того, что письмо было действительно Павлово, но несмотря на эти сомнения Эразм сохранял убеждения в его аутентичности⁵⁰.

Выдающийся деятель Реформации Андреас Карлштадт (Andreas Carlstadt) (1482–1541) в 1520 году опубликовал краткий трактат, посвященный проблеме канона. «Отвергая Соборные постановления, – сообщает Брюс Мецгер, – Карлштадт отстаивал независимость авторитета Священного Писания»⁵¹. Этот реформатор разделил все книги Нового Завета по степени достоинства на три класса. К первому классу были отнесены Евангелия и Деяния. Ко второму – бесспорные Павловы послания, Первое Послание Петра и Первое Послание Иоанна. В третий вошли семь спорных книг, среди которых было письмо к Евреям. Относительно последнего он говорил, что «оно написано не Павлом»⁵².

Затем Мартин Лютер (M. Luther) использовал свое учение об оправдании верой как инструмент для отрицания апостольского достоинства ряда новозаветных книг, в том числе и послания к Евреям⁵³.

⁴⁷ Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 237.

⁴⁸ Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 237.

⁴⁹ Там же. С. 237.

⁵⁰ Roop van A. Authenticity of Ephesians. Leiden: EJ Brill, 1974. P. 10.

⁵¹ Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 237.

⁵² Там же. См. также работу: *Manen van W. C. Paul // Encyclopedia Biblica: A Dictionary of the Bible / Eds. T. K. Cheyne, J. Sutherland Black. Vol. III: L to P. London: Macmillan & CO., Ltd, 1902. Col. 3605.*

⁵³ Леонардов пишет, что «мерою, по которой Лютер судил о всех вообще библейских книгах было учение об оправдании человека одною верой во Христа». (*Леонардов Д. С. Учение о богодухновенности Священного Писания со времени реформации (XVI в.) // Вера и разум, 1899, I:2. С. 231–232*). Однако, по словам Дональда Гатри, здесь следует отметить тот факт, что, «хотя Лютер и создал “deuteron-canon”, состоящий из Послания к Евреям, Посланий Иакова, Иуды и Апокалипсиса, не принимал он их не потому, что те были псевдоэпиграфичными, а потому, что не представляли Христа так, как другие книги» (*Guthrie D. The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism // Vox Evangelica. 1962. № 1. P. 43*). Далее английский ученый говорит, что суждения Лютера об апостольском достоинстве книги (ее отрицание) не имеет ничего общего с ее авторством. Это ясно видно из его утверждения относительно Послания Иакова: «То, что не учит о Христе (в смысле представлений Лютера), то не апостольское, даже если бы Петр или Павел учили об этом. Напротив, то, что проповедует Христа, является апостольским, даже если бы Иаков, Анна, Пилат или Ирод проповедовали это» (*Idem*). Возможно, перед нами пример, когда ученый

В издании 1522 года подготовленного им немецкого перевода Нового Завета наблюдается особое расположение книг в соответствии с его воззрениями. Вначале идут 23 подлинных книги, от Евангелия от Матфея до Третьего Послания Иоанна, а затем следуют оставшиеся четыре оспариваемых книги: Послания к Евреям, Иакова, Иуды и Апокалипсис. Такой же порядок и в оглавлении, причем последние четыре книги, в отличие от прочих, не имеют порядкового номера. В предисловии к Посланию к Евреям Лютер говорит о причине, побудившей его отвергнуть это письмо. По словам реформатора, оно в противоположность апостолу Павлу учит, что за грех после крещения раскаяния быть не может⁵⁴.

За Лютером в отрицании Послания к Евреям последовали Кальвин (Calvin), Гроций (Grotius) (1681) и Землер (Semler) (1791) и др.⁵⁵.

Мы видим, как в указанную эпоху на решение вопроса авторства отдельных посланий апостола Павла, помимо доктринальных воззрений, начинают влиять критические замечания относительно его текста. В основном сомнение вызывает лишь послание к Евреям.

Особо остро вопрос атрибуции Посланий апостола Павла встал с второй половины XVIII столетия. Так, Эдвард Эвансон (Evanson) в 1792 году под сомнение поставил еще несколько писем апостола Павла⁵⁶. Он разделил его послания на две группы. Послания, подлинно написанные в первом столетии, к которым он относил Первое и Второе к Коринфянам, Первое и Второе к Фессалоникийцам, к Галатам, Первое и Второе к Тимофею. И послания подложные, относящиеся ко второму веку, к которым он причислял послания к Римлянам, Ефессянам, Колоссянам, Евреям⁵⁷. Университетские ученые делали заявления более осторожно. Эйхгорн (Eichhorn)⁵⁸ только форму Пастырских Посланий считал «не принадлежащей апостолу Павлу, содержание же Посланий признал подлинно Павловым, записанным одним из учеников Апостола»⁵⁹.

К 1840-м годам отвергались следующие послания: к Ефессянам оспаривали Шлейермахер (Schleiermacher), Де-Ветте (de Wette) и Устери (Usteri); Первое к Фессалоникийцам – Шмидт (J. E. C. Schmidt); Второе к Фессалоникийцам – Шмидт, Де-Ветте, Керн (F. H. Kern); Па-

в интересах своего доктринального построения, не отрицая аутентичности новозаветной книги, просто пренебрегает ее авторством и авторитетом, идущим от него. Подобное, как мы рассмотрели, делали и еретики первых веков.

⁵⁴ Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 239–240.

⁵⁵ *Manen van W. C. Paul // Encyclopedia Biblica. Col. 3605.*

⁵⁶ *Evanson E. The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists: And the Evidense of Their Respective Authenticity Examined / second ed. Gloucester: Printed by D. Walker, 1805. P. 305–329.*

⁵⁷ *O'Neill J.C. Biblical Criticism (History of Biblical Criticism). P. 728; Ellis E. E. The Making of the New Testament Documents. Leiden: Brill, 2002. P. 321.*

⁵⁸ В своей работе «Einleitung in das Neun Testament» (1812).

⁵⁹ *Клитин А. Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу: критико-исагогический опыт. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. С. х.*

стырские⁶⁰ – Эйхгорн, Шмидт⁶¹, Де-Ветте, Керн; к Колоссянам – Майерхофф (Mayerhoff)⁶².

Итак, с середины XVIII столетия историко-критические исследования начали активно применяться в деле решения вопроса аутентичности Павловых посланий. Помимо послания к Евреям, возрастают критические воззрения на происхождение Пастырских посланий, а также посланий к Ефессянам и Колоссянам.

4. Вопрос авторства посланий апостола Павла в XIX–нач. XX вв.

Ф. Х. Баур и его последователи

Фердинанд Христиан Баур (Ferdinand Christian Baur) (1793–1860), основатель направления в изучении Священного Писания, которое называется по месту, где он преподавал, Тюбнгенской школой, продолжил развивать положения своих предшественников и причислил к группе неаутентичных сочинений еще Послания к Филиппийцам и к Филимону. Если вышеперечисленные ученые, приводя аргументы против аутентичности того или иного послания апостола Павла, скорее выдвигали только предположения об их неподлинности, которые не были еще общепринятыми в научных кругах, то Баур уже уверенно утверждал, что большая часть сочинений, традиционно входящих в корпус апостола Павла, написана не апостолом Павлом. Именно с ним и с его школой связано утверждение положения о неаутентичности многих новозаветных посланий и широкое распространение его в западной библеистике. В своей работе 1835 года, посвященной Пастырским посланиям⁶³, Баур заявляет, что мы имеем только четыре послания – к Галатам, Первое и Второе к Коринфянам и к Римлянам⁶⁴, – не имеющих сомнения в их принадлежности апостолу Павлу⁶⁵.

Фундаментальные идеи его выражены в работе «Paulus der Apostles Jesu Christi» (1845). По мнению немецкого ученого, книгу Деяний Апостольских и некоторые Соборные Послания⁶⁶ необходимо

⁶⁰ Шлейермахер, признавая 2 Тим. и Тит., решительно отвергает 1 Тим. в своем сочинении «Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheos» (1807). Обзор об отрицании подлинности Пастырских Посланий учеными после Баура см. в работе: Клитин А. Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу. С. XI–XIII.

⁶¹ Шмидт, по словам Клитина, в своем сочинении «Einleitung in das Neue Testament» (1804) «в виде только намека, высказал сомнение в подлинности Пастырских Посланий, и притом относительно одного Первого Послания к Тимофею» (Клитин А. Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу. С. IX).

⁶² Там же.

⁶³ Baur F. C. Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus. Stuttgart-Tubingen, 1835. P. 79.

⁶⁴ Несмотря на то, что Баур в целом признавал подлинность Послания к Римлянам, он отвергал его заключение, так как, по словам Генриха Герике, концовка этого послания, как и все прочие отвергнутые послания, «не благоприятствуют предположению Баура о решительном противоречии между направлениями Петровым и Павловым» (Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания / Пер. под ред. еп. Михаила (Лузина). Том 2. М.: Синодальная типография, 1869. С. 3).

⁶⁵ См.: Manen van W. C. Paul // Encyclopedia Biblica. Col. 3605.

⁶⁶ Послания Петра и Иакова.

рассматривать как тенденциозные сочинения, которые были написанные для того, чтобы установить мир между апостолами Петром и Павлом, главами двух направлений или школ в раннем Христианстве, которые по их именам были названы «петренистами» и «паулинистами». Эти партии и после смерти своих великих наставников в течение долгого времени враждовали между собой, пока не слились одна в другую. Своей задачей Баур видел выявление бесспорно подлинных элементов Павловых посланий, которые и могут быть единственно весомыми и значимыми⁶⁷. По словам Генриха Герике (Guericke), исходя из такой задачи, он выделил четыре Павловых послания из «так называемой Иоанновой письменности, которая, предполагают, появилась во втором столетии и имела задачей примирить внешним образом Петрово и Павлово направления с одной стороны, а с другой, при посредстве более духовного понимания, преобразовать первохристианское евионейство и таким образом содействовать внутреннему примирению противоположностей в Церкви»⁶⁸. «Согласно этой чисто исторической интерпретации Нового Завета, – пишет протоиерей Александр Мень, – Послания апостола Павла являются документами языко-христианских общин в Церкви (“павлинистов”); причем, как отмечает Глубоковский, “павлинистской идеологии” Баур придал черты, свойственные учению Маркиона»⁶⁹.

Основываясь на подобной концепции⁷⁰, Баур и его последователи с уверенностью датировали новозаветные книги, не отражающие борьбы двух раннехристианских партий, не ранее тридцатых годов второго столетия. Такие заключения были получены не столько на исторических фактах, сколько на их философских убеждениях. «Тюбингенская школа, – замечает Фредерик Брюс, – пересмотрела представления о зарождении христианства в соответствии с метафизикой Гегеля». И далее он ярко характеризует метод этой школы, приводя знаменитый эпизод из жизни ученого: «Однажды Гегель излагал свою философскую историю, ссылаясь на определенный ряд событий, и один из его слушателей возразил: “Но, герр профессор, факты говорят иначе!” “Тем хуже для фактов”, – ответил ему Гегель»⁷¹.

Баур в деле отделения подлинных посланий апостола Павла от неподлинных привлек категории Евсевия Кесарийского, введшего трехчастную классификацию книг Нового Завета: *ομολοούμενα* (бесспорные, принимаемые единодушно повсюду); *αντιλεγόμενα* (оспариваемые, но большинством принятые) и *νόθα* (незаконные, подложные)⁷². Соответственно к первой группе были отнесены послание к Галатам, оба к Коринфянам и к Римлянам; ко второй – к Ефессянам, Колоссянам, оба Фессалоникийцам, Филиппийцам и Филимону; к третьей (рассматривается подгруппа второй) – Пастырские посла-

⁶⁷ *Manen van W. C. Paul // Encyclopedia Biblica. Col. 3605.*

⁶⁸ Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. С. 4.

⁶⁹ Мень А, *прот.* Библиологический словарь. Т. 2. С. 334.

⁷⁰ Подробнее о воззрениях Баура относительно раннего периода Церкви и, в частности, относительно датировки отдельных новозаветных книг см. в работе: *Harrisville R. A., Sundberg W. The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs / 2nd ed. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2002. P. 108–115.*

⁷¹ Брюс Ф. Ф. Документы Нового Завета: Достоверны ли они?

⁷² Евсевий Кесарийский. Церковная история. III. 25.1–7.

ния⁷³. Подобное разделение посланий Баур подкреплял ссылкой на древнее свидетельство – расположение посланий в каноне Маркиона, которое известно по трудам Епифания Кипрского. На основании анализа этого расположения он заключил, что он состоит из двух сборников: первый включает в себя четыре подлинных послания, а второй – шесть девтеро-Павловых сочинений⁷⁴.

Профессор Лейдена Виллем Кристиан ван Манен (Manen) в статье, посвященной апостолу Павлу в *Encyclopedia Biblica*, говорит, что эта точка зрения была принята многими учеными в Германии и Швейцарии⁷⁵, а также всеми либеральными богословами начала двадцатого века во Франции и современными ему библейскими школами Голландии. Приводит исследователь и ряд авторов из Англии⁷⁶.

Бруно Баур (Bauer) (1809–1882), другой немецкий богослов и философ-гегелианец, выразитель мифологической теории происхождения христианства, за которым последовали некоторые радикальные голландские богословы – Абрахам Дирк Ломан (Loman) (1823–1897), Рудольф Штек (Steck) и другие, – пошли еще дальше, и «оспаривали даже подлинность этих четырех посланий, или, во всяком случае, отрицали целостность их»⁷⁷. Немецкий исследователь Христиан Герман Вейсе (Weisse) (1801–1866), который был скорее философом, нежели профессиональным ученым библеистом, считал, что подлинными являются только 1 Кор., 1 Фес. и Флм., а остальные имеют интерполяции большей или меньшей степени⁷⁸.

Из приведенного обзора деятельности немецкой Новотюбингенской школы видно, что отрицательная библейская критическая школа в лице Ф. Х. Баура и его последователей продолжает развивать методологию для решения вопроса атрибуции посланий апостола Павла. Этот подход во многом зависел от реконструкции истории апостольского века, основанной на модели гегелевского синтеза, и являлся выражением крайней скептической позиции в рассматриваемом вопросе.

⁷³ Baur F. C. Paul the Apostle of Jesus Christ. P. 246–247. При этом Баур пояснял, что отнесение ряда посланий вне первой группы «не означает однозначного утверждения, что они поддельны... это просто констатация факта, что их подлинность была и может быть поставлена под сомнение, поскольку среди всех этих меньших посланий Павла нет ни одного, против которого, с точки зрения четырех главных Посланий, не могло бы быть выдвинуто то или иное возражение» (Ibid. P. 246).

⁷⁴ Baur F. C. Paul the Apostle of Jesus Christ. P. 248.

⁷⁵ Указанный автор перечисляет следующих исследователей, разделяющих позицию: Зеллер (E. Zeller), Альберт Шwegлер (Schwegler), Костлин (K. R. Kostlin), Планк (K. Planck), А. Ричль (A. Ritschl), Адольф Гильгенфельд (Hilgenfeld), Г. Фолькмар (G. Volkmar), Ланг (H. Lung), Адольф Гаусрат (Hausrath), Гольстен (K. Holsten), Липсиус (R. A. Lipsius), Вайцзекер (C. Weizsacker), Гольцман (H. J. Holtzmann), Флайдерер (O. Pfleiderer) (*Manen van W. C. Paul // Encyclopedia Biblica. Col. 3605*).

⁷⁶ Касселльс (W. R. Cassells), Дэвидсон (Davidson) и Хатч (Hatch) (*Manen van W. C. Paul // Encyclopedia Biblica. Col. 3606*).

⁷⁷ Жебелев С. А. Апостол Павел и его послания: общий очерк. Петроград: Изд-во «Огни», 1922. С. 60.

⁷⁸ O'Neill J. C. Biblical Criticism (History of Biblical Criticism). P. 728.

Отход от воззрений Ф. Х. Баура

Вскоре многие протестанские ученые библеисты осознали «всю глубину пропасти, куда увлекала протестантство школа Баура, или Тюбингенская, и выступили против ее положений с вескими возражениями»⁷⁹. «Уже в то время, – пишет Ф. Ф. Брюс, – имелось достаточно исторических свидетельств, чтобы показать, насколько он (Баур) лишен оснований, что и сделали Лайтфут, Тишендорф, Тригеллес и другие»⁸⁰. Немецкий протестантский экзегет и богослов Альбрехт Ричль (Ritschl) (1822–1889) опроверг основной тезис Тюбингенской школы о развитии первохристианства из борьбы Петринизма и Павлинизма, а другой немецкий ученый, Адольф фон Гарнак (Harnack) (1851–1930), доказал, что «на новозаветные книги следует смотреть как на истинно апостольские произведения». Еще более сделали для восстановления значения новозаветных книг в представлении протестантов ученые Б. Вейс, Годэ и Т. Цан»⁸¹. Немецкий богослов Генрих Герике (1803–1878), профессор Галльского университета, в своем Введении в новозаветные книги Священного Писания выделил и опроверг шесть положений школы Баура, на которых основывалось их утверждение неподлинности Павловых посланий⁸².

Священник Александр Клитин (1860–1919), профессор Императорского Новороссийского университета, в своей магистерской работе, посвященной Пастырским Посланиям, говорит, что в западной библеистике, «несмотря на столь сильное движение отрицательных мнений против подлинности Пастырских Посланий, эти последние имеют на своей стороне и немало защитников их подлинности»⁸³. Он приводит фамилии таких ученых, выступающих за подлинность данных писем апостола Павла, как Планк, Бекгауз, Вегшейден, Гуг, Гейденрейх, Гэрике, Курциус, Баумгартен, Визелер, Бетгер, Отто, Визингер, Маттиес, Гутер⁸⁴.

Сергей Александрович Жебелев (1867–1941), профессор Санкт-Петербургского университета, в своей работе «Апостол Павел и его Послания» (1922), так определяет положение вопроса об атрибуции посланий апостола Павла в западной библеистике к началу двадцатых годов прошлого века: «Вопрос о подлинности того или иного послания вызвал огромную литературу. В настоящее время, по общему мнению, признаются подлинными послания: к Римлянам, оба к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, к Филимону и Первое к Солунянам. Послания: Второе к Солунянам, Ефесянам и Колоссям многими учеными признаются неподлинными, или не вполне подлинными. Послания: оба к Тимофею и к Титу огромным большинством исследователей считаются не принадлежащими Павлу. Наконец, послание к Евреям, по единогласному мнению, не

⁷⁹ Фивейский М., свящ. Краткая история канона свящ. книг Нового Завета. С. 11.

⁸⁰ Брюс Ф. Ф. Документы Нового Завета.

⁸¹ Фивейский М., свящ. Краткая история канона свящ. книг Нового Завета. С. 11.

⁸² Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. С. 7–9.

⁸³ Клитин А. Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу: критико-исагогический опыт. С. XIII.

⁸⁴ Там же. С. XIV.

принадлежит Павлу»⁸⁵.

За оспариваемыми посланиями закрепляется термин «девторо-паулины» (deutero-Pauline)». Впервые это определение употребил немецкий ученый Гольцман (Holtzmann) в 1911 году в своей работе, посвященной изложению богословия Нового Завета⁸⁶. После этого оно становится рабочим термином во многих новозаветных исследованиях.

С конца 19 столетия до сер. 20 в. продолжает совершенствоваться методология, применяемая для решения вопроса аутентичности посланий, преодолеваются явные крайности подхода баурской школы. Этому способствовало развитие библейских исследований по истории апостольского века. Акцент делается не столько на предполагаемой исторической ситуации, ставшей причиной появления сочинения, сколько на стилистических особенностях его текста, литературной зависимости и богословии.

5. Решение вопроса отечественными библеистами

Дореволюционные отечественные библеисты всегда отстаивали святоотеческое мнение о подлинности всех четырнадцати канонических посланий, надписанных в церковной традиции именем апостола Павла⁸⁷.

Во введениях⁸⁸, комментариях⁸⁹ и руководствах к изучению Священного Писания Нового Завета⁹⁰ всегда утверждалось, что апостол Павел написал все послания, которые вошли в новозаветный канон с его именем. Эта позиция выражена в ряде работ, посвященных как специальному исследованию корпуса апостола Павла⁹¹, так и его

⁸⁵ Жебелев С. А. Апостол Павел и его послания: общий очерк. С. 60–61.

⁸⁶ Holtzmann H. J. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Vol. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911. S. 195.

⁸⁷ Эту позицию хорошо выразил прот. Василий Рождественский: «исследование...представляет нашему вниманию и наблюдению факты, из которых всего лучше, самым наглядным и убедительным образом, узнается и несомненная подлинность наших новозаветных книг, т. е. происхождение их от тех именно лиц, которым они приписываются преданием и верованием церкви» (Рождественский В., прот. История новозаветного канона // Христианское чтение. 1872. №10. С. 300).

⁸⁸ Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Том 2. С. 1–10.

⁸⁹ Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета – изд. преемников А. П. Лопухина: в 11 т. Т. 10. Петербург, 1912. С. 385; см. также отдельные комментарии на рассматриваемые послания в Толковой Библии (Т. 11).

⁹⁰ Иванов А. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета / сост. А. В. Иванов. СПб., Воскресение, Лествица, Диоптра, 2002. С. 542.

⁹¹ Херасков М., прот. Послания Апостольския и Апокалиписис: Истолковательное обозрение / изд. третье. Владимир-на-Клязьме: Типография Н. А. Паркова, 1907. С. 88; Розанов Н. Обзорение посланий святых апостолов. Вып. третий; Никанор (Каменский), еп. Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла. СПб.: Синодальная тип., 1901. С. 6; Рудинский Н. Жизнь и труды святого Апостола Павла. Последовательный комментарий апостольских посланий, составленный по трудам епископа Феофана Затворника. СПб., 1912 (см. переиздание: Жизнь и труды святого апостола Павла. Толкование апостольских посланий святителем Феофаном Затворником / сост. свящ. Н.

отдельных посланий.

Так, среди работ, в которых рассматривались доводы зарубежных ученых относительно подлинности Послания к Ефессянам следует выделить докторскую диссертацию свт. Василия (Богдашевского). Данному вопросу в работе посвящена целая глава: разбираются мнения о его происхождении в западной рационалистической критике, а затем приводятся аргументы в пользу его подлинности⁹². Имеются упоминания вопроса авторства этого послания в работах свт. Феофана Затворника⁹³, И. Скворцова⁹⁴ и С. Смирнова⁹⁵.

Исследованию данного вопроса в отношении послания к Колоссянам посвятили свои работы Н. Ф. Мухин⁹⁶, еп. Михаил (Лузин)⁹⁷, Н. П. Розанов⁹⁸.

Подобные исследования Пастырских Посланий были проведены священником Михаилом Троицким, законоучителем Казанской

Рудинский. Изд. второе, доп. и перераб. М.: Правило веры, 2002); *Зефиоров Н., прот.* Общедоступное объяснение апостольских посланий. Послания св. апостола Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам первое и второе к Солуньянам. Могилевская губ.: Тип. И.Б. Клаза, 1912.

⁹² *Василий (Богдашевский), еп.* Послание св. ап. Павла к Ефессянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904. Вопросу подлинности послания посвящена вся третья глава (С. 127–209). См. также работу: *Богдашевский Д.* Ефесяне – послание к Ефессянам // Православная Богословская Энциклопедия / Под ред. проф. А. П. Лопухина. Т. 5: Донская епархия-Ифика. Петроград, 1904. Кол. 515–527; *Розанов Н.* Обзорение посланий святых апостолов. Вып. третий. С. 3–4; *Розанов Н. П.* Послание к Ефессянам // Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А. П. Лопухина: в 11 т. Т. 11. Петербург, 1913. С. 233–274.

⁹³ См., например, толкование на послание к Ефессянам: «Что оно писано святым Павлом, в этом сомневающимися почти нет, или их так мало, и основания их неверия так ничтожны, что не стоит и внимания останавливать на этом» (*Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Ефессянам. М.: Правило веры, 2004. С. 28).

⁹⁴ *Скворцов И.* Записки на послание к Ефессянам. М.: Синод. Тип., 1838. С. 2–20.

⁹⁵ *Смирнов С.* Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания апостола Павла к Ефессянам. М.: Университетская тип., 1873. Хотя в ней и нет прямого акцента на вопрос аутентичности сочинения, однако указываются особенности языка послания, делаются замечания по употреблению слов, приводятся параллели с другими посланиями апостола, что свидетельствует об авторстве.

⁹⁶ *Мухин Н. Ф.* Послание св. апостола Павла к Колоссянам: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1897. См. также его статью в Православной богословской энциклопедии: Мухин Н. Ф. Колоссяне и послание св. Апостола Павла к Колоссянам // Богословская Энциклопедия. Том XII: Книги символические-Константинополь / Под ред. Н. Н. Глубоковского. Изд. преемников А. П. Лопухина. СПб., 1911. Кол. 386–403.

⁹⁷ *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Академические чтения по Св. Писанию Нового Завета. Колосская Церковь и послание к Колоссянам; Фессалоникийская Церковь и послание к Фессалоникийцам. Т. V. Тула, 1906).

⁹⁸ *Розанов Н.* Обзорение посланий святых апостолов. Вып. третий: Послания св. ап. Павла к Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам, Солуньянам, к Тимофею, Титу, Филимону и к Евреям. Апокалипсис. – М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1886. См. его комментарий на послание в Толковой Библии: *Розанов Н. П.* Послание к Колоссянам // Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А. П. Лопухина: в 11 т. Т. 11. Петербург, 1913. С. 301–323.

Семинарии⁹⁹, священником Александром Клитиным¹⁰⁰, священномучеником Петром (Полянским)¹⁰¹, также сделан перевод с французского языка книги, посвященной этим посланиям¹⁰², и ряд других сочинений¹⁰³.

Отдельная работа относительно Первого Послания к Фессалоникийцам была написана священником Ф. Тировым¹⁰⁴. Второе Послание к Фессалоникийцам, и особенно вопрос его авторства, затрагивали священник Владимир Страхов¹⁰⁵, К. Н. Фаминский¹⁰⁶ и Н. Н. Глубоковский, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии¹⁰⁷.

Подлинность и апостольское достоинство послания к Евреям отстаивал в своей докторской работе архиепископ Никанор (Каменских)¹⁰⁸. Также этот вопрос затрагивали протоиерей Николай Орлов¹⁰⁹ и профессор Н. Н. Глубоковский¹¹⁰.

Однако следует отметить уже цитированную работу профессора С. А. Желебова «Апостол Павел и его Послания». Сочинения апостола Павла этот автор рассматривает как литературные памятники «своего времени»¹¹¹. Относительно Пастырских посланий он допускает, «что они, быть может, и не подлинны», и что вопрос об их аутентичности «остаётся открытым»¹¹². В начале книги он признаётся, что «не чувствует себя ни в малой степени компетентным в области богословской науки»¹¹³, и этим можно объяснить его рациональный характер

⁹⁹ *Троицкий М., свящ.* Послания святого апостола Павла к Тимофею и Титу. Казань: Типография императорского Университета, 1884.

¹⁰⁰ *Клитин А.* Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу.

¹⁰¹ *Полянский П.* Первое Послание святого апостола Павла к Тимофею: Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад: 2-я Типография А. И. Снегиревой, 1897.

¹⁰² Толкование для пастырей Пастырских Посланий апостола Павла к Тимофею и Титу / перевод с французского. Изд. второе. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887.

¹⁰³ *Кибальчич И., свящ.* Опыт объяснения Посланий св. ап. Павла к Тимофею и Титу. Киев, 1877; см. также предисловия и комментарий на эти послания и на послание к Филимону Розанова Н. П.: Толковая Библия. Т. 11. С. 375–429.

¹⁰⁴ *Тиров Ф., свящ.* Первое Послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам Эл. Изд. Перервинской духовной семинарии. М. 2005.

¹⁰⁵ *Страхов Вл., свящ.* Второе Послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам. Исагогико-экзегетическое исследование. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911.

¹⁰⁶ См. его предисловие и комментарий на это Послание: Толковая Библия. Т. 11. С. 357–374.

¹⁰⁷ *Глубоковский Н. Н.* О Втором Послании святого апостола Павла к Фессалоникийцам. Петроград: Типография М. Меркушева, 1915.

¹⁰⁸ *Никанор (Каменских), еп.* Экзегетико-критическое исследование послания святого апостола Павла к Евреям (докторская работа). Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1903.

¹⁰⁹ См. его предисловие и комментарий к этому Посланию: Толковая Библия. Т. 11. С. 431–493.

¹¹⁰ *Глубоковский Н. Н.* Послание к Евреям и историческое предание о нем // *Годишник на Софийский университет*, кн. 14, 1935–1937. София, 1937 С. 62.

¹¹¹ *Жебелев А.* Апостол Павел и его послания. С. 9.

¹¹² Там же. С. 111–112. Послание к Евреям данный автор категорично отрицает.

¹¹³ Там же. С. 5.

по сравнению с другими отечественными библеистами. Этот автор составляет исключение из общей традиции наших дореволюционных исследователей признания подлинности всех Павловых посланий.

Современные отечественные церковные исследователи в целом продолжают сохранять традиционное признание аутентичности посланий апостола Павла¹¹⁴, хотя имеются и осторожные замечания о возможном или вероятном написании ряда посланий после смерти апостола Павла его учениками¹¹⁵.

6. Краткий обзор проблемы в современной зарубежной библейской науке

С середины XX столетия происходит возобновление интереса к изучению авторства посланий апостола Павла. По словам О'Нила (O'Neill), автора статьи «Biblical Criticism» в Anchor Bible Dictionary, этому способствовало, во-первых, наблюдение ученых, что стиль отдельного автора является неизменным и поэтому может быть объективно определен (например, Юля (Yule) и Веика (Wake)), а во-вторых, привлечением компьютеров для всестороннего и тща-

114 См.: Куломзин Н., *прот.* Послания апостола Павла: Лекции по Новому Завету / Пер. с фр. К.А. Александровой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011; Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение / 4-е изд., испр. и доп. М.: ПСТБИ; Русский путь, 2001.; Мень А., *прот.* Павла св. апостола послания // Библиологический словарь: В 3 т. Т. 2: К – П. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 332–374; Аверкий (Таушев), *архиеп.* Четвероевангелие. Апостол: Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2005; Жила С., *прот.* Послания апостола Павла: пособие по изучению и толкованию. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2019; Иларион (Алфеев), *митр.* Апостол Павел. Биография. М.: Познание, 2017. С. 529–541; Прокопчук А., *прот.* Послания святого апостола Павла. Комментарии и богословие. М.: ПСТГУ, 2017; Уляхин В., *прот.* Священное Писание Нового Завета. Апостол. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. Традиционная точка зрения относительно авторства посланий апостола Павла характерна для отечественных авторов не только в богословских исследованиях, но и в религиозноведческих, культурологических и научно-популярных работах. См., например, учебное пособие: Кузнецов О.В., Медведев А. В. Священные книги в истории культуры. Курган: Курганский государственный университет, 2007. С. 85–88.

¹¹⁵ Можно выделить мнение прот. Александра Сорокина, допускающего возможность псевдонимичности ряда посланий апостола: «...очень возможно, что некоторые послания были написаны (во всяком случае, в их окончательном виде) не непосредственно под диктовку ап. Павла, а спустя некоторое время его учениками, даже может быть, после кончины апостола» (Сорокин А., *прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (курс лекций). М.: Новоспаский мужской монастырь, Общество любителей церковной истории, 2012. С. 160). Подобные замечания можно встретить в лекциях почившего архим. Ианнуария (Ивлиева) (см.: Ианнуарий (Ивлиев), *архим.* Беседа 9. Второе послание к Фессалоникийцам. История создания. URL: <http://ianuary.ru/thess-9/> (дата обращения: 02.04.24)). В Комментированном издании Павловых посланий, выполненным под руководством А. Десницкого, также можем встретить осторожные замечания, выражающиеся в занятии нейтральной позиции в вопросе авторства. Так, относительно послания к Ефессянам говорится, что «не вынося категорических суждений об авторстве... будем называть автора Павлом в соответствии с текстом Послания... если принять авторство Павла, Послание может быть датировано самым началом 60-х гг.» (Павловы послания: комментированное издание. М.: Институт перевода Библии, 2017. С. 398).

тельного анализа стилистических особенностей, количественного соотношения и изменение длины предложений, расположения в нем ключевых слов (например, Макгрегор (Macgregor) и Мортон (Morton))¹¹⁶.

На данный момент в западной библеистике нет точного и единогласного решения насчет аутентичности книг, входящих в канон Нового Завета. Можно сказать, что ученые придерживаются в данном вопросе мнения предшествующих ученых, по которому подлинными («undisputed») считаются семь посланий апостола Павла. Другие шесть его посланий принято называть «девторо-Павловыми» (deutero-Pauline). С начала 20 столетия этот термин активно используется учеными библеистами, проникает во многие энциклопедии, словари, монографии, введения в Новый Завет и комментарии, касающиеся корпуса апостола Павла. Со второй половины XX века девтеро-паулинистической литературе и идеям, побуждениям «девторо-Паулиниста» (deutero-Paulinist) посвящаются специальные монографии и статьи¹¹⁷. По общему научному консенсусу в данном вопросе, послание к Евреям не имеет никакого отношения к апостолу Павлу, Пастырские послания считаются определенно не Павловыми, а Второе послание к Фессалоникийцам, Колоссянам и Ефессянам считаются «спорными»¹¹⁸.

Несмотря на такое доминирующее критическое мнение большинства ученых, среди западных библеистов имеются исследователи, которые признают подлинность как минимум тринадцати посланий апостола Павла. Например, такую консервативную позицию в своих трудах отстаивал английский ученый, преподаватель языка и литературы Нового Завета Лондонского Библейского Колледжа Дональд Гатри (D. Guthrie) (1915–1992)¹¹⁹. Такой же точки зрения придерживается профессор Люк Тимоти Джонсон (Johnson)¹²⁰, ведущий американский католический ученый Нового Завета. В последние десятилетия и среди протестантских ученых все чаще стали появляться предположения о подлинности отдельных спорных Павловых посланий. Так, например, Бил (G. K. Beale)¹²¹, автор комментария на оба послания к Фессалоникийцам, в своей работе «следует более ранним комментаторам, таким как Г. Маршалл (Marshall) и Р. Джуит (R. Jewett)¹²², в

¹¹⁶ O'Neill J. C. *Biblical Criticism (History of Biblical Criticism)*. P. 729.

¹¹⁷ Перечень подобных сочинений см. в статье: Patzia G. *The Deutero-Pauline Hypothesis: An attempt at Clarification* // *The Evangelical Quarterly*. 1980. № 1. P. 27.

¹¹⁸ См., например: Kummel W.G. *Introduction to the New Testament* / 17th revised ed. Transl. by Howard Clark Kee. Nashville: Abingdon Press, 1975. P. 250–251.

¹¹⁹ Guthrie D. *New Testament Introduction* / 4th rev. ed. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1996. P. 403–721. Русский перевод: Гатри Д. *Введение в Новый Завет* / Пер. с англ. Предисл. Н.А. Александренко. СПб. – Одесса: Одесская богословская семинария, 2005.

¹²⁰ Johnson L. T. *The Writings of the New Testament: An Interpretation* / 2nd rev. ed., with the assistance of T. C. Penner. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

¹²¹ Beale G. K. *1–2 Thessalonias (The IVP New Testament Commentary Series)*. Leicester: InterVarsity Press, 2003.

¹²² Jewett R. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety. Foundations and Facets*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. P. 3–18; Jewett R. *A Matrix of Grace: The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter* // *Pauline Theology* / Ed. Julette M. Bassler. Minneapolis: Fortress Press, 1991. P. 63–70.

поддержке, что оба послания были написаны Павлом»¹²³. За аутентичность Второго Послания к Фессалоникийцам стоят также такие ученые, как Ф. Ф. Брюс (Bruce)¹²⁴, Ч. Уанэмейкер (Wannamaker)¹²⁵, А. Малгерб (Malherbe)¹²⁶ и др.¹²⁷.

Подлинность Послания к Колоссянам признают Кюммель (Kümmel)¹²⁸, К. Моуль (C. Moule)¹²⁹, О'Брайн (O'Brien)¹³⁰, Гарланд (Garland)¹³¹ и многие другие¹³². Послание к Ефессянам считают написанным апостолом Павлом Ф. Сайндж¹³³, Кауттс¹³⁴, Маркус Барт (Barth)¹³⁵, ван Рун (Roon)¹³⁶, Беркхоф¹³⁷ и др.¹³⁸. Апостольское происхождение Пастырских Посланий отстаивает в своем комментарии Джоржд Найт (Knight), где он приводит ряд ученых от начала двадцатого столетия до своего времени, которые признавали подлин-

¹²³ Internation Review of Biblical Studies / Ed. Bernhard Lang. Vol. 50. Leiden–Boston: Brill, 2005. P. 275.

¹²⁴ Bruce F. F. 1 and 2 Thessalonians (Word Biblical Commentary; 450). Waco: Word, 1982.

¹²⁵ Wannamaker C. A. The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990. P. 17–28. Данный автор считает, что написание апостолом Павлом 2 Фес. предшествовало созданию 1 Фес.

¹²⁶ Malherbe A. J. The Letters to the Thessalonians (Anchor Bible, 32B). New York: Doubleday, 2000. P. 349–75.

¹²⁷ См.: Donfried K. The Theology of 2 Thessalonians // The Theology of the Shorter Pauline Letters / Eds. Karl P. Donfried, I. Howard Marshall. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 81–113; Nicholl C. R. From Hope to Despair: Situating 1 and 2 Thessalonians (Journal for the Study of the New Testament Supplementary Series, 126). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

¹²⁸ Kümmel W. G. The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems. Nashville: Abingdon, 1972. P. 340–46.

¹²⁹ Moule C. The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon. Cambridge: Cambridge University Press, 1962

¹³⁰ O'Brien P. T. Colossians, Philemon (Word Biblical Commentary; 44). Waco, Tex.: Word, 1982.

¹³¹ Garland D. E. Colossians and Philemon (The NIV Application Commentary). Grand Rapids: Zondervan, 1998.

¹³² Bruce F. F. The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians (The New international commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1984. P. 1–187; Martin R. P. Colossians and Philemon (New Century Commentary). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974. См.: Казинов В., свящ. Подходы в решении вопроса авторства послания к Колоссянам в зарубежных библейских исследованиях XX –начала XXI вв. // Труды Коломенской семинарии. 2023. № 4 (23). С. 16–26.

¹³³ Synge F. C. Philipians and Colossians. Introduction and Commentary (Torch Bible Commentary). London: SCM Press, 1951. P. 51–57.

¹³⁴ Coutts J. The Relationship between Ephesians and Colossians // New Testament Studies. Vol. 4. Issue 3. 1958. P. 201–207.

¹³⁵ Barth M. Ephesians (The Anchor Yale Bible; 34A). New York: Doubleday, 1974. P. 41.

¹³⁶ Roon van A. Authenticity of Ephesians.

¹³⁷ Berkhof L. Introduction to the New Testament. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004. P. 103–105.

¹³⁸ См.: Казинов В., свящ. Подходы в решении вопроса авторства послания к Ефессянам в зарубежных библейских исследованиях // Труды Коломенской семинарии. 2023. № 3 (22). С. 9–12.

ность этих посланий¹³⁹. Л. Т. Джонсон (Jonson), отдельно исследуя оба послания к Тимофею, также приходит к заключению, что они действительно были написаны самим апостолом Павлом¹⁴⁰. Профессор Дональд Гатри в своем Введении в Новый Завет¹⁴¹ перечисляет следующих защитников аутентичности Пастырских Посланий: Оленберга (Ohlenberg), Лока (Lock), Мейнетца (Meinertz), Тонэла (Thornell), Шлаттера (Schlatter), Шпика (Spicq), Еремиаса (Jeremias), Симпсона (Simpson), Келли (Kelly), и Фи (Fee) и др¹⁴².

Рассматривая отношение современных ученых к посланиям апостола Павла, следует отметить так называемый «канонический подход» к книгам Священного Писания, который в последние десятилетия обретает силу в западной библеистике. Этот подход был предложен американским библеистом Бревардом Чайлдзом (Childs) (1923–2007). Согласно такому направлению, для принятия и толкования библейского текста акцент делается не на вопросе авторства или происхождении книг Священного Писания, а на их каноническом статусе, признании этих текстов общим церковным сознанием¹⁴³. Подобранный метод Чайлдз предложил либеральной библейской критике в качестве одного из альтернативных подходов¹⁴⁴. Эти же принципы данный автор приложил и к посланиям апостола Павла. По его мнению, для адекватного понимания текстов апостола языков необходимо рассмотреть их каноническую форму, читать послания не как отдельные книги, а в их каноническом контексте, то есть так, как определила Церковь, которая собрала эти письма, упорядочила их и выработала правила для их истолкования.¹⁴⁵ Послания, и Библия в целом, могут быть правильно поняты только внутри христианской общины, верующими¹⁴⁶.

С сер XX в. многие подходы, применяемые ранее в вопросе определения авторства посланий апостола Павла, начинают пересматриваться. При сохранении общей тенденции признания только семи подлинно Павловых посланий увеличивается число авторов, защищающих аутентичность отдельных «спорных» сочинений Павла. Акцент защитников делается на субъективности применяемых их коллегами подходов и их избирательном характере¹⁴⁷. Стилистические и

¹³⁹ Knight G. W. *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.; Carlisle, England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1992. P. 4–6.

¹⁴⁰ Jonson L. T. *The First and Second Letters to Timothy: A New translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 35A). New York: Doubleday, 2001.

¹⁴¹ Guthrie D. *New Testament Introduction*. P. 622.

¹⁴² За подлинность Пастырских Посланий также выступал Джон Макрей (см.: McRey J. *The Authorship of the Pastoral Epistles* // *Restoration Quarterly*. 1963. № 7. P. 2–18).

¹⁴³ Wall R. W. *Canonical Criticism* // *Handbook to Exegesis of the New Testament* / Ed. S. E. Porter. Boston – Leiden: Brill, 2002. P. 292–293.

¹⁴⁴ Childs B.S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Knox, 1970.

¹⁴⁵ Childs B.S. *The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus*. Cambridge: Eerdmans, 2008. P. 234–257.

¹⁴⁶ Baird W. *Biblical Criticism: New Testament Criticism* // *The Anchor Bible Dictionary* / Ed. D. N. Freedman. Vol. 1. New York: Doubleday 1996. P. 736.

¹⁴⁷ См. подробнее в работе автора: Казинов В. А. *Вопрос аутентичности посланий апостола Павла в современной библеистике* // *Труды Коломенской духовной семинарии*. Вып. 11. Коломна: Лига, 2016. С. 149–154.

исторические особенности посланий признаются не столь решающими в вопросе авторства, акцент делается на отличии в богословии¹⁴⁸. Часто происхождение «девторо-паулинов» объясняются в контексте практики античной псевдоэпиграфии, при этом происходит попытка обойти вопрос обмана со стороны автора и представить подобное явление как каноническую невинную новозаветную псевдонимию¹⁴⁹. Появляются голоса о том, что вопрос авторства сомнительных посланий не столь важен или не может быть научно доказан, делается акцент на важности восприятия их как части канона.

В последние десятилетия видны попытки вновь вернуться к обсуждению вопросов аутентичности того или иного послания¹⁵⁰. Общая традиция восприятия происхождения тестов сохраняется, однако наблюдаются отличия в методологии: привлечении компьютерного анализа текста, археологических данных, постановку под сомнение ранее употребляемых подходов. Чувствуется некоторая «усталость» от традиции, которая все еще является авторитетом и определяет современные исследования по данному вопросу.

Заключение

Итак, было показано, что включение посланий апостола Павла в канон новозаветных книг является заслугой Церкви. Однако подлинность всего корпуса сочинений апостола за пределами Церкви не была безоговорочной. Вопрос атрибуции посланий апостола Павла имеет многовековую историю, в которой можно выделить некоторые этапы. Во-первых, отрицание ряда или всех посланий всецело только по идеологическим мотивам, что мы видим в первые века христианства со стороны еретических групп. Во-вторых, осторожная постановка некоторых писем под сомнение уже по научным соображениям в эпоху Реформации и Просвещения. В-третьих, решительное отрицание подлинности большей части посланий Павла, основанное, главным образом, на субъективных историко-критических подходах и идеологических умозаключениях (Ф. Х. Баур и его школа). В-четвертых, на основании всестороннего анализа Павловых посланий признание аутентичными только семи из них и определения других как «девторо-паулинов». И, наконец, тенденция, продолжающаяся с конца прошлого столетия, когда, при общем доминировании в данном вопросе критических мнений, объективность применяемых критической библейской школой подходов оспаривается. Исследователи возвращаются к рассмотрению вопроса авторства отдельных «сомнительных» посланий.

¹⁴⁸ См. подробнее в работах: *Казинов В., свящ.* Подходы в решении вопроса авторства послания к Ефессянам в зарубежных библейских исследованиях. С. 13–16; *Казинов В., свящ.* Подходы в решении вопроса авторства послания к Колоссянам в зарубежных библейских исследованиях XX – начала XXI вв. С. 27–33.

¹⁴⁹ См.: *Казинов В., свящ.* Вопрос о канонической псевдоэпиграфии в новозаветных библейских исследованиях // Труды Коломенской семинарии. Вып. 15 / Гл. ред. еп. Зарайский Константин (Островский). Коломна: Лига, 2021. С. 64–68.

¹⁵⁰ См., например: *Foster P.* Who Wrote 2 Thessalonians: A Fresh Look at an Old Problem // *Journal for the Study of the New Testament.* 2012. Vol. 35. №. 2. P. 150–175.

Библиография

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 2535 с.
2. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол: Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2014. 846 с.
3. *Богдашевский Д.* Канон новозаветный // Богословская Православная Энциклопедия. Т.8. Под ред. Н.Н. Глубоковского. Изд. преемников А.П. Лопухина. СПб., 1907. Кол. 294–315.
4. *Богдашевский Д.* Ефесяне – послание к Ефесянам // Православная Богословская Энциклопедия / Под ред. проф. А. П. Лопухина. Т. 5: Донская епархия – Ифика. Петроград, 1904. Кол. 515–527.
5. *Василий (Богдашевский), еп.* Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904. 702 с.
6. *Брюс Ф. Ф.* Документы Нового Завета: Достоверны ли они? (URL: <https://azbyka.ru/dokumenty-novogo-zaveta-dostovernly-li-ony> (дата обращения: 02.04.24)).
7. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет / Пер. с англ. Предисл. Н.А. Александренко. СПб. – Одесса: Одесская богословская семинария, 2005. 900 с.
8. *Герике Г.* Введение в новозаветные книги Священного Писания / Пер. под ред. еп. Михаила (Лузина). Том 2. М.: Синодальная типография, 1869. 311 с.
9. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1. СПб., 1905. LXX, 890 с.
10. *Глубоковский Н. Н.* О Втором Послании святого апостола Павла к Фессалоникийцам. Петроград: Типография М. Меркушева, 1915. 118 с.
11. *Горский А. В., прот.* Образование канона Священных книг Нового Завета // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1871. Ч. 24. Кн. 2. С. 297–327.
12. *Евсевий Кесарийский.* Церковная история / Вводн. ст., комментт., библиогр. список и указатели И.В. Кривушина. Научное издание. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2013. 544 с.
13. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседа 9. Второе послание к Фессалоникийцам. История создания. (URL: <http://iannuary.ru/thess-9/> (дата обращения: 02.04.24)).
14. *Иванов А.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета / сост. А.В. Иванов. СПб., Воскресение, Лествица, Диоптра, 2002. 911 с.
15. *Жебелев С. А.* Апостол Павел и его послания: общий очерк. Петроград: Изд-во «Огни», 1922. 197 с.
16. Жизнь и труды святого апостола Павла. Толкование апостольских посланий святителем Феофаном Затворником / Сост. свящ. Н. Рудинский. Изд. второе, доп. и перераб. М.: Правило веры, 2002. 887 с.
17. *Жила С, прот.* Послания апостола Павла: пособие по изучению и толкованию. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2019. 720 с.
18. *Зефиоров Н., прот.* Общедоступное объяснение апостольских посланий. Послания св. апостола Павла к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам первое и второе к Солунянам. Могилевская губ.: Тип. И.Б. Клаза, 1912. 136 с.

19. *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М.: Познание, 2017. 592 с.
20. *Иринея Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2008. 672 с.
21. *Казинов В.А.* Вопрос аутентичности посланий апостола Павла в современной библеистике // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11. Коломна: Лига, 2016. С. 145–158.
22. *Казинов В., свящ.* Вопрос о канонической псевдоэпиграфии в новозаветных библейских исследованиях // Труды Коломенской семинарии. Вып. 15 / Гл. ред. еп. Зарайский Константин (Островский). Коломна: Лига, 2021. С. 59–70.
23. *Казинов В., свящ.* К вопросу атрибуции посланий апостола Павла в современной библеистике: формирование корпуса Паулиnum в контексте практики псевдонимии античного мира // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская Духовная Академия. СПб: Изд-во СПбДА, 2020. № 2. С. 101–112.
24. *Казинов В., свящ.* Подходы в решении вопроса авторства послания к Ефесянам в зарубежных библейских исследованиях // Труды Коломенской семинарии. 2023. № 3 (22). С. 8–26.
25. *Казинов В., свящ.* Подходы в решении вопроса авторства послания к Колоссянам в зарубежных библейских исследованиях XX –начала XXI вв. // Труды Коломенской семинарии. 2023. № 4 (23). С. 16–46.
26. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение / 4-е изд., испр. и доп. М.: ПСТБИ; Русский путь, 2001. 560 с.
27. *Кибальчич И., свящ.* Опыт объяснения Посланий св. ап. Павла к Тимофею и Титу. Киев, 1877. 172 с.
28. *Клитин А.* Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу: критико-исагогический опыт. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. 298 с.
29. *Кузнецов О.В., Медведев А.В.* Священные книги в истории культуры. Курган: Курганский государственный университет, 2007. 180 с.
30. *Куломзин Н., прот.* Послания апостола Павла: Лекции по Новому Завету / Пер. с фр. К.А. Александровой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 128 с.
31. *Леонардов Д. С.* Учение о богодухновенности Священного Писания со времени реформации (XVI в.) // Вера и разум, 1899. № 16–17.
32. *Лозе Э. Павел.* Биография / Перевод с нем. А. Петровой под ред. Ю. Аржанова. М.:ББИ, 2010. 354 с.
33. *Мень А., прот.* Библиологический словарь: В 3 т. Т. 2: К – П. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
34. *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение // Пер. с англ. М.: ББИ, 2011. 360 с.
35. *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Академические чтения по Св. Писанию Нового Завета. Колосская Церковь и послание к Колоссянам; Фессалоникийская Церковь и послание к Фессалоникийцам. Т. V. Тула., 1906.
36. *Мухин Н.Ф.* Колоссяне и послание св. Апостола Павла к Колоссянам // Богословская Энциклопедия. Том XII: Книги символические-Константино-

- поль / Под ред. Н.Н. Глубоковского. Изд. преемников А.П. Лопухина. СПб., 1911. Кол. 386–403.
37. Мухин Н. Ф. Послание св. апостола Павла к Колоссянам: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1897. 276 с.
 38. Никанор (Каменский), еп. Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла. СПб.: Синодальная тип., 1901. 546 с.
 39. Никанор (Каменский), еп. Экзегетико-критическое исследование послания святого апостола Павла к Евреям (докторская работа). Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1903. 290 с.
 40. Павловы послания: комментированное издание. М.: Институт перевода Библии, 2017. 784 с.
 41. Полянский П. Первое Послание святого апостола Павла к Тимофею: Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад: 2-я Типография А. И. Снегиревой, 1897. 550 с.
 42. Прокопчук А., прот. Послания святого апостола Павла. Комментарии и богословие. М.: ПСТГУ, 2017. 416 с.
 43. Рождественский В., прот. История новозаветного канона // Христианское чтение. 1872. №10. С. 300–310.
 44. Рождественский В., прот. История новозаветного канона (продолжение) // Христианское чтение. 1872. №11 С. 441–495.
 45. Рождественский В., прот. История новозаветного канона // Христианское чтение 1874. № 8–9. С. 732–759.
 46. Рождественский В., прот. История новозаветного канона (продолжение) // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 575–599.
 47. Розанов Н. Обзорение посланий святых апостолов. Вып. третий. Послания св. ап. Павла к Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам, Солунянам, к Тимофею, Титу, Филимону и к Евреям. Апокалипсис. М.: Тип. Л.Ф. Снегирева, 1886. 189 с.
 48. Рудинский Н. Жизнь и труды святого Апостола Павла. Последовательный комментарий апостольских посланий, составленный по трудам епископа Феофана Затворника. СПб., 1912. 887 с.
 49. Скворцов И. Записки на послание к Ефессянам. М.: Синод. Тип., 1838. 159 с.
 50. Смирнов С. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания апостола Павла к Ефессянам. М.: Университетская тип., 1873. LXIV, 158.
 51. Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (курс лекций). М.: Новоспаский мужской монастырь, Общество любителей церковной истории, 2012. 648 с.
 52. Страхов Вл., свящ. Второе Послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам. Исагогико-экзегетическое исследование. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911. VIII, 394 с.
 53. Тертуллиан К.С.Ф. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А. А. Стоярова. М.: «Прогресс», 1994. 448 с.
 54. Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А.Ю. Братухина. СПб. «Изд-во Олега Абышко», «Университетская книга –СПб», 2010. 576 с.

55. *Тиров Ф., свящ.* Первое Послание святого апостола Павла к Фессалоникийцам Эл. Изд. Перервинской духовной семинарии. М. 2005. 289 с.
56. Толкование для пастырей Пастырских Посланий апостола Павла к Тимофею и Титу / перевод с французского. Изд. второе. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. 273 с.
57. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А. П. Лопухина: в 11 т. Т. 8. Петербург, 1911. 478 с.
58. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А. П. Лопухина: в 11 т. Т. 11. Петербург, 1913. 609 с.
59. *Троицкий М., свящ.* Послания святого апостола Павла к Тимофею и Титу. Казань: Типография императорского Университета, 1884. 293 с.
60. *Уляхин В, прот.* Священное Писание Нового Завета. Апостол. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 496 с.
61. *Феодорит Кирский, блж.* На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/na-vosemdesjaty-eresej-panarij-ili-kovcheg/1_46 (дата обращения: 01.05.2024).
62. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. М.: Правило веры, 2004. 645 с.
63. *Херасков М., прот.* Послания Апостольския и Апокалипсис: Истолковательное обозрение / изд. третье. Владимир-на-Клязьме: Типография Н. А. Паркова, 1907. 516, lii с.
64. *Baird W.* Biblical Criticism: New Testament Criticism // The Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. Vol. 1. New York: Doubleday 1996. P. 730–736.
65. *Barth M.* Ephesians (The Anchor Yale Bible; 34A). New York: Doubleday, 1974. 849 p.
66. *Baur F.C.* Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus. Stuttgart–Tubingen, 1835. 152 s.
67. *Baur F. C.* Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Work, his Epistles and his Doctrine. A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity / second eds., rev. by A. Menzies. V. 1. London: Williams and Norgate, 1876. 366 p.
68. *Beale G. K.* 1–2 Thessalonias (The IVP New Testament Commentary Series). Leicester: InterVarsity Press, 2003. 279 p
69. *Berkhof L.* Introduction to the New Testament. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004. 232 p.
70. *Bruce F. F.* 1 and 2 Thessalonians. (Word Biblical Commentary; 45). Waco: Word, 1982. 228 p.
71. *Bruce F. F.* The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians (The New international commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1984. 470 p.
72. *Childs B.S.* Biblical Theology in Crisis. Philadelphia: Knox, 1970. 255 p.
73. *Childs B.S.* The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. Cambridge: Eerdmans, 2008. 276 p.
74. *Clabeaux J. J.* Marcion // The Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. Vol. 4. New York: Doubleday, 1996. P. 514–516.
75. *Coutts J.* The Relationship between Ephesians and Colossians // New Testament

- Studies. Vol. 4. Issue 3. 1958. P. 201–207.
76. *Donfried K.* The Theology of 2 Thessalonians // The Theology of the Shorter Pauline Letters / Eds. Karl P. Donfried, I. Howard Marshall. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 81–113.
 77. *Ellis E. E.* The Making of the New Testament Documents. Leiden: Brill, 2002. 517 p.
 78. *Evanson E.* The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists: And the Evidense of Their Respective Authenticity Examined / second ed. Gloucester: Printed by D. Walker, 1805. 343 p.
 79. *Gamble H. Y.* Canon (New Testament) // The Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. Vol. 1. New York: Doubleday, 1996. P. 852–866.
 80. *Garland D. E.* Colossians and Philemon (The NIV Application Commentary). Grand Rapids: Zondervan, 1998. 389 p.
 81. *Guthrie D.* New Testament Introduction. 4th rev. ed. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1996. 1161 p.
 82. *Guthrie D.* The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism // *Vox Evangelica*. 1962. № 1. P. 43–59.
 83. *Internation Review of Biblical Studies* / Ed. Bernhard Lang. Vol. 50. Leiden–Boston: Brill, 2005. 604 p.
 84. *Foster P.* Who Wrote 2 Thessalonians: A Fresh Look at an Old Problem // *Journal for the Study of the New Testament*. 2012. Vol. 35. №. 2. P. 150–175.
 85. *Harrisville R. A., Sundberg W.* The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs / 2nd ed. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2002. 349 p.
 86. *Holtzmann H. J.* Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Vol. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911. 503 s.
 87. *Jewett R.* A Matrix of Grace: The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter // *Pauline Theology* / Ed. Jouette M. Bassler. Minneapolis: Fortress Press, 1991. P. 63–70.
 88. *Jewett R.* The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety . Foundations and Facets. Philadelphia: Fortress Press, 1986. 240 p.
 89. *Jonson L. T.* The First and Second Letters to Timothy: A New translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 35A). New York: Doubleday, 2001. 494 p.
 90. *Johnson L. T.* The Writings of the New Testament: An Interpretation / 2nd rev. ed., with the assistance of T. C. Penner. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 694 p.
 91. *Knight G. W.* The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, Mich.; Carlisle, England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1992. 514 p.
 92. *Knox J.* Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon. Chicago: University of Chicago Press, 1942. 195 p.
 93. *Kummel W.G.* Introduction to the New Testament / 17th revised ed. Nashville, ransl. by Howard Clark Kee. Nashville: Abingdon Press, 1975. 629 p.
 94. *Kummel W. G.* The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems. Nashville: Abingdon, 1972. 510 p.
 95. *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians (Anchor Bible, 32B). New York: Doubleday, 2000. 120 p.
 96. *Manen van W. C.* Paul // *Encyclopedia Biblica: A Dictionary of the Bible* / Eds. T.

- K. Cheyne, J. Sutherland Black. Vol. III: L to P. London: Macmillan & CO., Ltd, 1902. Col. 3603–3606.
97. *Martin R. P.* Colossians and Philemon. New Century Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974. 174 p.
98. *McRey J.* The Authorship of the Pastoral Epistles // *Restoration Quarterly*. 1963. № 7. P. 2–18.
99. *Michaels J. R.* Paul in Early Church Tradition // *Dictionary of Paul and His Letters* / Eds. Hawthorne G., Martin R., Reid D. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993. P. 692–695.
100. *Milligan G.* The New Testament Documents: Their Origin and Early History. London: Macmilian, 1913. 322 p.
101. *Mitton C. L.* The Formation of the Pauline Corpus of Letters. London: The Epworth Press, 1955. 80 p.
102. *Moule C.* The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. 170 p.
103. *Nicholl C. R.* From Hope to Despair: Situating 1 and 2 Thessalonians (*Journal for the Study of the New Testament Supplementary Series*, 126). Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 315 p.
104. *O'Brien P. T.* Colossians, Philemon (*Word Biblical Commentary*; 44). Waco, Tex.: Word, 1982. 328 p.
105. *O'Neill J.C.* Biblical Criticism (*History of Biblical Criticism*) // *The Anchor Bible Dictionary* / Ed. D. N. Freedman. Vol. 1. New York: Doubleday 1996. P. 725–730.
106. *Patzia G.* The Deutero-Pauline Hypothesis: An attempt at Clarification // *The Evangelical Quarterly*. 1980. № 1. P. 27–42.
107. *Richards E. R.* The Secretary in the Letters of Paul. Tubingen: Mohr, 1991. 251 p.
108. *Roon A. van.* Authenticity of Ephesians. Leiden: EJ Brill, 1974. 449 p.
109. *Porter S. E.* When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories // *The Pauline Canon (Pauline Studies; vol. 1)* / Ed. Stanley E. Porter. Leiden–Boston: Brill, 2004. P. 95–127.
110. *Salmon G.* Marcion // *Dictionary of Christian Biography and Literature* / Eds. Henry Wace & William C. Piercy. Reprint London, 1911. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999. P. 1103–1111.
111. *Synge F. C.* Philippians and Colossians. Introduction and Commentary (*Torch Bible Commentary*). London: SCM Press, 1951. 96 p.
112. *Unnik W. C. van.* The Gospel of Truth and the New Testament // *The Jung Codex*. Ed. F. L. Cross. 1955. P. 81–129.
113. *Wall R. W.* Canonical Criticism // *Handbook to Exegesis of the New Testament* / Ed. S. E. Porter. Boston – Leiden: Brill, 2002. P. 291–312.
114. *Wannamaker C. A.* The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text (*New International Greek Testament Commentary*). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990. 316 p.

Priest Vasily Kazinov

AN OVERVIEW OF THE AUTHORSHIP OF THE PAULINE EPISTLES IN THE CHRISTIAN TRADITION

Abstract. This paper is an overview of the issue of the authenticity of

the epistles of the Apostle Paul from the New Testament Canon formation to the present day. Such a description is useful as a general introduction to the study of the Pauline corpus. The work systematizes the material of the domestic and foreign authors on this issue. The text is chronologically arranged. First, there goes the status of the Pauline Epistles in the ancient Church and among the ancient heretics. Then there are the attempts to dispute the apostolic authority of some epistles by the researchers the Reformation and Enlightenment time. The author draws attention to the opinion of both the Russian biblical science and the foreign biblical scholars' in the 19th century. Since then, the foreign biblical tradition to acknowledge the seven epistles as genuine Pauline writings has remained. At the same time, the approaches they were using no longer seem to work. The outcome of the situation considered may be characterized as we have doubts about the validity of their argument.

Keywords: the New Testament, the Epistle, the Apostle Paul, Biblical Study, Biblical Criticism, Authorship, Authenticity.

About the Author: Priest Vasily A. Kazinov – Candidate of Theology, Docent and Head at the Biblical Studies Department, Vice-rector for Academic Affairs of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: vaskazinov@mail.ru).

чтец Николай Казинов

СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «ИМЯ» («שֵׁם» И «ΟΝΟΜΑ») В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Аннотация. В древнем Израиле на имена смотрели как на внутреннее содержание обозначаемого предмета и не отделяли в своем сознании имени от именуемого. В силу этого на страницах Священного Писания само слово «имя» (евр. «shēm», греч. «ονομα») наделяется коннотациями, дополнительными смысловыми оттенками. Можно сказать, что в Библии понятие «имя» и «имя Божие» становится особым богословским термином, значение которого можно определить только из контекста. В статье автор пытается проанализировать употребление понятия «имя» в Священном Писании, выделить его основные и специфические значения и определить особенности его употребления. Автор говорит о многозначности понятия «имя» и «имя Божие» в Священном Писании и о необходимости учитывать данный факт для правильной интерпретации практики почитания имени Божия в Ветхом Завете.

Ключевые слова: имя, имя Божие, УНВН, Ветхий Завет, Новый Завет, древний Израиль.

Сведения об авторе: Казинов Николай Анатольевич – магистр теологии, старший преподаватель кафедры богословия Коломенской духовной семинарии (nkazinov@mail.ru).

Введение. Постановка проблемы

Язык Библии отличается от языка современного читателя. Нас разделяют целые тысячелетия и эпохи от священных авторов и первых адресатов Писания. Мы живем в иной религиозной, философской и социальной среде, в других культурных традициях. То, что было понятно и естественно для современников священных авторов, нам может казаться необычным и таинственным. Поэтому для лучшего понимания смысла Священного Писания необходимо стараться преодолеть сложившееся расстояние в историческом и культурном контексте и соотносываться с терминологической особенностью языка Священного Писания. Данное утверждение подходит, в частности, и к осмыслению библейского отношения к именам Божиим.

В современном мире существует иное восприятие такого человеческого феномена как имя. Сейчас имя понимается внешним, условным знаком, которое связано с именуемым предметом лишь логически¹. Само имя рассматривается как некий самостоятельный, независимый объект познания. Составляются специальные словари,

¹ Сам «язык существует только в силу своего рода договора, заключенного членами коллектива», и есть не что иное, как совокупность ассоциаций, скрепленных коллективным согласием, реальность которой локализуется в мозгу человека (см.: *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Ред. Ш. Балли и А. Сеше; пер. с франц. А. Сухотина; пер. с франц. С. В. Чистяковой, под общ. ред. М. Э. Рут. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 1999. С. 23).

справочники, лексиконы, ономастиконы, которые посвящены именам и словам как предмету исследования. Есть целые науки, изучающие человеческое слово (лингвистика, филология и др.).

В то же время Библия апеллирует к более древнему восприятию категории имени, которое могло сохраняться в богоизбранном народе с самых первых времен человечества, когда Адам мог проникать в суть каждой вещи и давать предмету название в соответствии с его внутренним содержанием, природой и свойствами. При таком воззрении имя воспринимается как идея, внутреннее содержание вещи. В имени отражаются свойства предмета, оно связано с именуемым и неотделимо от него, как, например, свойства и качества предмета неотделимы от самого предмета. Эта связь становится еще сильнее, когда речь заходит об именах людей и Бога, то есть личностей².

Проф. С. С. Верховской отмечает, что в Ветхом Завете имя воспринимается «не только как слово-наименование, но и как полное и действительное выражение именуемой личности»³. В Писании имя означает сам предмет или личность, их свойства и достоинство⁴, рассматривается как полное и действительное выражение именуемого предмета или личности, указывает на основные характеристики своего носителя, являет его глубинную сущность⁵. Оно до того нераздельно с именуемым и выражает его свойства и качества, что можно было бы сказать, что оно само есть личность⁶, неразрывно связано с душой человека⁷. Имя определяло именуемого⁸, указывало место, которое должен был занимать в мире его носитель⁹.

Подобное восприятие имени древним сознанием нашло свое отражение и в том спектре значений, которое приобретает слово «имя» на страницах Священного Писания.

Чтобы иметь целостную картину библейского представления об именах и имени Божиим, в частности, в данной статье мы постараемся провести анализ употребления понятия «имя» в Священном Писании, выделить его основные и специфические значения и определить особенности его употребления. При этом сразу отметим, что сделать это будет не так просто в силу того, что в понятие «*šēm*» («имя») священными авторами одновременно может вкладываться

² Подробнее см.: *Казинов Н.А.* Богословские аспекты почитания имени Божия в Ветхом Завете // Труды Коломенской духовной семинарии. 2023. № 3 (22). С. 27–41.

³ *Верховской С. С.* Об имени Божиим // Православная мысль. Вып. 6. Париж. 1948. С. 39.

⁴ *Неофит (Осипов), архим.* Мысли об Имени // Авва мой родной! Жизнеописание, избранные труды и переписка преподобномученика Неофита (Осипова). М.: ПСТГУ, 2019. С. 429.

⁵ *Cullman O.* Prayer in the New Testament. With Answers from the New Testament to Today's Questions. London, 1994. P. 44.

⁶ *Wright C. J. H.* God's Names // The International Standard Bible Encyclopedia Revised / Ed. G. W. Bromiley, Wm. B. Eerdmans, 2002. Vol. 2. P. 504.

⁷ *Лескин Д., прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук 09.00.03 / М.: Ун-т им. М.В. Ломоносова, 2006. С. 30.

⁸ *Верховской С. С.* Об имени Божиим. С. 39.

⁹ *Казель А.* Имя // Словарь библейского богословия: перевод со 2-го французского издания / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. Кол. 448.

несколько смыслов, а в контексте одного стиха данное слово может использоваться в разных значениях¹⁰. Нашей задачей будет, прежде всего, показать многозначность понятия «šēm» в Священном Писании и ошибочность понимания этого слова в рамках его современного семантического поля.

Выявлять значение понятия «имя» в Священном Писании мы будем на примере использования слов «שֵׁם» («šēm») в Масоретском тексте и «ḥōmā» («онома») в Септуагинте и греческом тексте Нового Завета.

Слово «שֵׁם»¹¹ в Ветхом Завете встречается 864 раза, 778 раз в ед. ч. и 86 во мн. ч.¹². Вероятно, этимологически «šēm» восходит к корню «wšm» – который означает «знак», «символ», «характерный признак», что свидетельствует, что древнему сознанию было свойственно воспринимать имя как выражение внутренних свойств и качеств именуемого¹³.

Слово «ḥōmā» встречается во всем Священном Писании 1279 раз (1178 в ед. ч. и 103 во мн. ч.), в Ветхом Завете 1049 раз, в Новом Завете 230 раз. Слово «ḥōmā» является производным от греческого глагола «ḥōmāi» – «знать», что указывает на непосредственное участие имени в процессе познания человеком окружающего мира¹⁴.

Имя как наименование предметов, личностей

Впрямом, привычном для нас значении, термин «имя» используется для обозначения, называния (nomen proprium) предметов, людей и богов. Например, для обозначения имени истинного Бога: «Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род» (Исх. 3:15), «имя Его – Господь Саваоф» (Иер. 10:16)¹⁵.

¹⁰ «Мир библейских авторов тоже очень и очень существенно отличается от нашего мира - настолько, что в нем, казалось бы, перестают работать некоторые законы, которые на студенческой скамье казались нам универсальными. Так, мы привыкли, что любое слово употребляется всегда только в одном значении. Если оно многозначно или если мы имеем дело с омонимами, то в каждом конкретном случае реализуется лишь одно из возможных значений: “лук” может расти на грядке или метать стрелы, но никак не то и другое одновременно. Сами эти значения вполне универсальны и могут быть легко определены. Но как только мы переходим к текстам, созданным в совершенной иной культурной среде (например, на древнем Ближнем Востоке), все выглядит далеко не так просто», – замечает Андрей Десницкий (*Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма / Серия «Современная библеистика». М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2007. С. 28*).

¹¹ Ассир. «šumu»; сав. «םם»; араб. «ش, اسم», так же «שם, שמו»; лат. «nomen»; греч. «ονομα» (*Brown F, Driver S. R., Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 1028*).

¹² Здесь и далее статистика приводится согласно поисковым данным программы BibleWorks.

¹³ Hawthorne G. F. Name // *The International Standard Bible Encyclopedia*, 2002, Vol. 3. P. 480.

¹⁴ Groningen G. V. God, Name of // *Baker Encyclopedia of the Bible*. Vol. 1. P. 880.

¹⁵ При этом иногда выражение «שֵׁם יְהוָה» (Исх. 15:3; Иер. 33:2; Ам. 5:8; 9:6) или «שֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת שֵׁמֶן» («Господь Саваоф имя Его») (Ис. 47:4; 48:2; 51:15; 54:5; Иер. 10:16; 31:35; 32:18; 46:18; 48:15; 50:34; 51:19, 57), «שֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת יִשְׂרָאֵל» («Бог Саваоф имя Его») (см.: Ам. 4:13; 5:27) используется для указания на свойства, качества Бога как Творца, подчеркивания Его Силы, непрерывной помощи народу Израильскому, в подтверждение истин-

Для обозначения имен языческих божеств: «...и призывали имя Ваала от утра до полудня» (3 Цар. 18:26), имен людей: «...и познал Адам еще жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф» (Быт. 4:25; см.: Руф. 1:2; Суд. 8:31)¹⁶, животных: «...и нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (см.: Быт. 2:19, 20), географических объектов: рек (Быт. 2:11, 13, 14), городов (Быт. 4:17; 11:9; 26:33; Суд. 18:29), определенных мест: жертвенника (Исх. 17:15), памятника (2 Цар. 18:18), названия звезд (Ис. 40:26) и даже времени (даты) (Иез. 24:2 «יְהִי הַיּוֹם הַזֶּה שֵׁם יוֹם» – «имя дня»¹⁷).

В Новом Завете слово «имя» используется около 80 раз для обозначения какого-либо лица или географического объекта. Например, Мф. 27:57: «Пришел богатый человек из Аримафеи именем Иосиф»; или Ин. 1:6: «Был человек, посланный от Бога имя ему Иоанн».

Однако в большинстве случаев своего употребления на страницах Библии термин «имя» будет использоваться в переносном значении. Например, для Нового Завета значение имени как некоего обозначения предмета или личности занимает только одну треть от общих случаев использования. Основным же содержанием его будет переносное значение¹⁸.

«Имя» как собирательное понятие

В силу того, что имя в сознании человека неотделимо от понятия, которое оно обозначает, или личности, на которую указывает, в Писании оно часто используется в качестве собирательного понятия.

Например, «исчислите все общество сынов Израилевых по родам их, по семействам их, по числу имен (евр. «בְּמִסְפָּר שְׁמוֹת», греч. «κατὰ ἀριθμὸν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν»), всех мужеского пола поголовно» (Чис. 1:2).

Деян. 1:15: «Было же собрание человек около ста двадцати» (греч. «ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ ἑκατὸν εἴκοσι» – буквально «сто двадцать имен»).

Откр. 3:4: «Впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек («ὀλίγα ὀνόματα»), которые не осквернили одежд своих».

ности сказанного Богом, то есть может расцениваться как альтернатива конечного «Аминь».

¹⁶ В Библии 32 раза встречается выражение подобное «וַיְהִי אֵיךְ... שֵׁם יוֹם», то есть «был человек, имя ему такое-то» (например, 1 Цар. 1:1; 9:1, 2; Иер. 37:13), и намного реже (7 раз) выражение, наподобие «שֵׁם יוֹם לְאִישׁ», то есть «Голиаф имя его» (или «такое-то имя его», например, 1 Цар. 17:4; Зах. 6:12). Часто используется с глаголом קָרָא – «призывать, звать». «וַיִּקְרָא שֵׁם» или «וַתִּקְרָא שֵׁם» – «назвать кого-то» или «дать кому-то имя» (Быт. 3:20; 4:17; 25). Синонимичное выражение – «שֵׁם יוֹם לְאִישׁ» (Суд. 8:31; 4 Цар. 17:34; Неем. 9:7), то есть «назначить, определить имя», или же просто «קָרָא», например, «וַיִּקְרָא לַלַּיְלָה» («И назвал Бог свет днем, а тьму ночью») (Быт. 1:5) (см.: Brown F., Driver S. R., Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 1028).

¹⁷ «И было ко мне слово Господне в девятом году, в десятом месяце, в десятый день месяца: сын человеческий! запиши себе имя этого дня, этого самого дня: в этот самый день царь Вавилонский подступит к Иерусалиму» (Иез. 24:2).

¹⁸ Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник / Сост. Кетрин Барнуэлл, Пол Денси, Тони Лоп / перевод с англ. СПб.: «Герменевт», 1996. С. 142.

Иногда в подобном свойстве выступает другое понятие «שֵׁנָה» («душа»), например, в Исх. 1:5: «Всех же душ (שֵׁנָה), происшедших от чресл Иакова, было семьдесят».

«Имя» как синоним понятия «память»

Нередко на страницах Библии имя выступает синонимом к понятию «память». Так, иногда одно утверждение сначала может относиться к имени, а в другом случае к памяти. Например, «Ты вознегодовал на народы, погубил нечестивого, имя их изгладил на веки и веки. У врагов совсем не стало оружия, и города Ты разрушил; погибла память их с ними» (Пс. 9: 5–6).

Еврейская поэзия отличается смысловой рифмой, а не фонетической. Одним из литературных приемов, который часто встречается в Библии, является параллелизм, когда одна и та же мысль выражается дважды, нередко по-разному, составляя, таким образом, своего рода поэтические пары¹⁹.

Распространенным видом библейского параллелизма является синонимический параллелизм, когда вторая часть стиха повторяет и расширяет содержание первой, но в иной формулировке (ср. Пс. 50) и антитетический, когда вторая часть противопоставляется первой. Часто «имя» и «память» выступают в поэтических текстах в качестве синонимического или антитетического параллелизма.

Приведем примеры параллелизма с понятием «имя» и «память». Синонимический: «Память о нем исчезнет с земли, и имени его не будет на площади» (Иов 18:17), «Вот имя Мое на веки и памятование о Мне из рода в род» (Исх. 3:15), «Господи! Имя Твое вовек; Господи! Память о Тебе в род и род» (Пс. 135:13), «Господи! имя Твое вовек; Господи! память о Тебе в род и род» (Пс. 134:13). Антитетический: «Память праведника пребудет благословенна, а имя нечестивых омерзет» (Притч. 10:7).

Больше того, иногда понятие «память» – «רָמַז» становится синонимом к понятию «имя». Например, «А Господь есть Бог Саваоф; Сущий (Иегова) – имя Его» (Ос. 12:6). В Масоретском тексте – «אֱלֹהֵינוּ יְהוָה רָמַז», то есть «Господь – память Его», в Септуагинте – «ὁ παντοκράτωρ ἕσται μνημόσυνον αὐτοῦ», то есть «Вседержитель будет память Его». В английском переводе Библии²⁰ «память» переводится как «имя», так же и в Пс. 30:4; 97:12; 102:12 (что соответствует нашему Пс. 29:5; 96:12; 101:13)²¹.

«Имя» человека как его посмертная известность, наследство, потомство

Согласно библейскому представлению, имя — это так же и то, что остается на земле после смерти человека, его посмертная слава, память, известность в народе, наследство и даже потомство.

¹⁹ См.: Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. С. 61.

²⁰ Например, в The New American Standard Bible (1977, 1995), The New International Version (1973, 1978, 1984), The New American Bible (1991) и др.

²¹ См.: Hawthorne G. F. Name // The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. 3. P. 481.

Вспомним закон ужичества. «Моисей сказал: “если кто умрет, не имея детей, то брат его пусть возьмет за себя жену его и восстановит семья («ἀναστήσει σπέρμα») *брату своему*» (Мф. 22:24). И Втор. 25:7: «Если же он не захочет взять невестку свою, то невестка его пойдет к воротам, к старейшинам, и скажет: “деверь мой отказывается восставить имя (евр. «מִשְׁ לְהָקִים»), греч. ἀναστήσει τὸ ὄνομα») *брата своего* в Израиле, не хочет жениться на мне”» (ср. Руф. 4:5).

И у пророка Исаии читаем: «Ибо Господь так говорит об евнухах: которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, – тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и *имя лучшее*, нежели сыновьям и дочерям; дам им *вечное имя*, которое не истребится» (Ис. 56:4–5). Здесь два раза используется слово «имя» в переносном значении. Со вторым случаем все ясно, «дам имя вечное (евр. מִשְׁ מְוֹלָדִים), которое не истребится», то есть удостою их славы и чести, которая не прекратится. А для того, чтобы понять значение первого употребления слова «šēm», нужно рассмотреть еврейский текст. Здесь сказано, что Бог даст им (евнухам, хранящим субботу и держащимся завета Его) в Своем доме «руку и имя», и это будет для них «лучше, чем сыновья с дочерьми» – וּבְחַוְמֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנִים וּמִבָּנוֹת – «וּנְתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי יָד וְשֵׁם» как «τόλον ὄνομαστόν», то есть «место славное (именитое)». В новом русском переводе оно переводится как «памятный знак и имя», то есть «יָד» здесь означает памятник, произведение человеческих рук, как и в 1 Цар. 15:12: «И известили Самуила, что Саул ходил на Кармил и там поставил себе *памятник* (евр. מִצֵּיב לַיָּד)». Если рассматривать понятие памятник в связи с 2 Цар. 18:18, то смысл отрывка, следующий: за исполнение заповедей Божиих и хранение Завета Бог силен даже евнухам, которые не могут иметь сыновей и дочерей, даровать славу и честь после их смерти. Он даст им имя и памятник в Своем доме и городе. Здесь «имя» имеет значение посмертной известности, уважения в народе.

Весь народ израильский ожидал пришествия Мессии и вечного царства с ним, поэтому сама честь, память и посмертная известность человека связывается именно с наличием потомства. Имя человека и сам человек продолжал жить на земле и иметь надежду стать участником мессианского царства в лице своих детей и внуков²².

«Имя» как репутация, честь человека

Кроме того, понятием «имя» может обозначаться репутация, честь человека. Так, царь Соломон воспевает: «Доброе имя (евр. «שֵׁם טוֹב»),

²² В этом плане можно рассматривать и древнюю практику древних евреев особенно тщательно относиться к своим родословиям. В Священном Писании содержится большое число родословных списков («толедот») имен предков и потомков того или иного человека. «Родословная, прежде всего, указывала на наследие, которое несет в себе каждый человек, – объясняет митр. Иларион (Алфеев). – Она вплетала имя человека в неразрывную цепь имен, восходящую к отцу всех народов — Аврааму и через него к Адаму. Быть вписанным в родословную одного из колен Израилевых, означало быть полноценным членом богоизбранного народа, а значит, неким таинственным образом присутствовать в памяти Божией» (Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Т.1. С. 22).

греч. «ἀγαθὸν ὄνομα») лучше большого богатства» (Притч. 22:1; ср. Еккл. 7:1 и Иак. 2:7). А пророк Иезекииль говорит: «И далекие страны, и соседние — все будут глумиться над тобою, город, осквернивший свое имя (евр. «עָשָׂה לְשׂוֹן לְאֶרֶץ», греч. «ἀκάθαρτος ἡ ὄνομαστί»), город мятежный» (Иез. 22:5)²³.

Откр. 3:1: «Знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв (греч. «ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ»)», то есть ты имеешь репутацию праведника у людей, но на самом деле мертв перед Богом.

Часто само слово «šēm» и «онома» могло переводиться на русский язык как репутация или мнение. Так, Неемия негодует на Товию и Санавалата, которые распускали клевету в народе, чтобы те «имели о мне худое мнение (евр. «לְרַע לְשׂוֹן», греч. «ὄνομα πονηρόν») и преследовали меня за это укоризнами» (Неем. 6, 13).

Для Ветхого Завета характерно такое выражение как «אִישׁ שֵׁם» или «אִישׁ שֵׁם לְאֶרֶץ», то есть «именитый человек», «человек с именем». Например, Быт. 6:4: «В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди» (евр. «אִישׁ שֵׁם לְאֶרֶץ»; греч. «οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνόμαστοι»), то есть известные, наделенные особыми качествами, талантами, за что заслужили уважение в народе²⁴. Таким людям в Библии противопоставляются «בְּנֵי רֵלִי-שָׁם» – «люди без имени», как например, в Иов. 30:8: «Люди отверженные, люди без имени, отребье земли».

«Имя» как синоним понятия слава

Имя может выступать синонимом к понятию «слава», «известность». Так, согласно Септуагинте, царица Савская приходит испытать загадками царя Давида, услышав об имени Соломона и имени Господа (евр. «שָׁמַעְתִּי לְשׂוֹן לְיְהוָה וְלְשׂוֹן לְמֶלֶךְ אֶרֶץ כְּנָעַן» – букв. «услышав слух о Соломоне и имени Господа», греч. «ἤκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων καὶ τὸ ὄνομα κυρίου») (3 Цар. 10:1), то есть об их славе, мудрости, удивительных делах и подвигах. А царь Давид воспевает: «Как имя Твое, Боже, так и хвала Твоя до концов земли; десница Твоя полна правды» (Пс. 47:11) – здесь имя Божие понимается как слава (известность) Бога в иных народах, во всем мире.

И в Новом Завете, Мк. 6:14: «Царь Ирод, услышав об Иисусе (ибо имя Его стало гласно («φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ»)), говорил: это Иоанн Креститель воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им». То есть слава о чудесах Иисуса Христа дошла до царского двора, поэтому царь боится, что это убиенный им пророк Иоанн воскрес из мертвых.

При переводе на русский язык часто евр. «šēm» или греч. «онома» переводили на русский язык понятием «слава». Например, Иез. 16:14: «И пронеслась по народам слава твоя (евр. «וַיִּצְאָה לְךָ שֵׁם בְּגוֹיִם», греч. «ἐξῆλθεν σου ὄνομα ἐν τοῖς ἔθνεσιν») ради красоты твоей». Иер. 13:11:

²³ Ср. также Быт. 12:2; Эккл. 7:1; 22:5; 2 Цар. 7:9; Соф. 3:19; Иез. 22:5.

²⁴ Ср. Числ. 16:2; 1 Пар. 5:24; 12:31. Синонимичным выражением является «אִישׁ גָּבוֹר חָיִל» (Руф. 2:1) или «אִישׁ מִיָּגִי גָבוֹר חָיִל» (1 Цар. 9:1) – «человек знатный, пользующийся большим уважением».

«Я приблизил к Себе весь дом Израилев и весь дом Иудин, чтобы они были Моим народом и Моєю славою (евр. «עַלְיָוָה וְעַלְיָוָה»; греч. «εἰς λαὸν ὄνομαστὸν»), хвалой и украшением». «Вместо терновника вырастет кипарис; вместо крапивы возрастет мирт; и это будет *во славу Господа*, в знамение вечное (евр. «לְעֵלְיוֹת עוֹלָם», греч. «εἰς ὄνομα καὶ εἰς σημεῖον αἰώνιον»»)» (Ис. 55:13)²⁵.

В Ветхом Завете мы неоднократно встречаем такое выражение, как «сделать себе имя» (евр. «עָשָׂה לָּהּ שֵׁם», греч. «ἐποίησεν σεαυτῷ ὄνομα»). Этим «именем» может быть какое-либо грандиозное строение или памятник. Так, например, строители Вавилонской башни решают построить башню до небес, чтобы «сделать себе имя», прежде чем рассеяться по лицу всей земли (см.: Быт. 11:4). Или это может быть какое-либо деяние или подвиг. Например, царь Давид «сделал себе имя», то есть прославил себя, победив восемнадцать тысяч сирийцев (см.: 2 Цар. 8:13). А по словам пророка Иеремии, Бог «сделал Себе имя» в Израиле и между всеми людьми, совершив чудеса и знамения в земле Египетской (см.: Иер. 32:20).

«Имя» как метонимия всего существа человека

Иногда понятием «šēm» в Писании обозначается не просто какое-либо свойство и качество предмета, или личность, но все существо, физическое бытие. Например, Втор. 12:3: «...и разрушьте жертвенники их, и сокрушите столбы их, и сожгите огнем рощи их, и разбейте истуканы богов их, и истребите имя их (евр. «שָׂמוֹתֵיהֶם יִשְׁמָדוּ», греч. «ἀπολείται τὸ ὄνομα αὐτῶν») от места того». Или Втор. 7:24: «...и предаст царей их в руки твои, и ты истребишь имя их (евр. «שָׂמוֹתֵיהֶם יִשְׁמָדוּ», греч. «ἀπολείται τὸ ὄνομα αὐτῶν») из поднебесной: не устоит никто против тебя, доколе не искоренишь их». Здесь говорится о лишении их не только своего положения, статуса, потомства, но и самой жизни. Имя здесь синоним самого существования, жизни человека, а «истребление имени» образное указание смерти, причем насильственной и бесчестной.

«Имя» Божие как слава, репутация Бога в народе

«Имя» Божие часто выступает синонимом славы Божией в народе, его почитания и уважения, страха и трепета перед Ним. Например, у пророка Иезекииля: «И обеславили святое имя *Мое* (евр. «שָׂמוֹתַי יִשְׁמָדוּ», греч. «ἐβεβήλωσαν τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον»), потому что о них говорят: «они – народ Господа, и вышли из земли Его». И пожалел Я святое имя *Мое* (евр. «שָׂמוֹתַי עָלַי לְרַחֵם», греч. «ἔφεισάμην αὐτῶν διὰ τὸ ὄνομά μου» – букв. «пощадил их ради имени Моего»), которое обесславил дом Израилев у народов, куда пришел. Посему скажи дому Израилеву: так говорит Господь Бог: не для вас Я сделаю это, дом Израилев, *а ради святого имени Моего* (евр. «שָׂמוֹתַי לְרַחֵם», греч.

²⁵ Ср. также Втор. 26:19; Иер. 33:9; Зах. 3:19. «И сказал Давид: Соломон, сын мой, молод и малосилен, а дом, который следует выстроить для Господа, должен быть весьма величествен, на славу (евр. «עַלְיָוָה וְעַלְיָוָה», греч. «εἰς ὄνομα καὶ εἰς δόξαν»»)» (1 Пар. 22:5).

«διὰ τὸ ὄνομα μου τὸ ἅγιον»), которое вы обесславили у народов, куда пришли» (Иез. 36:20–22). То есть, выведя народ Израильский из земли Египетской, совершив сильные, страшные и удивительные дела в Египте и земле Ханаанской, Бог явил Свою силу всем народам и заставил их бояться и трепетать перед Ним. Но народ израильский через свою порочность и греховность, стал недостойн помощи Божией, путь их перед Богом стал «как нечистота женщины во время очищения ее» (Иез. 36:17). Поэтому Бог рассеял их среди народов, развеял по лицу земли (см.: Иез. 36:19). А жители этих земель, считая Бога ҮНҰН лишь национальным богом народа Израильского, объясняли несчастную судьбу Израиля, его пленение бессилием Бога ҮНҰН, победой над Ним своих богов²⁶. Поэтому Бог, ревнуя о Своей славе, явит Свою силу в этих народах и возвратит дом Израиля в его землю, и все вновь узнают, что истинный Бог – Святой Бог ҮНҰН, живущий в Израиле.

Также и в Новом Завете под «именем Божиим» часто понимается слава Божия, Его почитание в мире. Например, Спаситель молится Отцу: «Да святится имя Твое (ἁγιασθήτω τὸ ὄνομα σου)» (Мф. 6:9; Лк. 11:2), и восклицает: «Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю» (Ин. 12:28)²⁷. А в Деяниях говорится, что «Бог первоначально призрел на язычников, чтобы составить из них народ во имя Свое (λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ)» (Деян. 15:14), то есть в славу Свою²⁸.

А под «именем» Христа часто подразумевается именно та слава, честь и достоинство, которое даровал Ему Отец, прославление Его человеческой природы. Так, например, сказано, что «Бог превознес Его и дал Ему имя²⁹ выше всякого имени («καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα»)» (Флп. 2:9), то есть за великое смирение и уничижение, которые добровольно претерпел Спаситель, Он удостоивается величайшей славы на земле³⁰, «дабы пред именем

²⁶ Толковая Библия, или Комментарии ко всем книгам Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 12 т. / под ред. А. П. Лопухина. СПб: Приложение к журналу «Странник», 1909. Т. VI. С. 448.

²⁷ Свт. Иоанн Златоуст, толкуя Молитву Господню, говорит о том, что призываемся прославлять Бога своей жизнью: «Научимся этим словом вести жизнь добродетельную, чтобы здесь люди, видя ее, прославляли небесного Отца нашего (см.: Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Том 7. Кн. 1. С. 222).

²⁸ Святитель Иоанн Златоуст так выражает эту мысль: «Не просто «призрел», но «во имя Свое», т.е. во славу Свою. Не стыдится называть славою имени Его принятие язычников, так как это большая слава» (Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Том 9. Кн. 1. 2003. С. 297). И блж. Феофилакт подтверждает: «Благоволил принять Господь людей из язычников не просто, но о имени своем, то есть, во имя славы своей» (Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния святых Апостолов, сокращенно избранные из толкований святого Иоанна Златоуста и некоторых других отцев. М.: Скит, 1993. С. 111).

²⁹ Выражение «дать имя» или «назвать» в Ветхом Завете выступает в качестве устойчивого словосочетания и по-еврейски звучит как «שָׁמַח בְּיָמֵי», что буквально означает «призвать имя», что Семьдесят передала как «ἐλικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα». Здесь же используется глагол ἐχαρίσατο – средний аорист 3 л. ед. ч. от глагола χαρίζομαι – «даровать», «удостоить», «прощать» (A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / first edition, by W. F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, The University of Chicago Press, Ltd., London. P. 215).

³⁰ «Под именем сами они разумеют славу. Следовательно, эта слава выше всякой славы;

Иисуса («ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ») преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2:10). Чтобы перед Иисусом Христом как Сыном Человеческим преклонилась всякая тварь³¹.

«Имя» Божие как свойства Божии

Коннотация понятия имени Божия как славы Божией еще с большей очевидностью заметна у пророка Исаии: «Ради имени Моего (евр. «יְהוָה יִשְׁמְרֵנִי», греч. «ἐνεκεν τοῦ ἑμοῦ ὀνόματος») отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления тебя. Вот, Я расплавил тебя, но не как серебро; испытал тебя в горниле страдания. Ради Себя, ради Себя Самого (евр. «יִשְׁמְרֵנִי», греч. «ἐνεκεν ἑμοῦ») делаю это, – ибо какое было бы нареkanie [на имя Мое] (ὅτι τὸ ἑμὸν ὄνομα βεβηλοῦται) славы Моей не дам иному (евр. «וְיִכְבְּדוּי לְאֱחָדָה לְאֶחָד», греч. «τὴν δόξαν μου ἐτέρῳ οὐ δώσω»)» (Ис.48:9–11).

Однако, когда мы говорим о ревности Божией о Своей славе, мы понимаем, что это антропоматический образ Священного Писания, когда Бог наделяется человеческими свойствами и действиями, и в духовном смысле под ним скрывается указание на Божественные свойства: Любовь, Милосердие, Праведность, Святость, верность Своим обетованиям и др., – в силу которых Бог долготерпит и промышляет о Своем творении, ждет его покаяния. Жестоковыйный и непокорный Израиль не оправдал заботы о нем, и по всей справедливости и правде подлежал бы полному отвержению и уничтожению. Однако Бог по Своему Человеколюбию и Милосердию, как и раньше спасает Свой народ³².

Поэтому выражение «יְהוָה אֱלֹהֵינוּ» («имя Божие») на страницах Священного Писания можно рассматривать и как метонимию свойств Божиих или Действий, которые следуют этим свойствам, как антропоморфизм, под которым подразумевается какое-либо свойство или сила Божия.

«И явлю святое имя Мое (евр. «אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱמַלְאֵל», греч. «τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον γινωσθήσεται») среди народа Моего, Израиля, и не дам вперед бесславить святого имени Моего (евр. «לֹא־אֶמַלְאֵל אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ», греч. «οὐ βεβηλωθήσεται τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον οὐκέτι»), и узнают народы, что Я Господь, Святый в Израиле» (Иез. 39:7)». В первом случае «имя Мое» – образ силы Божией, метонимия славных дел Божиих, являющих Его величие и святость. Во втором случае «имя Мое» выступает как метонимия Личности Божией, Его славы.

И в Исх. 23:20–21 сказано об Ангеле, который должен вести народ Божий в землю обетованную, что «имя Мое в Нем» (евр. «שְׁמִי בְּרַבּוֹ», греч. «ὄνομά μου ἐστὶν ἐν αὐτῷ»)». Если относить это пророчество

слава же состоит в поклонении Ему» (Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Т.11. Кн. 1. С. 282).

³¹ Ср. «Ибо как Божество получает имя через человека, так выше имени становится то, что от низкого возносится к Божеству... поклонение Божества, от всего творения воздаваемое, приносится соединенному с Божеством [человеку]» (Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 205).

³² Там же. С. 435.

³³ Слово «רַבּוֹ» в отношении к отдельному человеку означает именно его внутреннюю

не только к Иисусу Навину³⁴, но и к Христу Спасителю³⁵, здесь можно видеть свидетельство о Иисусе Христе как Мессии, что Его человеческая природа была помазана дарами Святого Духа без меры (см.: Ин. 3:34), что Он обладал всеми божественными свойствами, указание на обожение Его человеческой природы.

Провозглашение имени Господа как выражение теофании

В отдельных моментах провозглашение «имени YHWH» можно рассматривать как выражение теофании, богоявления человеку. Например, в Исх. 34:5 провозглашение имени YHWH означает богоявление пророку Моисею на горе Синай. «И сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы (евр. «יהוה בְּשֵׁם יְהוָה», греч. «ἐκάλεσεν τὸ ὄνοματι κυρίου»). И дальше: «И прошел Господь пред лицом его и возгласил: *Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода*» (Исх. 34:6–7).

Здесь провозглашение имени YHWH означает самооткровение Божие, что Бог удостоил Моисея видеть «задняя Божия», Его Силу и Славу³⁶. Дж. Карл Лейни (Laney) отмечает, что «провозглашение имени YHWH» здесь означает раскрытие Моисею Его свойств и характера, что Он Бог Человеколюбивый, Милосердный, Долготерпеливый, Многомилостивый и Истинный.

Имя Божие как Слава Божия

Откровение славы Божией Моисею связывается в Исх. 33:9 с провозглашением имени Яхве: «Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать – помилую, кого пожалеть – пожалею».

Таким образом, имя Божие выступает синонимом к понятию Славы

часть. Например, Пс. 102:1: «Благослови, душа моя, Господа, и вся внутренность моя (евр. וְכָל־לִבִּי) - святое имя Его». В то время как в отношении группы людей или места оно означает составную часть, среду (Ср. Исх. 8:22; 34:12; 1 Цар. 16:13) (См.: A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / by William L. Holladay. P. 324).

³⁴ Тертуллиан: «Ввести народ в землю обетованную должен был не Осия, а Иисус, ангелом же Он назвал его из-за величия деяний, которые тот должен был совершить» (цит. по: Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книга Исход, Левит, Числа, Второзаконие / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Джозефа Т. Линхарда / Русское издание под ред. Н. А. Кульковой и С. С. Козина. Тверь: Герменевтика, 2010. С. 163).

³⁵ Блж. Августин: «Ведь Тот, Кто сказал: «Имя Мое в этом Иисусе», Сам есть истинный Иисус, Правитель и Предводитель народа в наследство вечной жизни, согласно Новому Завету» (Там же. С. 164).

³⁶ См.: Laney J.C. God's Self-revelation in Exodus 34:6–8 // Bibliotheca Sacra: 158 (January–March) 2001. P. 41–51.

Божией и через это становится знаком Божественного присутствия в среде Израильского народа³⁷. Само понятие «слава» или «имя» в этом смысле приобретает в Ветхом Завете значение особого богословского термина, которым обозначается невидимое явление, присутствие и действие Бога на земли в среде Своего народа³⁸.

Из подобного употребления понятия «имя Божие» мы можем сделать вывод, что и сами энергии, и действия Божии, которые открывают человеку невидимого Бога и именуют Его, священные авторы так же могли предвосхищать и обозначать понятием имени Божия. «Но к месту, какое изберет Господь, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы *пребывать имени Его там* (евр. «יְשַׁכְּנוּ שְׁמִי לְשִׁכְנִי», греч. «τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ ἐκκληθῆναι»), обращайтесь и туда приходите» (Втор. 12:5; ср. Втор. 12:11, 21; 14:23). И «когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо *слава Господня наполнила храм Господень*» (евр. «מָלְא כְבוֹד יְהוָה אֶת-תְּהִי יְהוָה», греч. «ἐπλησεν δόξα κυρίου τὸν οἶκον») (3 Цар. 8:10, 11). В таком контексте под «именем Божиим» мы можем понимать и Его нетварные энергии.

Понятие славы Божией в Ветхом Завете

Так как понятие «šēm» (имя) в ветхозаветном сознании могло сближаться с понятием славы Божией, то следует кратко рассмотреть и само понятие «слава Божия» в Ветхом Завете.

Слово כְּבוֹד³⁹ (kābôd – «слава») встречается 200 раз в Масоретском тексте, в то время как его греческий эквивалент δόξα⁴⁰ встречается

³⁷ Anderson B. W. God, Name of // The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia / Ed. G. A. Buttrick. Nashville: Abingdon Press, 1991. Vol. 2. P. 408.

³⁸ См.: Лескин Д., *прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук 09.00.03 / М.: Ун-т им. М.В. Ломоносова, 2006. С. 36.

³⁹ Основной идеей данного слова является идея тяжести, весомости. Слава еще не понимается как просто идеальное качество, но как нечто «тяжелое» в человеке, что придает ему важность. Так люди становятся «весомыми», то есть «славными» через богатство (Быт. 13:2; 31:1; Пс. 48:17; Есф. 1:4; Ис. 61:6; Авв. 2:7), мудрость (Притч. 25:2; ср. 16:31), силу (4 Цар. 14:10; Притч. 20:29). Данными качествами приобретает честь и слава в народе, величие и статус (Быт. 45:13), знатность и благородство (Ис. 5:13), престиж среди наций (Ис. 21:16). Данное понятие может относиться не только к человеку или Богу, но и к качеству земли (Ис. 35:2), лесам Ассирии (Ис. 10:18), деревьям Ливана (Ис. 60:13), к армии, войскам Ассирии и выражать идею силы, могущества, множественности (Ис. 8:7; 17:3–4; 21:16). Слава объявляется в царском образе жизни (Есф. 1:4; Пс. 45:3; Дан. 11:20) или даже смерти (Ис. 14:18), в репутации (Иов 29:20; Пс. 4:2), в священнической одежде (Исх 28:2, 40), в первом (1 Пар. 22: 5) и втором храме (Агг. 2:3). Слава Израиля есть царь (Мих. 1:15), ковчег (1 Цар. 4:22) или Сам УНВН (Пс. 106:20; Иер. 2:11; Ос. 4:7). В образном смысле כְּבוֹד может означать нечто выразительное в человеке и в данном смысле являться антропологическим термином (см.: Rad G. לִוְבוֹד in the OT // Theological Dictionary of the New Testament / Eds. G. Kittel, G. Friedrich, translated G. W. Bromiley: electronic ed. Grand Rapids. MI: Eerdmans, 1964. Vol. 2. P. 238; Davies G. H. Glory. The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. 2. P. 401).

⁴⁰ Этимологически δόξα восходит к глаголу δοκέω – «думать, считать, полагать», и соответственно выражает то, что кто-либо думает, чье-либо мнение, убеждение, гипотезу или догадку. Оно может означать как то, что человек думает о других, так и то, что другие думают

в Септуагинте 453 раза, и 166 раз в Новом Завете⁴¹. Такое несоответствие обусловлено тем, что термином *δόξα* в LXX переводится не меньше, чем 25 других различных еврейских слов⁴².

Слава Божия может быть представлена в Писании в двух смыслах. Во-первых, как общая категория или признак, и, во-вторых, как определенная категория, относящаяся к историческим проявлениям Божественного присутствия в мире⁴³.

В первом смысле слава Божия провозглашается в творении мира (Пс. 18:2; 96:6; Рим. 1:20), в его величии и чести (Пс. 28:9; Ис. 6:3; 42:8; Иез. 28:22), силе (Исх. 14:4, 17–18), в великих делах спасения и избавления народа израильского, Его чудесах (1 Пар. 16:24; Пс. 71:18–19; 95:3; 144:10–12) и является предметом человеческого восхваления и почитания (Пс. 28:1–2; 65:2).

Во втором смысле слава Божия выражает идею присутствия Бога среди Своего народа и ассоциируется с ковчегом Завета (1 Цар. 4:21–22; Пс. 23:7–10; 62:2), со скинией (Исх. 29:43; 40:34–35; Лев. 9:6, 23; Числ. 14:10), с огненным явлением на горе Синай (Исх. 24:16–18), с облаком, осеняющим скинию (Исх. 40:34–38; Числ. 10:11–12) и наполняющим храм (дом) Господень (3 Цар. 8:11).

Впервые облако славы Божией появляется в Исх. 13:21: «Господь же шел пред ними днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем, и ночью». Однако как присутствие славы Божией можно понимать и присутствие Духа Божия, носящегося над водою (Быт. 1:2) или дым и пламя огня, прошедшие между рассеченными животными, которые видел Авраам (Быт. 15:17)⁴⁴. Затем облако, с которым связывается присутствие славы Божией, наполняет скинию собрания и руководит передвижением Израильтян (Исх. 40:34–38). Само расположение лагеря вокруг скинии выражает идею присутствия Бога в их среде (Числ. 1:50–2:2). Облако славы Господней появляется, чтобы подавить восстание в народе (Лев. 10:1–3; Числ. 12:5; 14:10, 21, 22; 16:19, 42), чтобы дать им манну с небес (Исх. 16:10) и воду из скалы (Числ. 20:6). Когда филистимлянами был захвачен ковчег Завета, то говорится, что «отошла слава от Израиля» (1 Цар. 4:21), и облако славы Господней не появляется до тех пор, пока ковчег не возвращается царем Давидом. И когда Соломон построил храм, тогда слава Господня возвращается в Иерусалим, «тогда дом, дом Господень, наполнило облако, и не могли священники стоять на служении по причине облака, потому что слава Господня наполнила дом Божий» (2 Пар. 5:14; 7:1, 3).

Для описания образа действия славы Божией употребляется

о нем, и в данном случае означать его репутацию, честь, известность в обществе, то есть его славу (*Kittel G. δόξα // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 2. P. 233*).

⁴¹ *Fossum J. E. Glory // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. P. 348.*

⁴² Наиболее важные три. *הַדְּבָרִים* – встречается в Писании 49 раз, выражает идею красоты (Исх. 28:2, 40; 2 Пар. 3:6), великолепия (Втор. 26:19), чести (Суд. 4:9), величественности (1 Пар. 29:13; Пс. 70:8) (*A concise Hebrew and Aramaic Lexicon. P. 393*). *תִּירָה* – встречается 24 раза в Ветхом Завете, передает идею власти (Числ. 27:20), величия (Иов. 37:22), чести, силы, (Иов. 40:10), славы (*Ibid. P. 77*). И *הַדְּבָרִים* – означает славу, великолепие, красоту (*Ibid.*).

⁴³ *Dillard C. B. Glory // Baker Encyclopedia of the Bible / Edd. Elwell, Walter A.; Beitzel, Barry J. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988. P. 870.*

⁴⁴ *Ibid.*

глагол שָׁכַן, (šākan) который означает «пребывать, жить, обитать, поселиться»⁴⁵. Так, слава Господня «пребывала» (שָׁכַן) на горе Синай (Исх. 24:16) и в храме Господнем (Пс. 25:8). В раввинистической литературе понятие «šēkîṇâ» – «пребывание»⁴⁶ получает богословское осмысление присутствия Бога в среде своего народа, подчеркивает идею трансцендентности Бога. В мире пребывает и участвует в делах людей не Сам Бог, а Его «присутствие» («šēkîṇâ»). Арамейский Таргум заменяет слово «YHWH» или «Бог» на šēkîṇâ («пребывание»), yeqārâ («слава») и mêmṛâ («слово») ⁴⁷. В конечном итоге понятия «слава» и «Бог» становятся синонимами (ср. Исх. 33:22; Лев. 9:4, 6:23; Пс. 112:4; Зах. 2:8)⁴⁸.

Имя Божие как метонимия Личности Божией

Имя Божие в сознании человека неотделимо от Того, Кого оно обозначает. Поэтому «שֵׁם יְהוָה» («имя Господа») может использоваться как альтернативный термин для описания Самого Бога, выступать в качестве метонимии Божественной Личности.

Так, почитание имени Божия означает почитание Самого Бога, и напротив, бесчестие имени Божия – есть бесчестие Личности Бога. На этом основана третья заповедь Декалога. «Из детей твоих не отдавай на служение Молоху и не бесчести имени Бога твоего» (Лев. 18:21) (ср. Лев. 20:3; 21:6; 22:2; Ам. 2:7). И Лев. 24:16: «И хулиитель имени Господня должен умереть» (евр. «וְהַחֹדֵל מִשֵּׁם יְהוָה מוֹת יוּמָת»), камнями побьет его все общество: пришелец ли, туземец ли станет хулить имя Господне (евр. «וְכָל־הָעָם יִבְרְכוּ-בְיָמָיו»), предан будет смерти».

Иногда в этом смысле выступает даже не «שֵׁם יְהוָה», а просто «שֵׁם»: «Хулил сын Израильянки имя (שֵׁם יְהוָה) [Господне] и злословил. И привели его к Моисею» (Лев. 24:11). Как отмечает проф. А. А. Олесницкий, незадолго до наступления времен новозаветных, в иудейской среде совершенно перестали произносить священное имя YHWH и заменять его на письме и в разговоре на имя «אֲדוֹנָי» (ādōnāy, букв. «мой Господь», в LXX κύριος) или «שֵׁם» (šēm – «имя») ⁴⁹. Со временем в иудейской среде появляется практика, когда в священных книгах, там, где должна была стоять тетраграмма (יהוה), или просто ставили пробел, или заменяли на «šēm», прочитывая как ādōnāy. Понятие «šēm» становится метонимией Бога для еврейского сознания.

В Новом Завете также понятие «имя Божие», прежде всего, указывает на Лицо и не выступает в качестве самостоятельного смыслового объекта. В силу неразрывности имени с Личностью Христа в сознании человека, предписывается «веровать во имя

⁴⁵ Brown F., Driver S. R., Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 1015.

⁴⁶ От данного корня škn образовано и слово miškān (מִשְׁכָּן) – «место обитания» или «скиния».

⁴⁷ См.: Vangemeren W. A. Shekinah // The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. 4. 2002. P. 466–467.

⁴⁸ Davies G. H. Glory. The Interpreter's Dictionary of the Bible. P. 402.

⁴⁹ Олесницкий А. А. О древнем имени Божиим // Христианское Чтение. 1887. Май. С. 5.

Христа» («πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα») (Ин. 1:12; 3:18; 20:31; 1 Ин. 3:23), «крестить во имя» («βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα») (Мф. 28:19; Деян. 2:38; 8:16; 10:48), ожидать спасение и оправдание именем Христа (Деян. 2:21; 1 Кор. 6:11), «проповедовать во имя Христа» («παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι») (Деян. 9:27, 28), а апостолы радуются, что «за имя Христа» («ὕληρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ») удостоились принять бесчестие» (Деян. 5:41). Здесь везде под «именем» понимается Сама Божественная Личность, а не просто Его имя.

В своем переносном значении, как описательное выражение Личности Божией, понятие имени Божия входит и в ряд устойчивых речевых оборотов с «הַיְהוָה שֵׁם» («ἐν τῷ ὀνόματι») - «ходить во имя Господне» (см.: Мих. 4:5), «говорить, пророчествовать во имя или именем Господним» (см.: Исх. 5:23; Втор. 18:20, 22), «требовать во имя Господа» (см.: 3 Цар. 22:16; 2 Пар. 18), «низвергать врагов именем Господа» (см.: Пс. 117:10), «веровать во имя Божие» (см.: Ин. 1:12; 3:18; 20:3), «сражаться во имя или именем Господа» (см.: 1 Цар. 17:45), «поднимать знамя во имя Господа» (см.: Пс. 19:6), строить «храм имени Господа» (см.: 3 Цар. 8:17–20), «служить во имя Господа» (Втор. 18:5, 7) и другие. Анализ употребления понятия имени Божия в данных идиоматических выражениях нуждается в отдельном исследовании.

Выводы

1. Чтобы правильно понимать Священное Писание, нужно соотноситься с библейской терминологией и мировоззрением. Буквальное прочтение библейских свидетельств об имени и имени Божиим, восприятие их с точки зрения современной парадигмы отношения к именам может привести к искаженному пониманию библейского богословия имени (имени Божия).

2. Понятие «имя» («שֵׁם» и «וּנְמָה») в библейском языке многозначно и часто употребляется в переносном значении: как память, посмертная известность, слава, репутация, свойство или качество и др.

3. Понятие «имя Божие» («הַיְהוָה שֵׁם») в Священном Писании также наделяется широким кругом значений и может означать просто имя Бога, Его память, известность в народе, Его славу. При этом славу Божию как почитание Бога среди людей, так и непосредственное пребывание Бога среди Своего народа.

4. Ветхозаветное восприятие понятия имени переносится новозаветными авторами в свои писания, где оно так же используется в различных значениях в смысловых рамках его ветхозаветного употребления.

5. В силу своей многозначности в каком-то смысле понятие «имя Божие» в Библии становится особым богословским термином (иногда антропоморфизмом), значение которого можно определить только из контекста (свойство, действие Божие, слава в народе, божественное присутствие, Сама Личность Божия).

5. Наконец, понятие «имя Божие» может входить в ряд устойчивых речевых оборотов, где теряет свою предметность и выступает в роли метонимии Личности Бога.

Источники

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Eds. Kittel R. et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 p.
2. Septuaginta / Ed. Rahlfs A. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. 941p.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 2535 с.
4. Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения: В 2 т. Т. 2. Краснодар: Б-ка Свято-Ильинского храма, 2006. 448 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Т. 7. Кн. 1. Репр. воспр. изд. 1897-1906 гг. (СПб). М.: «Святитель Иоанн Златоуст», 2000. 482 с.
6. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Т. 9. Кн. 1. М.: «Радонеж», 2003. 478 с.
7. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Т. 11. Кн. 1. М.: «Радонеж», 2004. 469 с.
8. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния святых Апостолов, сокращенно избранная из толкований святого Иоанна Златоуста и некоторых других отцов. М.: Скит, 1993. 285 с.

Литература

1. Верховской С. С. Об имени Божиим // Православная мысль. Вып. 6. Париж, 1948. С. 37—55.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. Э. Лаута и М. Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004. 251 с.
3. Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма / М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. 554 с.
4. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2002. 653 с.
5. Казель А. Имя // Словарь библейского богословия: перевод со 2-го французского издания / Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 448–451.
6. Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник / Сост. К. Барнуэлл, П. Денси, Т. Лоп / пер. с англ. СПб.: «Герменевт», 1996. 496 с.
7. Лескин Д., прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук 09.00.03 / М.: Ун-т им. М.В. Ломоносова, 2006. 377 с.
8. Неофит (Осипов), архим. Мысли об имени // Авва мой родной! Жизнеописание, избранные труды и переписка преподобномученика Неофита (Осипова). М.: ПСТГУ, 2019. С. 429–573.
9. Олесницкий А. А. О древнем имени Божиим // Христианское Чтение. 1887. Май. С. 3–37.

10. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Ред. Ш. Балли и А. Сеше; пер. с франц. А. Сухотина; пер. с франц. С. В. Чистяковой, под общ. ред. М. Э. Рут. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 1999. 424 с.
11. Толковая Библия, или Комментарии ко всем книгам Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 12 т. Т. VI. / под ред. А.П. Лопухина. СПб: Приложение к журналу «Странник», 1909. 544 с.
12. *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / by William L. Holladay.* Based upon the work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. 426 p.
13. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / first edition, by W. F. Arndt and F. Wilbur Gingrich,* The University of Chicago Press, Ltd., London, 1957. 909 p.
14. *Anderson B. W.* God, Name of // *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia. Vol. 2. / Ed. G. A. Buttrick* Nashville: Abingdon Press, 1991. P. 407–417.
15. *Brown F., Driver S. R., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic. Boston: Hendrickson Publishers, 2000. 1185 p.
16. *Cullman O.* Prayer in the New Testament. With Answers from the New Testament to Today's Questions. London, 1994. 210 p.
17. *Davies G. H.* Glory. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia. Vol. 2. / Ed. G. A. Buttrick* Nashville: Abingdon Press, 1991. P. 401–407.
18. *Dillard C. B.* Glory. // *Baker Encyclopedia of the Bible. Vol. 1. / Ed. Elwell, Walter A.; Beitzel, Barry J.* Grand Rapids, Mich.: Baker Book House. 198. P. 870–872.
19. *Fossum J. E.* Glory // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible: (DDD) / eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst.* Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. P. 348–351.
20. *Groningen G. V.* God, Name of // *Baker Encyclopedia of the Bible. Vol. 1. / Eds. W. Elwell, B. Beitzel.* Mich.: Baker Book House, 1988. P. 880–888.
21. *Hawthorne G. F.* Name // *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised. Vol. 3. / Ed. Bromiley G. W. Wm. B. Eerdmans,* 2002. P. 480–483.
22. *Kittel G.* δόξα // *Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 2. / Eds. G. Kittel, G. Friedrich,* translated G. W. Bromiley: electronic ed. Grand Rapids. MI: Eerdmans, 1964, P. 233–237.
23. *Laney J.C.* God's Self-revelation in Exodus 34:6-8 // *Bibliotheca Sacra: № 158 (January-March).* 2001. P. 36-51.
24. *Rad G.* dAbk in the OT // *Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 2. / Eds. G. Kittel, G. Friedrich,* translated G. W. Bromiley: electronic ed. Grand Rapids. MI: Eerdmans, 1964. P. 238–242.
25. *Vangemeren W. A.* Shekinah // *The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. 4.* 2002. P. 466–468.
26. *Wright C. J. H.* God's Names // *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised. Vol. 2. / Ed. Bromiley, G. W. Wm. B. Eerdmans,* 2002. P. 504–508.

Reader Nikolay Kazinov

ANALYSING THE CONCEPT OF NAME (“שֵׁם” AND “ONOMA”)
IN THE HOLY BIBLE

Abstract. One should be careful while interpreting the Old Testament data related to the theme of the “name of God” in the light of our modern language conceptions of names. The ancient Israelites used to believe the name to be associated with the designated personality or object as an integral part of it instead of just a label. In the Holy Bible, the word “name” (Heb. “shēm”) can be used in several meanings. It is the context that enables us to determine correctly which one of them there is. In this article, the author attempts to analyse the use of the concept of “name” and “name of God” in the Holy Bible, to define its basic and specific meanings. The author speaks about the polysemy of the concept of “name” and “name of God” in the Bible.

Keywords: Name, Name of God, Yahweh, Old Testament, New Testament, Ancient Israel.

About the Author: Reader Nikolay A. Kazinov – Master of Theology, Acting Secretary of the Academic Council of the Kolomna Theological Seminary (nkazinov@mail.ru).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

УДК 371.2

иеромонах Ферапонт (Широков)

УСТАВ ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЙ 1884 ГОДА
И ЕГО ВВЕДЕНИЕ В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ОТЧЕТОВ О РЕВИЗИИ)

Аннотация. В 1884 году была произведена очередная реформа духовного образования. Устав духовных семинарий, принятый в этом году, внес значимые изменения в существовавший строй духовной школы. На сегодняшний день, когда прослеживается интерес среди исследователей к теме духовного образования, представляется немаловажным осветить и процесс введения в действие положений нового Устава семинарий в контексте взгляда ревизоров Учебного комитета при Святейшем Синоде, которые в своих отчетах наиболее подробно отражали состояние той или иной семинарии. Анализ отчетов способствует выявлению как положительных, так и отрицательных сторон реформы, а также освещению деятельности отдельных личностей по усовершенствованию духовного образования в период преобразований.

Ключевые слова: Учебный комитет, реформа духовного образования, Устав духовных семинарий 1884 года, ревизии духовно-учебных заведений, К. П. Победоносцев.

Сведения об авторе: иеромонах Ферапонт (Широков Павел Федорович) – кандидат богословия, секретарь Ученого совета, доцент кафедры церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (e-mail: ierom.ferapont@yandex.ru).

Вступление в 1881 году на престол императора Александра III, по выражению историка И. К. Смолича, означало скорый конец уставов духовных школ 1867-1869 гг¹. Незадолго до этого пост обер-прокурора Святейшего Синода занял К. П. Победоносцев, который полностью разделял взгляд императора на необходимость произвести поправки в уставах духовно-учебных заведений. Причинами этого были новые веяния, возникшие в духовных школах в 60-е и 70-е гг.: в духовно-учебных заведениях стали проявляться факты нигилизма и атеизма. Ревизоры Учебного комитета при Святейшем Синоде в конце 70-х гг. все чаще стали свидетельствовать о наличии протестных движений и отдельных локальных волнений в большинстве духовных школ. Все это способствовало признанию необходимым принять существенные меры по устранению данных явлений в духовно-учебных заведениях. По замечанию церковного историка Н. Ю. Суховой, в конце 70-х гг. XIX века произошли изменения отношения правительства и общества к реформам 60-х гг.: «Общий контрреформационный настрой заставлял критически оценить

¹ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700–1917. Ч. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. С. 14.

результаты всех преобразований, в том числе и духовно-учебных»².

В 1882 году Святейший Синод создал особый комитет для пересмотра уставов духовных училищ, семинарий и академий. Во главе комитета встал епископ Кишиневский Сергей (Ляпидевский). К концу 1883 года работа комитета была завершена, материалы были представлены в Синод, который подверг проекты вместе со всеми относящимися к ним трудами комитета и отзывами епархиальных архиереев детальному рассмотрению. 20 апреля 1884 года был утвержден новый Устав духовных академий, а 22 августа того же года император подписал Устав духовных семинарий. В отчете за 1884 год обер-прокурор К. П. Победоносцев писал, что необходимость нового Устава обуславливалась «по открывшейся потребности привести к единству и согласию все уставы духовно-учебных заведений, так и в виду выяснившихся в продолжении 17-летней практики некоторых неудобств и недостатков действующих ныне уставов семинарий и училищ»³.

Одним из основных недостатков Устава духовных семинарий 1867 года было признано «несовместное с положением епархиального архиерея, как главного начальника семинарии, ограничение его власти представлением семинарскому правлению права не соглашаться с распоряжениями преосвященного и переносить затем мнение обеих сторон на суд высшего церковного правительства, что ослабляло авторитет архиерея, лишая его возможности действовать начальственно, и охлаждало его участие и заботливость о семинариях»⁴. Таким образом, Устав 1884 года существенно расширил полномочия епархиальных архиереев по отношению к духовным школам. В п. 14 Устава было определено, что «епископ имеет высшее наблюдение за направлением преподавания, воспитанием учащихся и вообще за исполнением в семинарии сего Устава»⁵. Кроме того, Устав определил тенденцию, связанную с упразднением самоуправления и выборного начала административных лиц, которое, по мнению обер-прокурора, давно было определено несостоятельным и местами уже было отмечено⁶. П. 23 Устава определял, что «ректор назначается Святейшим Синодом, по представлению Епархиального Архиерея, из лиц с ученою степенью магистра или кандидата богословия»⁷. Устав 1867 года до этого определял следующий порядок назначения ректора: «Правление семинарии в общем собрании (§ 95) избирает двух кандидатов: Преосвященный об избранных доносит Святейшему Синоду, а в случае несогласия с выбором Правления, представляет вместе с тем сво-

² Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: ПСТГУ, 2006. С. 343.

³ Там же.

⁴ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884. СПб., 1886. С. 14.

⁵ Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. СПб.: В Синодальной типографии, 1888. С. 5.

⁶ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884. С. 14.

⁷ Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. С. 8.

его кандидата. От усмотрения Святейшего Синода зависит утвердить одного из представленных или назначить иное лицо»⁸. Инспектор семинарии с 1884 года также не избирался, а назначался Святейшим Синодом. Оба члена педагогического собрания из числа епархиального духовенства также теперь не избирались, а определялись епархиальной властью.

Устав 1884 года ввел в учебную программу новые предметы: библейскую историю, апологетику и историю русского раскола. Это было обусловлено тем, что в учебной программе преобладали не богословские, а общеобразовательные дисциплины, следствием чего, по мнению обер-прокурора, было оскудение духа церковности среди воспитанников семинарий, что невозможно было исправить и в рамках воспитательной работы, так как в ней не было «живого и руководящего воздействия на учащихся со стороны начальствующих и учащихся, и не всегда в желаемой мере прилагались ими попечения о том, чтобы подавать воспитанникам назидательный пример исполнения христианских обязанностей»⁹. Для введения в действие изменений в учебной части потребовались существенные корректировки учебных программ, чем занимались, согласно синодальному определению, наиболее опытные преподаватели высших духовных школ, а также семинарий и училищ¹⁰.

В вопросах воспитательной работы новый Устав внес также некоторые изменения: в каждой семинарии положено было иметь помощников инспектора в соответствии с числом воспитанников. В семинариях, где учащихся было до 250 человек полагался один помощник. Если учеников было от 250 до 350, то определялось иметь двух помощников, а в многолюдных духовных школах, где число воспитанников было от 350 до 450 – три помощника инспектора. Последовавшие впоследствии синодальные определения значительно улучшили положение помощников инспектора и надзирателей¹¹. Однако данная норма не везде соблюдалась: в Воронежской семинарии, где было 557 учеников, в 1886 году ревизор И. К. Зинченко обнаружил наличие только трех помощников инспектора¹².

Таким образом, в основе реформы было расширение прав епархиального архиерея по управлению семинариями, усиление должности ректора и инспектора в виду назначения данных лиц распоряжением Синода. В учебной части было увеличено число уроков по богословским дисциплинам. Для усиления религиозно-нравственного воспитания была введена должность семинарского духовника.

Устав 1884 года после утверждения был введен в духовных семинариях с начала 1884-1885 года в вопросах административного характера, в учебной части изменения вступили в силу с 1885-1886

⁸ Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 14 мая 1867 года. СПб., 1867. С. 5.

⁹ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884. С. 15.

¹⁰ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1885. СПб., 1887. С. 238.

¹¹ Состав инспекции в духовных семинариях // Прибавление к Церковным ведомостям. 1912. № 35. С. 1399.

¹² РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 17. Л. 60 об.

учебного года в связи с необходимой корректировкой учебных программ и необходимостью подготовки новых программ по новоустановленным предметам¹³. Изменения штатов духовно-учебных заведений произошли только в 1894 году¹⁴, хотя изменения в составе последовали сразу же после 1884 года: при новом распределении предметов в духовных семинариях и училищах (увеличении числа уроков по одним предметам и сокращении по другим) некоторые из преподавателей оказались за штатом, а по отдельным дисциплинам потребовалось назначение новых наставников, в связи с чем Учебный комитет запросил сведения из духовно-учебных заведений для соответствующего распределения и перемещения преподавателей в семинариях. Ревизоры Учебного комитета в последующие годы при посещении семинарий обращали особое внимание на правильное распределение учебных дисциплин между наставниками.

Новый Устав был в 1884 году направлен хозяйственным управлением при Святейшем Синоде во все духовно-учебные заведения. С момента получения в семинариях начался процесс преобразования. Устав вводился одновременно во всех семинариях, в отличие от Устава 1867 года, введение которого происходило постепенно в течение нескольких лет. На местах сразу же начались исправления для приведения семинарий в соответствие с нормами Устава.

Сведения о ходе исполнения требований Устава после реформы центральное управление получало через ревизоров Учебного комитета. Одним из наиболее значимых следствий учреждения данного Комитета в 1867 году стало проведение ревизий духовных семинарий. Обзорение учебных заведений производилось по всем частям управления: учебной, воспитательной, административной и экономической¹⁵. Об итогах инспектирования ревизор сообщал правящему архиерею, а также составлял подробный письменный отчет и представлял его в личном докладе обер-прокурору, который, ознакомившись с материалами ревизии, вносил необходимые пометки, и уже после этого отчет представлялся Учебному комитету. Отчеты по итогам ревизии на сегодняшний день представляют собой наиболее ценный источник по истории той или иной духовной школы.

На примере первых ревизий можно установить, с какими проблемами встретились в духовно-учебных заведениях при введении нового Устава. В частности, в Воронежской семинарии в 1886 году ревизор И. К. Зинченко обнаружил, что распределение учебных предметов по классам и расписание часов с начала учебного года осуществлялось по требованиям Устава 1884 года. 557 учеников было распределено в 14 классах по нормам Устава. Однако, несмотря на значительное увеличение числа воспитанников, число преподавателей не изменилось¹⁶. Во всех семинариях ревизоры про-

¹³ *Ферапонт (Широков), иером.* Вологодская духовная семинария во второй половине XIX – начале XX века. Вологда, 2022. С. 98.

¹⁴ *Преображенский И. В.* Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. СПб., 1897. С. 161.

¹⁵ *Миропольский С. И.* 25-летие Учебного комитета при Святейшем Синоде // Церковные Ведомости. 1892. № 23. С. 839.

¹⁶ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 17. Л. 35.

водили беседы с правлением и ректорами относительно преподавания дидактики и открытия образцовых школ¹⁷.

В Вологодской семинарии ревизор И. К. Зинченко положительно оценил ход реформы, отметив успешность ее осуществления в семинарии благодаря деятельности ректора протоиерея Петра Лосева¹⁸. В Олонецкой семинарии преобразования начались в 1885 году с установления нового порядка учебных часов. Однако увеличение курса богословских наук привело к проблеме недостатка учебного времени по общеобразовательным предметам и, соответственно, недовольствам преподавателей. При этом недовольства выражали не только наставники, но и ученики семинарии¹⁹.

Практически повсеместно ревизорам в рассматриваемое время приходилось сталкиваться не только с оскудением духа церковности, но революционными движениями в духовных школах. В противостоянии им Устав 1884 года, как уже отмечалось, определил усилить инспекцию в духовно-учебных заведениях с многочисленным составом учащихся. Особое внимание уделялось чтению воспитанниками книг и состоянию библиотек, прежде всего ученических, куда вкрадывались книги сомнительного содержания, а также недопустимые для чтения воспитанниками духовных школ. С подобными проблемами приходилось сталкиваться повсеместно: ревизоры обнаруживали в библиотеках труды Н. Г. Чернышевского, И. С. Тургенева, И. А. Гончарова, Ф. М. Достоевского и других авторов, что свидетельствовало о том, что инспекция не следила за чтением книг и содержанием библиотек, что подразумевалось как Уставом, так и особыми синодальными определениями²⁰.

Таким образом, основная цель реформы духовно-учебных заведений в эпоху Александра III заключалась в «устранении дефектов свободы и выборного начала» в духовных семинариях²¹. Устанавливались надлежащие взаимоотношения между начальствующими лицами и учащимися. В учебной части было отмечено нецелесообразное преобладание общеобразовательных предметов над богословскими, что было причиной «оскудения в воспитанниках духа церковности и охлаждения к духовному званию»²². Устав 1884 года отменил выборное начало и вернул назначение должностных лиц в духовные школы. Правления семинарий вошли в подчинение епархиальных архиереев. Также были сокращены полномочия съездов духовенства и урезан курс общеобразовательных наук, в то время как значительно увеличен курс богословских дисциплин. На основании исследования материалов ревизий можно отметить, что в первые годы после

¹⁷ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 7. Л. 56 об.

¹⁸ См.: *Ферапонт (Широков), иером.* Вклад епископа Петра (Лосева) в развитие духовного образования в Вологодской епархии (по материалам воспоминаний современников) // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1. С. 418–423; ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 1146. Л. 1 об.

¹⁹ *Калинина Е. А.* Духовное образование в Олонецкой губернии в XIX – начале XX века. Петрозаводск, 2019. С. 215.

²⁰ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 6. Л. 36 об.

²¹ *Айвазов И. Г.* Церковные вопросы в царствование императора Александра III-го / Москва: Печ. А.И. Снегиревой, 1914. С. 32.

²² Там же. С. 33.

реформы в семинариях были обнаружены многочисленные недочеты как в учебном, так и в воспитательном процессе, которые устранялись предписаниями ревизоров. В этом можно отметить особую роль ревизоров Учебного комитета в развитии духовного образования и установлении норм Устава духовных семинарий 1884 года.

Источники

1. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884. СПб., 1886.
2. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1885. СПб., 1887.
3. О ревизии действительным статским советником Зинченко духовно-учебных заведений Воронежской епархии // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 17.
4. О ревизии статским советником Миропольским в 1886 году в духовно-учебных заведениях Смоленской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 6.
5. О ревизии статским советником Миропольским в 1886 году духовно-учебных заведений Холмско-Варшавской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 7.
6. По обозрению Вологодской духовной семинарии и духовных училищ // Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 466. Оп. 1. Д. 1146.
7. Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 14 мая 1867 года. СПб., 1867. 84 с.
8. Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. СПб.: В Синодальной типографии, 1888. 202 с.

Литература

1. Айвазов И. Г. Церковные вопросы в царствование императора Александра III-го / Москва: Печ. А.И. Снегиревой, 1914. 83 с.
2. Калинина Е. А. Духовное образование в Олонецкой губернии в XIX – начале XX века. Петрозаводск, 2019. 561 с.
3. Миропольский С. И. 25-летие Учебного комитета при Святейшем Синоде // Церковные Ведомости. 1892. № 23. С. 829–840.
4. Преображенский И. В. Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. СПб., 1897. 236 с.
5. Смолич И. К. История Русской Церкви 1700–1917. Ч. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. 798 с.
6. Состав инспекции в духовных семинариях // Прибавление к Церковным ведомостям. 1912. № 35. С. 13971401.
7. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: ПСТГУ, 2006. 659 с.
8. Феранонт (Широков), иером. Вклад епископа Петра (Лосева) в развитие духовного образования в Вологодской епархии (по материалам воспо-

минаний современников) // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1. С. 418–423.

9. *Ферапонт (Широков), иером.* Вологодская духовная семинария во второй половине XIX – начале XX века. Вологда, 2022. 412 с.

Hieromonk Ferapont (Shirokov)

THE STATUTE OF 1884 FOR THEOLOGICAL SEMINARIES
AND ITS INTRODUCING INTO THEOLOGICAL SCHOOLS
(BASED ON THE MATERIALS OF THE AUDIT REPORTS)

Abstract. In 1884, another reform of the theological education was carried out: the charter for theological seminaries adopted that year made significant changes to the existing theological school's structure. At present, when there exists the researchers' interest in theological education, it seems important to highlight the process of putting into effect the provisions of the new statute for seminaries in the views context of the auditors of the Educational Committee at the Holy Synod, who described in details the state of any particular seminary in their reports. The reports' analysis helps identify both the positive and negative sides of the reform, as well as to highlight the individuals' activities of improving theological education at the transformation period.

Keywords: the Educational Committee, the Reform of Theological Education, the Statute of 1884 for Theological Seminaries, Revisions at Theological Educational Institutions, K. P. Pobedonostsev.

About the Author: Hieromonk Ferapont (Pavel Fyedorovich Shirokov) – PhD in Theology, Vice Rector for Educational Work, Associate Professor at the Department of Church and Historical Disciplines at the Vologda Theological Seminary, Doctoral Student at the General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saint Cyril and Saint Methodius (e-mail: ierom.ferapont@yandex.ru).

диакон Алексей Попов

«НОВАЯ ЖИЗНЬ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ» КАК СИМВОЛ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ РУССКОЙ И МАЛАНКАРСКОЙ ЦЕРКВАМИ В СЕРЕДИНЕ XX СТОЛЕТИЯ

Аннотация. Настоящая статья посвящена малоизвестному изданию – переводу с английского языка на русский книги Маланкарской Церкви «Новая жизнь в Древней Церкви». Экземпляр был обнаружен в Синодальной библиотеке им. Святейшего Патриарха Алексия II с подписью переводчика – профессора Ленинградской духовной академии Н. А. Заболотского. Найденное является символом взаимоотношений между Русской и Маланкарской Церквями. Цель исследования – в контексте истории русского православного присутствия в Индии познакомиться с малоизвестной книгой и продемонстрировать взгляды маланкарцев на самих себя, что важно для экуменического диалога.

Ключевые слова: История Русской Православной Церкви, Маланкарская Церковь, Индия, церковная письменность, экуменический диалог.

Сведения об авторе: диакон Алексей Дмитриевич Попов – выпускник Коломенской духовной семинарии, студент Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, клирик Преображенского храма микрорайона Саввино г. Балашихи (e-mail: popovalexey97@mail.ru).

Введение

Как известно, христианская Церковь в Индии, согласно твердому Преданию, была основана апостолом Фомой. Широко известно, что она впоследствии, в VIII столетии, уклонилась в раскол, затем самобытно существовала, после чего была местом активной миссии Римско-Католической Церкви. Не остались в стороне протестанты, которые основали свои общины в этой стране¹.

Однако православные общины тут появляются лишь в середине XVIII столетия, а первый храм в составе Константинопольского Патриархата тут появляется в 1782 г.² К середине XIX столетия греческая миссия не была успешной³. В то же время местные христиане, не имеющие Евхаристического общения со Вселенским Православием, стали пытаться наладить контакт с Русской Православной Церковью⁴. Известно, что в начале XX столетия

¹ См. Индия // Православная энциклопедия: Т. 22. С. 555-572.

² Сказание о православных приходах в городах английской Индии: Калькутте и Дакке. СПб.: [б.и.], 1855. С. 4–5.

³ Там же. С. 18.

⁴ Попов А. Миссия в Индии как часть истории Русской Православной Церкви XIX–XXI веков // Сборник студенческих научных работ. 2017–2018. Коломенская духовная семинария. Коломна: Лига, 2019. С. 104.

через настоятеля посольского храма в Лондоне протоиерея Евгения Смирнова пытались присоединиться двадцать тысяч индийцев⁵.

Следующий активный этап взаимодействия между русским Православием и индийскими христианами прослеживается между 1930 и 1948 гг., когда в Индии проживал архимандрит Андроник (Елпидинский). Благодаря его миссии Сербская Православная Церковь оказывала поддержку (от Святейшего Патриарха приезжал будущий священноисповедник Досифей, митрополит Загребский)⁶, а Русская Православная Церковь Заграницей открыла Миссию, которая, однако, не финансировалась⁷.

Следующий этап взаимодействия русского Православия с индийскими христианами прослеживается уже после 1960-х гг. Одним из литературных памятников отношений указанного периода может являться книга «Новая жизнь в Древней Церкви», переведенная на русский язык преподавателем Ленинградской духовной академии Н. А. Заболотским⁸. Прежде чем перейти к знакомству с ней, следует кратко рассмотреть взаимоотношения между Русской и Маланкарской Церквями после Второй мировой войны и до распада Советского Союза.

Краткий очерк взаимоотношений между Русской и Маланкарской (Сирийской) Церквями после Второй мировой войны и до распада Советского Союза

Взаимоотношения между Русской Православной Церковью и индийскими христианами после Второй мировой войны и до распада Советского союза имеет свою историю, которая положительно развивалась. Далее обозначим кратко значимые события в указанную эпоху.

В 1956 г. представитель Сирийской Церкви Индии митрополит Бомблеи и Анкамади Филипп Мар Теофил посетил Советский Союз, в ходе визита состоялась встреча и с представителями Русской Православной Церкви⁹. В 1957 г. посол Индии в СССР К. П. Ш. Меном дважды – 25 января¹⁰ и 17 июля¹¹ – приглашал на торжества митрополита Крутицкого и Коломенского Николая. Встреча между

⁵ См.: *Попов А., диак.* «Искренно жаль, что это многообещающее дело ушло от нас»: история заявки на присоединение христиан Индии к Русской Церкви в начале XX столетия на основе дела РГИА // Труды Коломенской духовной семинарии. 2023. №3 (22). С. 106–110.

⁶ *Попов А.* Миссия в Индии как часть истории Русской Православной Церкви XIX–XXI веков. С. 105–106.

⁷ *Топычканов П. В.* Русское Православие и Индия // Православная энциклопедия. Том XXII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 589.

⁸ См.: *Новая жизнь в Древней Церкви* [машинопись] / Пер. с англ. Н. А. Заболотского. Ленинград, 1966. 124 с.

⁹ *Августин (Никитин), архим.* Близкая далекая Индия // ЖМП. 1989. №11. С. 63.

¹⁰ Присутствие представителей Русской Православной Церкви на приемах в честь иностранных гостей // Журнал Московской Патриархии. 1957. №1. С. 16.

¹¹ Присутствие представителей Русской Православной Церкви на приемах в честь иностранных гостей // ЖМП. 1957. №8. С. 10.

представителями Русской и Маланкарской Церквями произошла и 6 декабря 1962 г., когда в Нью-Дели проходила III ассамблея Всемирного Совета Церквей¹².

Проходили не только официальные встречи: в 1962 г. представители Московского Патриархата – архиепископ (впоследствии – митрополит) Ярославский и Ростовский Никодим (Ротов), архиепископ Пермский и Соликамский Сергей и епископ Сергиевский (впоследствии – митрополит) Антоний (Блум) – провели с членами Маланкарской Церкви богословский диалог¹³. С этого момента практически ежегодно как представители Русской Православной Церкви посещали Индию, так и духовенство Маланкарской Ортодоксальной Церкви посещали Советский Союз. Некоторые из индийских христиан обучались в духовных учебных заведениях в России (в основном – в Ленинградской духовной академии).

С 22 января по 2 февраля 1977 года состоялся визит в Индию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена в сопровождении митрополита Тульского и Белевского (впоследствии – Крутицкого и Коломенского) Ювеналия (Пояркова), председателя Отдела внешних церковных сношений, архиепископа Пензенского и Саранского Мелхиседека, секретаря Его Святейшества протоиерея (впоследствии – протопресвитера) Матфея Стаднюка, насельника Троице-Сергиевой Лавры иеромонаха Антония (Кузнецова), протодиакона Владимира Назаркина и сотрудника Отдела внешних церковных сношений М. Л. Воскресенского¹⁴. В «Журнале Московской Патриархии» были опубликованы все слова Его Святейшества, произнесенные в процессе поездки. Стоит отметить, что Патриарх Пимен стал единственным действующим Предстоятелем Русской Церкви, посетившим данное государство.

«Новая жизнь в Древней Церкви»: перевод и его значение

В декабре 1965 г. делегация Русской Православной Церкви посетила так называемую Старую семинарию в Котгайме, когда учебное заведение праздновало 150-летие со дня открытия. В ходе мероприятия представителям Московского Патриархата была передана книга, выпущенная под редакцией преподавателя Котгаймской семинарии отца Мундувелла В. Георга, впоследствии ставшего епископом, «New life in an Old Church» («Новая жизнь в Древней Церкви»). Участие в написании работы принимали индийские христианские авторы: отцы В.С. Самуэлу, М. В. Георгу, К. К. Мэтью, Юханону, К. Дэвиду, П. В. Варгезе и мирянам М. Томмену и Алисе Мани. Издание вышло в свет в 1963 г. на английском языке. Оно представляет собой обзорное описание истории, догматических воззрений, литургических особенностей и положение на момент

¹² Присутствие представителей Русской Православной Церкви на приемах в честь иностранных гостей // ЖМП. 1957. №8. С. 10.

¹³ Скобей Г. Гость из Индии // Журнал Московской Патриархии. 1963. №10. С. 40.

¹⁴ Мелхиседек, архиеп. Исторический визит Святейшего Патриарха Пимена в Индию // ЖМП. 1977. №6. С. 51.

выхода книги Сирийской Церкви Индии¹⁵.

Профессор Николай Анатольевич Заболотский (1924-1999), который являлся сотрудником Отдела внешних церковных сношений и преподавателем истории Древних и Западных Церквей в Ленинградских духовных школах, был в составе делегации Русской Православной Церкви, которая посетила Старую семинарию в декабре 1965 г. Ему принадлежит статья в «Журнале Московской Патриархии», которая названа так же, как и преподнесенная книга – «Новая жизнь в Древней Церкви». Богослов не только рассказывает о поездке, но и пишет об издании, а затем в статье дает краткое его содержание. Из него можно вынести то, что индийские христиане имеют свою пространную и многострадальную историю¹⁶, существуют приходы, монастыри и миссионерские общества¹⁷, готовы к богословскому и экуменическому диалогам, радуют об укреплении духовного образования¹⁸. Церковь имеет четкую иерархию и литургический строй, среди которого выделяется в качестве центра Таинство Евхаристии¹⁹.

Несмотря на присутствующее когда-то еретическое учение, через года Сирийская Церковь Индии к тому времени пришла к истинному исповеданию веры, готовая к диалогу ради объединения с Православной Церковью²⁰. Об этой готовности, которая выражена не только в личном общении, но и через названную книгу, свидетельствует сам профессор Н. А. Заболотский: «Так древняя Церковь Индии, Церковь святого апостола Фомы, прошедшая через огонь еретических споров, через испытания языческого окружения, через искушения католичества и протестантизма, предстает в наши дни полной сил и христианского дерзновения для участия в задаче воссоздания духа и строя древней неразделенной Церкви, восстановления братского единства всех христиан в одном Христе и Господе, в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви»²¹.

Официально на русском языке книга «New life in an Old Church» не выходила ни в Советском союзе, ни в постсоветское время. Однако в Синодальной библиотеке имени Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II г. Москвы хранится машинопись формата А4 перевода данной книги, которая выполнена Николаем Анатольевичем Заболотским, о чем свидетельствует надпись, сделанная на титульном листе. Листы плотно сшиты, труд хранится в твердой обложке с выгравированным названием («Новая жизнь в Древней Церкви») по светло-коричневому фону.

Открывая книгу, на отдельном листе переводчик поместил не только надпись, сделанную на оригинальном издании автором, но и свой краткий комментарий: «Дар делегации Руской Православной Церкви от редактора. Старая семинария. Котгаям. Декабрь 1965 года», «Перевод с английского сделан в Ленинградской духовной

¹⁵ Заболотский Н. Новая жизнь в Древней Церкви // ЖМП. 1967. №2. С. 62.

¹⁶ Там же. С. 62–63.

¹⁷ Там же. С. 63.

¹⁸ Там же. С. 64, 67.

¹⁹ Там же. С. 65–66.

²⁰ Там же. С. 66.

²¹ Там же. С. 67.

академии доцентом Н. А. Заболотским. К XX-летию возобновленной *almae Matris*. Ленинград. 9.X.1966 г.».

В предисловии В. И. Якоб отмечает, что «Новая жизнь в Древней Церкви» является первой в своем роде, так как отражает и историю, и вероучение индийских общин, и деятельность в разных социальных слоях. При этом утверждается, что помещенная информация будет важна не только членам Церкви, но и тем, кто интересуется Ее жизнью, но находится за церковной оградой²².

Книга состоит из трех частей. В первой части - «Что мы собой представляем» - отцы В. С. Самуэл и М. В. Георгий и К. П. В. Варгезе описали историю Сирийской Церкви Индии и представили сводную информацию о Ее современном состоянии (на момент выпуска издания). Интересно, что к этой части Николай Анатольевич Заболотский сделал краткое дополнение, где описал епископат Церкви на 1966 г. Вторая часть - «Во что мы верим», написанная отцами М. В. Георгием и К. К. Матьюа, посвящена догматической стороне Сирийской Церкви Индии (о лицах Святой Троицы, о человеке и спасении, о Воскресении) и литургической области (описываются Таинства Крещения, Миропомазания, Исповеди, Елеосвящения, Венчания, Священства и, особенно, Евхаристии²³). Третья часть - «Что мы делаем», составленная о. Юуханоном и К. Давидом, мирянами Н. А. Йоханнаном и Алисой Мани, посвящена отдельным областям деятельности: семинарии, юношескому и миссионерскому движениям и т.д.

Выводы

Книга «Новая жизнь в Древней Церкви», несмотря на ее выпуск в 1966 г., остается актуальной: этот труд, написанный в лоне Сирийской Церкви Индии, отражает не только историю христианства в Индостане, но и деятельность индийских христиан в XX столетии, и, что важно для межконфессионального диалога, содержит описание догматического богословия и литургической жизни.

Однако настоящий перевод остается неизвестным. Во-первых, в биографии Н. А. Заболотского и в его библиографии никак данная книга не отражена²⁴. Во-вторых, сам труд остается в машинописи в фонде Синодальной библиотеки, он не рассмотрен церковными историками и богословами и не упоминается в исследованиях.

Библиография

1. *Августин (Никитин), архим.* Близкая далекая Индия // ЖМП. 1989. №11. С. 56–60.
2. *Бовкало А. А.* Заболотский Николай Александрович // Православная энци-

²² Новая жизнь в Древней Церкви [машинопись]. С. VII.

²³ Там же. С. 78.

²⁴ *Бовкало А. А.* Заболотский Николай Александрович // Православная энциклопедия. Том XIX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 439–441.

- клопедия. Том XIX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 439–441.
3. *Заболотский Н.* Новая жизнь в Древней Церкви // ЖМП. 1967. №2. С. 62–67.
 4. Индия // Православная энциклопедия: Т. 22. 2014. С. 555 - 591.
 5. *Мелхиседек, архиеп.* Исторический визит Святейшего Патриарха Пимена в Индию // Журнал Московской Патриархии. 1977. №6. С. 51–59.
 6. Новая жизнь в Древней Церкви [машинопись] / пер. с англ. Н. А. Заболотского. Ленинград, 1966. 124 с.
 7. *Попов А.* Миссия в Индии как часть истории Русской Православной Церкви XIX–XXI веков // Сборник студенческих научных работ. 2017–2018. Коломенская духовная семинария. Коломна: Лига, 2019. С.104–109.
 8. *Попов А., диак.* «Искренно жаль, что это многообещающее дело ушло от нас»: история заявки на присоединение христиан Индии к Русской Церкви в начале XX столетия на основе дела РГИА // Труды Коломенской духовной семинарии. 2023. №3 (22). С. 106–110.
 9. Присутствие представителей Русской Православной Церкви на приемах в честь иностранных гостей // ЖМП. 1957. №1. С. 15–16.
 10. Присутствие представителей Русской Православной Церкви на приемах в честь иностранных гостей // ЖМП. 1957. №8. С. 10–11.
 11. Сказание о православных приходах в городах английской Индии: Калькутте и Дакке. СПб.: [б.и.], 1855. 18 с.
 12. *Скобей Г.* Гость из Индии // ЖМП. 1963. №10. С. 40–41.
 13. *Топычканов П. В.* Русское Православие и Индия // Православная энциклопедия. Том XXII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 589.

Deacon Alexy Popov

««NEW LIFE IN THE ANCIENT CHURCH»
AS A SYMBOL OF RELATIONSHIP BETWEEN THE RUSSIAN AND
MALANKARA CHURCHES IN THE MID TWENTIETH CENTURY

Abstract. The article is devoted to a previously unknown publication – “New Life in the Ancient Church”. This is the book of the Malankara Church translated from English into Russian. A copy was discovered in the Synodal Library named after His Holiness Patriarch Alexy II. It has got the signature of the translator, Professor of the Leningrad Theological Academy N.A. Zabolotsky, in it. The discovery may be considered as a symbol of the relationship between the Russian and Malankara Churches. The purpose of the study is to get acquainted with the little-known book in the context of the history of the Russian Orthodox presence in India, and to demonstrate the views of the Malankara people on themselves, which is important for the ecumenical dialogue.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, Malankara Church, India, church writing, ecumenical dialogue.

About the Author: Deacon Alexy Dmitrievich Popov the Kolomna Theological Seminary Graduate, the Theological Department Student

of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, a Cleric of the Transfiguration Church of the Savvino Microdistrict in Balashikha (e-mail: popovalexey97@mail.ru).

УДК 272

диакон Серафим Смирнов

МУЧЕНИК НИКОЛАЙ ВАРЖАНСКИЙ ОБ ОПАСНОСТИ СЕКТАНТСТВА ДЛЯ ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВА: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ

Аннотация. В статье представлен анализ части противосектантского опыта мученика Николая Юрьевича Варжанского, посвященный вопросу опасности сектантства для Православной Церкви, общества и Российского государства в начале XX-го века. Изложены методы ведения сектантской пропаганды, а также причины ее успеха, которые были отмечены мучеником Николаем в его миссионерском наследии. В качестве источников использовались публикации мученика в периодических изданиях. Исследование направлено на изучение и оценку опыта миссионерского дела в периодической печати прошлого для его применения в настоящем.

Ключевые слова: Церковь, Николай Варжанский, миссионерство, секта, периодическая печать, родина, веротерпимость, пропаганда, политика.

Сведения об авторе: диакон Серафим Смирнов – студент II курса магистратуры Коломенской духовной семинарии (e-mail: smirser.17@yandex.ru).

Введение

Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28:19–20). Этот призыв прозвучал из уст Христа ко святым апостолам, а через них ко всем христианам. Именно он определяет главную задачу миссионерского дела — проповедь Божественной истины. Согласно ему, на все времена устанавливается миссия, обращенная не только к тем, кто еще не познал Христа, но и к тем, кто Его уже встретил в своей жизни, однако уклонился от апостольского учения, которое неповрежденно и непрестанно хранится Церковью, и впал в ересь и раскол. Такие отделения от Церкви часто именуются сектами, и в нашей работе данный термин используется в значении ереси или лжеучения, определенном в рамках работы 6 Отдела Предсоборного присутствия (1906 г.)¹ и трудах новомученика Николая Варжанского². Именно к таким отпавшим от истины и относится вторая часть призыва Спасителя, касательно соблюдения всего, что Христос повелел соблюдать Своим ученикам.

Формы миссии были разными и зависели от общественного, культурного, политического и многих других аспектов истории жизни человечества. Это были проповеди на улице, диспуты, послания, апо-

¹ Конь Р. М. Православная миссия среди сект. Часть 1 // Богословский вестник. 2018. № 29. С. 209.

² Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. Почаев, 1910. С. 9.

логии и многое другое. Со временем миссионерская работа перешла и на страницы газет и журналов. Закономерность данного явления была ожидаема, так как со временем эти средства массовой информации стали настоящим орудием в формировании общественного сознания. На их страницах велись настоящие битвы за умы и души людей.

Началом православной церковной периодики в России следует считать первую четверть XIX века³. К началу XX века она развилась и представляла собой значимое для всего общества явление.

На общем поприще церковного просвещения и, в частности, на страницах периодических изданий потрудился и новомученик Николай Юрьевич Варжанский — преподаватель словесности, противосектантский миссионер, проповедник, апологет, организатор «Варнавинского общества трезвости», а также автор более 30 трудов по борьбе с сектантством, некоторые из которых, такие как «Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис» и «Оружие правды», имели колоссальный успех и издавались большими тиражами. Он также являлся делегатом на Поместном Соборе РПЦ 1917–1918 гг., где одновременно исполнял обязанности делопроизводителя соборного Отдела по внешней и внутренней миссии и церковной дисциплине.

Мч. Николай также являлся одним из представителей становления категориального аппарата в современном сектоведении, что было отмечено современным сектоведом Романом Михайловичем Конем в его «Введении в сектоведение»⁴. Противосектантский катехизис мученика можно считать одной из серьёзнейших попыток доступно объяснить простому церковному обывателю ложность учений тех или иных еретических объединений, изложенных в системном порядке. Вместе с этим в его противосектантской деятельности им использовался весьма простой метод – он доказывал ложность сектантских заблуждений через изучение Священного Писания и истории Церкви, что, по его мнению, было исчерпывающим⁵.

С 1910 года он был утверждён в должности епархиального противосектантского миссионера-проповедника Московской епархии⁶. На этой должности им и были понесены основные труды на благо Церкви Христовой. 31 мая 1918 года Николай Юрьевич зашел на квартиру протоиерея Иоанна Восторгова, где тогда шел обыск, он был арестован со всеми присутствовавшими и помещен под стражу. В последствии ему были предъявлены обвинения в контрреволюционной пропаганде. В вину ему ставилось издание листовки «Сказание о чудотворном образе святого Угодника Божия святителя Николая Чудотворца», где он описывал чудо, случившееся в Москве весной 1918 года: красное полотно с лозунгом «Да здравствует первомайский

³ Тихон (Емельянов), архиеп. Средства массовой информации РПЦ на пороге третьего тысячелетия. Конгресс православной прессы 2000 года. URL: <https://pravoslavie.ru/sobytia/cpp/smirpc.htm> (дата обращения: 18.04.2024).

⁴ Конь Р. М. Введение в сектоведение Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2008. С. 273–274.

⁵ Варжанский Н. Доброе исповедание. С. 11.

⁶ Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1910. № 24. С. 263.

интернациональный праздник!», повешенное поверх образа святого Николая на Никольских воротах Кремля, в ночь со Страстного вторника на Страстную среду 1918 года само собой прорвалось. На предъявленные обвинения Николай Юрьевич ответил, что «издавая листовку, я преследовал цели осведомительного характера и поддержанию религиозных чувств в народе»⁷. Все обращения по его освобождению были отвергнуты. 3 декабря 1918 года Президиум коллегии отдела по борьбе с контрреволюцией приговорил Николая Юрьевича Варжанского к расстрелу⁸.

Деятельность мученика по защите православной веры была весьма многогранна и имела множество направлений, однако ее центром всегда оставалась именно борьба с сектантством. И именно в периодической печати и была начата его противосектантская деятельность. Он издавался на страницах журнала «Миссионерское обозрение», газет «Церковность» и «Вече», а также в различных приложениях, миссионерских и апологетических листках.

Причины, содействующие развитию сектантства

«Думаю, ни одна натура не пленяется так апломбом, как славянская»⁹, — таким образом отозвался Николай Юрьевич на ту особенность русского народа, на то, как он реагирует на те или иные громкие имена или титулы совершенно незнакомых ему людей. «Стоит назваться посильнее да потуманнее, — легко примут за “генерала” и будут лебезить»¹⁰. Простота славянской души настолько велика, что ей хватает просто одних слов, чтобы уже поверить человеку. Именно в этой простоте и усматривает Николай Юрьевич одну из самых больших опасностей для нашей Православной Церкви в деле противостояния сектантам. Эта простота не позволяет нашему народу вовремя разглядеть всю ложь и гибельность сект. Последние же в свою очередь с этой особенностью очень хорошо знакомы, а потому, как тогда, так и сейчас активно ее используют в деле продвижения своего лжеучения.

Создание громкого, необычного и привлекательного имени или названия как неотъемлемая задача сектантской пропаганды, с одной стороны, очень проста и заключается в максимальном привлечении народа в любом звании и чине к своему вероучению. Однако, с другой стороны, ее главной целью является привлечение к себе в первую очередь таких людей, которые как «образованные исповедники, лица служебные, лица, могущие оказывать широкое влияние на народ, имеют возможность давить Православие *властно* и сеять плевелы полной горстью»¹¹. Понимая невыгодность своего положения в народе и в государстве в целом, сектанты, по мысли автора, стремятся изначально создать благоприятную почву в высших слоях общества для дальнейшего проецирования с их помощью своего

⁷ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-48566. Т. 10. Л. 16.

⁸ Там же. Л. 2.

⁹ Варжанский Н. В. Д. Мотт и цели врагов России. С. 2.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же С. 3.

лжеучения на правительство и основную массу народа. «Высшее» русское общество намного податливее сектантскому свободомыслию, так как больше полагается на свою образованность и просвещенность, а потому намного легче покупается на разные громкие, а вместе с этим “умные” названия: «...слушатели видят американскую мудрость и удобоприемлемое христианство, применимое к данным современности. У всех одно на уме: нельзя же обойти вниманием: ведь, как ни как — “генеральный всемирный секретарь”»¹². Распространение же этих громких названий ведется, по замечанию Н. Ю. Варжанского, так: «В салонах толки, в газетах восхваления...»¹³.

Также весьма большую проблему Николай Юрьевич видит в том, что «с этой религиозной болезнью (то есть сектантством) мы уже сжились, ее уже не искоренишь окончательно»¹⁴. Наш благочестивый народ не только сжился с сектантами, но и местами похваливает их за добропорядочность, о которой знает «по ходовым либеральным (красным) газетам»¹⁵ или в лучшем случае со слов сектанта-самохвала.

Общая же картина сектантской проповеди им видится весьма ясно: «Правительство расшаркивается перед “волками в овечьей шкуре”, разрешая пропаганду до разрешения ее; общество подобострастно преклоняется перед титулом; религиозное невежество утучняет почву сектантского сеяния, и все вместе создает новые и новые язвы, гноящая несчастную нашу православную родину»¹⁶.

Опасность сектантства для Церкви

Целью привлечения сектантами к себе людей является, как нами было показано ранее, именно уничтожение православия. Николай Юрьевич в своей статье «Чего хотят сектанты»¹⁷ приводит прямые на то указания самих сектантов из № 49 журнала «Баптист»: уничтожение поповства и обрядности; отвержение «всякого посредства церковного механизма», под которым они понимают священство, таинства, епитимии; непризнание возрождения человека крещением и отпущение грехов священником; отвержение почитания святых и молитвы за усопших. «Доколе на земле существует учение о сообщении благодати через человеческое посредничество... дотоле наша миссия остается невыполненной»¹⁸, — приводит рассуждения сектантов мученик Николай. К чему это привело само сектантство? «Сектант вытравил в себе способность восприятия Божией благодати, он не разумеет необходимости Святых Таинств Причащения Тела и Крови Христовой, елеосвящения, покаяния и др. У сектанта умерла любовь к Церкви Небесной, посему он отвергает Божию Матерь, святых Ангелов

¹² Варжанский Н. В. Д. Мотт и цели врагов России // Вече. 1909. № 27. 10 мрт. С. 2.

¹³ Там же.

¹⁴ Варжанский Н. В. “Полезная секта” // Церковность. 1913. № 119. 29 сен. С. 4.

¹⁵ Варжанский Н. В. Сектантская доброкачественность // Церковность. 1913. № 99. 3 июнь. С. 2.

¹⁶ Там же. С. 3.

¹⁷ Варжанский Н. В. Чего хотят сектанты // Церковность. 1912. № 3. 8 янв. С. 2–3.

¹⁸ Там же С. 2.

и Угодников»¹⁹, — отвечает Н. Ю. Варжанский. Все это приводит их к глумлению над православием и кощунству над святынями. Именно к этому и призывает сектантство: уподоблению им, и не в благочестии или нравственности, а в глумлении над Церковью Христовой и противостоянии ей до полного ее уничтожения.

Свидетельством же того, что именно на это (как была, так и остается) направлена проповедь сектантов, является статья мученика «Сектанты ожили», где он приводит речь председателя конгресса всемирного съезда баптистов 1913 года Джона Клиффорда, которая была издана в № 5 газеты «Слово истины». Мысли Клиффорда были направлены на представление православной веры как хранящейся в народе по принципу закона и традиции. Православие видится им не как руководящая идея, «но как история, не как источник нравственного вдохновения, не как спасение, не как жизнь, но просто как обрядовое служение»²⁰. Вместе с этим он усматривает, что «...некоторые признаки указывают на то, что многовековой сок кончился. И созревающее дыхание действительного религиозного пробуждения проходит через страну»²¹. И в свете данного явления Клиффорд видит главнейшую задачу для сектантов: «На нас лежит обязанность воспользоваться этим единственным моментом для Бога и бессмертных душ и идти вперед с нашим свидетельством о Христе, убеждая примириться с Богом и установить Царство Божие в общественной и политической жизни»²².

На подобные заявления Николай Юрьевич замечает, что все те же сектанты также имеют собственные обряды, а до сектантского прихода на нашу землю в народе как раз-таки и процветала нравственность. Цель же сектантов «установить Царство Божие в общественной и политической жизни» явно противоречит словам Христа о том, что *Царство Мое не от мира сего* (Ин. 18: 36); и еще более вступают в конфликт с заповедью Спасителя: *Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его* (Мф. 6: 33), сказанной в контексте того, что не следует всего себя отдавать заботе о жизни в этом мире, так как Сам Бог Отец знает нужды человеческие, а потому если будем искать путь вернуться к Нему, то все необходимое здесь, на земле, Им нам *приложится* (Мф. 6: 33). Следовательно, попытка сектантов построить Царство Божие вокруг себя, здесь (на земле) и сейчас не просто заведомо обречена на провал, но и прямо может принести вред человечеству.

Некоторые методы ведения сектантской пропаганды

После принятия в 1905 году закона о веротерпимости в Российской империи сектанты обрели возможность свободно проповедовать. Вскоре им удалось получить разрешение порайонно проводить свои съезды, а после — и всероссийские. «Это величайшее преимущество, какого не имеет даже православие, вот уже двести лет лишенное

¹⁹ Варжанский Н. В. «Полезная секта». С. 4.

²⁰ Варжанский Н. В. Сектанты ожили // Церковность. 1913. № 121. 6 окт. С. 2.

²¹ Там же.

²² Там же.

соборов»²³, — отмечает Николай Юрьевич. Предназначение этих соборов, по замечанию миссионера, официально должно быть направлено на решение вопросов о благоустройстве сектантских общин, однако «на самом деле все сектанты на съездах главнейше занимались обсуждением, как лучше пропагандировать сектантство и уничтожить православие»²⁴. После вскрытия подобных фактов власти стали сокращать порайонные съезды, а потому сектанты для продолжения своей пропаганды стали делить их на официальную часть, посвященную финансовым вопросам общин, и на неофициальную, состоящую из пропаганды. После вскрытия и этого явления сектанты приняли решение о проведении после съездов двухнедельных назидательных собраний для верующих²⁵. Целью этих собраний все так же оставалась пропаганда, направленная на разрушение Церкви.

Но проповедь, направленная на глумление над первенствующей верой в государстве, сектантам никто официально не разрешал, а потому, замечает Николай Юрьевич, «когда зовут к ответу, сектанты говорят, что занимаются проповедью нравственности»²⁶. Именно к этому красивому имени, о котором нами было сказано ранее, по наблюдению Варжанского, и прибегают сектанты для продолжения своего дела. Однако под этим мнимым предлогом они насаждают нечто совершенно другое. В своей статье «Наша задача» миссионер дает краткое описание того, как «сектанты, несмотря на свое внешнее святошество, обнаружили ужасы разврата, кровосмешательства, изнасилования детей, самых хитрых убийств»²⁷.

Также одним из видов законной проповеди или же красивого имени для нее, к которым прибегали сектанты, является насаждение мнимой трезвости в народе. Одна из таких «проповедей» была описана мучеником в статье «Поддельные трезвенники», где он показал деятельность секты «братцев», члены которой под видом благого дела трезвости «требовали свободы слова и проповеди для себя и негодовали, что им Церковь не благословляет под видом православия проповедовать свое сектантство»²⁸. Но подобные требования все также прикрывали их единственную цель — противостояние Православной Церкви: «... если эти наглые сектанты прикинутся проповедниками трезвости — пусть они и вид имеют сектантский, и подделывают фальшивое богослужение, пусть глумятся на Церковь Христовой, Православной — им все можно»²⁹. Подобная же трезвость приводила лишь к одному — подмене телесной трезвости на духовное пьянство, выраженное в самохвальстве и порицании всего окружающего мира, неизменно доходившие до все тех же нападок на Церковь и веру православную.

Из статей мученика Н. Варжанского можно увидеть, что общая схема проповеди сектантов сводится не к насаждению веры Христовой, не к воспитанию нравственности или трезвости в народе,

²³ *Варжанский Н. В.* Врут, не то поют // Церковность. 1912. № 32. 12 фев. С. 1.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ *Варжанский Н. В.* Сектантская ложь // Церковность. 1913. № 131. 6 дек. С. 4.

²⁷ *Варжанский Н. В.* Наша задача // Церковность. 1913. № 70. 1 янв. С. 2.

²⁸ *Варжанский Н. В.* Поддельные трезвенники // Церковность. 1913. № 100. 9 июн. С. 5.

²⁹ *Варжанский Н. В.* С кем лучше? // Церковность. 1913. № 114. 29 авг. С. 3.

не к тому, чтобы «им позволили верить, как им хочется»³⁰. Нет. «Сектантам хочется, главным образом, Церковь Святую и веру Божию уничтожить»³¹, — вот как видит их цель мученик. Сектанты лишлись благодати, а потому стремятся лишить ее и других. «Они не свое отвергают, а чужое»³², — говорит Николай Юрьевич, показывая, что сектанты призывают отречься от всего, что связано с Церковью, не для того, чтобы самим не иметь, а для того, чтобы других лишить.

Будучи лишены благодати Божьей, сектанты сами себя лишили возможности быть едиными во Христе. Из статей мученика «Сектантские свойства», «Наша задача» и некоторых других мы узнаем, что сектанты имеют между собой множество противоречий, которые часто выливаются в насмешки и откровенные издевательства друг над другом. Также, по словам миссионера, это приводит к появлению все новых сект. Однако, как подчеркивает Н. Варжанский, при всем этом «они дружны только в нападении и разрушении православия»³³.

В связи со всем этим Николай Юрьевич призывает православных христиан «предохранить себя от этой опасности»³⁴ влияния сект. А лучшее средство противодействия сектантству он видит в изучении веры Христовой в православной традиции, справедливо замечая, что «Евангелие дешевле всех книг. В пособие для изучения не трудно найти православный противосектантский катехизис, или другое какое миссионерское пособие и самому поучиться истине Божьей и деток своих приготовить к твердому стоянию за Христову веру»³⁵.

Опасность сектантства для общества и государства

Однако опасность сектантства видится мучеником Николаем не только для Церкви, но и для общества и государства в целом. Так, возвращаясь к теме громких сектантских названий, им было отмечено, что «правительство преисполняется полной признательностью и раскрывает широко двери, общество... готово предложить Думе чествовать гостя обедом и адресом»³⁶. То есть попустительство сектантской проповеди всецело поддерживалось некоторыми представителями власти. Эта тема им поднималась в статьях до принятия в 1913 году циркуляра о сектантах, согласно которому объявлялось о «строгом наблюдении за сектантством, которое теперь признается не только Церковью, но и гражданской властью вредным делом»³⁷. До этого момента сектанты проводили открытые собрания в присутствии полиции, на которых глумились над православием, а при попытках защиты Церкви требовали от правоохранителей «составлять над миссионерами... и ревностными православными протоколы»³⁸,

³⁰ Варжанский Н. В. Чего хотят сектанты. С. 2.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Варжанский Н. В. Наша задача. С. 2.

³⁴ Варжанский Н. В. «Полезная секта». С. 4.

³⁵ Там же.

³⁶ Варжанский Н. В. Д. Мотт и цели врагов России. С. 2.

³⁷ Варжанский Н. В. Мудрыя распоряжения // Церковность. 1912. № 3. 22 июля. С. 2.

³⁸ Там же.

за которыми следовали штрафы и аресты.

Новомученик приводит имена представителей власти, которые попускали сектантскую проповедь. Ими являлись «социалисты, кадеты, называющие себя партией народной свободы, прогрессисты и октябристы»³⁹. Их поддержку сектантства Н. Варжанский видит в активном продвижении в политике Российской империи так называемой идеи «свободы свести». Прекрасно понимая, что это лишь красивый предлог для социалистической пропаганды, Николай Юрьевич справедливо спрашивает: «Разве совесть может быть не свободной?» За этими красивыми словами им прекрасно виделось подлинное стремление партий: «...им хочется добиться в России свободы вероисповеданий, то есть полного права всех сект распространять свои лжеучения и обманывать православных всеми возможными способами»⁴⁰. Также им отмечается тот факт, который мы уже упоминали, что именно по красным или же социалистическим газетам православные знают сектантов как самых добропорядочных верующих.

Также одним из немаловажных аспектов сектантской проповеди, отмеченных Н. Ю. Варжанским, является тот факт, что она спонсируется из-за границы: «Кому интересна гибель православия, те, конечно, денег на рекламу и найм помещений не пожалели»⁴¹. Так, им упоминается спонсирование в миллионы рублей развивающегося в России штундизма под предводительством немца Карла Бонекемпфера, а также евангелистского движения, возглавляемого Джоном Моттом.

В этом последнем явлении Николай Юрьевич также усматривает действия и политических врагов нашего отечества. Причиной провала первой русской революции 1905–1906 гг. Н. Ю. Варжанский считал тот факт, «что единый русский народ имел православную душу и по совести любил царя и, когда увидел поругание православия и царя, внутренним чутьем постиг свою погибель»⁴². Поэтому, по мысли новомученика, враги избрали новую стратегию уничтожения нашей страны: «Сначала хотят уничтожить православие, убить духовное единство Руси, а потом все пойдет, как по маслу»⁴³. Это внутреннее разрушение должно будет заставить русский народ разойтись по десяткам сект, которые «разделят единое неделимое царство Русское на враждебные группы, которые будут резать друг друга»⁴⁴. Поэтому в своем обращении мученик говорил: «Пусть же правительство и общество поймет, что сектантство есть уничтожение всякой веры, разведение анархизма, дело, хитро придуманное и поддерживаемое врагами нашей родины и Церкви»⁴⁵.

Исходя из вышеперечисленных аргументов Н. Варжанского, можно увидеть, что дело сектантской проповеди вредит не только Православной Церкви, но и всему Российскому государству. Внутреннее наполнение сектантской проповеди направлено на уничтожение веры

³⁹ Варжанский Н. В. Свобода совести / Церковность. 1912. № 48. 14 сен. С. 3.

⁴⁰ Там же. С. 2.

⁴¹ Варжанский Н. В. Д. Мотт и цели врагов России. С. 2.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Варжанский Н. В. Сектантская доброкачественность. С. 2.

⁴⁵ Варжанский Н. В. Сектантская свойства // Церковность. 1913. № 96. 23 мая. С. 2.

Христовой, а вместе с ней и единства православного русского народа, чего добиваются уже внешние враги нашего отечества, обильно вкладывающиеся в это дело. Внутри же государства и правящих его элит также имеются группы людей, желающие воспользоваться данным разделением для продвижения своих собственных политических взглядов, а потому также помогающих сектантам в деле их проповеди через восхваление последних в своих медиаресурсах.

Заключение

Из проведенного нами анализа части противосектантского опыта Николая Юрьевича Варжанского можно сделать вывод, что в его время сектантская проповедь имела весьма большую и всестороннюю опасность.

Миссионер в своих статьях призывал в первую очередь верующих не прельщаться на уловки сектантов, всячески предохраняться от их учения и вести борьбу с ними. При этом, прекрасно осознавая, что среди людей есть умы, считающие, что «беспощадно критическое отношение ко всякому живому проявлению свободной мысли не современно»⁴⁶, он справедливо говорит: «А беспощадно критическое, да еще крайне-отрицательное отношение к православию, спросим мы, — современно?»⁴⁷. Вместе с этим он делает вывод, что «не страшно сектантство своей ложью, своим внутренним раздором и бессодержательностью, а страшна наша запуганность, наше безразличие, наша греховность»⁴⁸, «высказывая поборки, примирение и одобрение, мы не веротерпимость высказываем, а религиозное безразличие»⁴⁹.

Мученик Николай обращался к Богу с просьбой «воодушевить ревность православных, показать им величие веры Божией, обнаружить гнилость сектантства и поднять верных Божиих на борьбу против сектантства, безверия и прочих козней дьявольских»⁵⁰.

Прекрасно осознавая прямую связь между сектантским делом и действиями противников нашей отчизны, он не раз обращался к власти с призывом пресечь эту деятельность или ввести строгий надзор за ней. Вместе с этим в его словах звучит страшное пророчество для нашей родины: «Горько восплачет русское правительство, когда разольется сектантство по всей Руси великой силой, но поздно тогда будет. Гораздо легче развратить народ, чем воспитать его»⁵¹. Революция 1917 года стала тому подтверждением.

⁴⁶ Варжанский Н. В. Веротерпимость ли это? // Миссионерское обозрение. №1. СПб. 1908. С. 10.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Варжанский Н. В. Наша задача. С. 2.

⁴⁹ Варжанский Н. В. Веротерпимость ли это? С. 11.

⁵⁰ Варжанский Н. В. Наша задача. С. 2.

⁵¹ Варжанский Н. В. Сектантская доброкачественность. С. 2.

Библиография

1. Варжанский Н. В. Веротерпимость ли это? // Миссионерское обозрение. 1908. № 1. С. 3–11.
2. Варжанский Н. В. Врут, не то поют // Церковность. 1912. № 32. 12 фев. С. 2–3.
3. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. Почаев, 1910.
4. Варжанский Н. В. Д. Мотт и цели врагов России // Вече. 1909. № 27. 10 мрт. С. 2–3.
5. Варжанский Н. В. Мудрыя распоряжения // Церковность. 1912. № 35. 22 июл. С. 2.
6. Варжанский Н. В. Наша задача // Церковность. 1913. № 70. 1 янв. С. 1–2.
7. Варжанский Н. В. Поддельные трезвенники // Церковность. 1913. № 100. 9 июн. С. 4–6.
8. Варжанский Н. В. «Полезная секта» // Церковность. 1913. № 119. 29 сен. С. 3–4.
9. Варжанский Н. В. С кем лучше? // Церковность. 1913. № 114. 29 авг. С. 3.
10. Варжанский Н. В. «Свобода совести» // Церковность. 1912. № 48. 14 сен. С. 2–3.
11. Варжанский Н. В. Сектантская доброкачественность // Церковность. 1913. № 99. 3 июнь. С. 2.
12. Варжанский Н. В. Сектантская свойства // Церковность. 1913. № 96. 23 мая. С. 2.
13. Варжанский Н. В. Сектанты ожили // Церковность. 1913. № 121. 6 окт. С. 2.
14. Варжанский Н. В. Сектантская ложь // Церковность. 1913. № 131. 6 дек. С. 3–4.
15. Варжанский Н. В. Чего хотят сектанты // Церковность. 1912. №8. 8 янв. С. 1–2.
16. Конь Р. М. Введение в сектоведение Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2008. 496 с.
17. Конь Р. М. Православная миссия среди сект. Часть 1 // Богословский вестник. 2018. № 29. С. 202–230.
18. Тихон (Емельянов), архиеп. Средства массовой информации РПЦ на пороге третьего тысячелетия. Конгресс православной прессы 2000 года. URL: <https://pravoslavie.ru/sobytia/cpp/smirpc.htm> (дата обращения: 18.04.2024).
19. ЦА ФСБ РФ. Д. Р–48566. Т. 10. Л. 16.
20. Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1910. № 24.

Deacon Serafim Smirnov

MARTYR NICHOLAS VARZHANSKY ON THE DANGER OF SECTARIANISM FOR THE CHURCH AND SOCIETY: SOME ASPECTS

Annotation. This article presents an analysis of part of the anti-sectarian experience of the martyr Nikolai Yuryevich Varzhansky, devoted

to the danger of sectarianism for the Orthodox Church, society and the Russian state at the beginning of the 20th century. It sets out the methods of conducting sectarian propaganda, as well as the reasons for its success, which were noted by the martyr Nicholas in his missionary legacy. The martyr's publications in periodicals were used as sources. This research is aimed at studying and evaluating the experience of missionary work in the periodicals of the past for its application in the present.

Keywords: Church, Nikolai Varzhansky, Martyr, Missionary Work, Sectarianism, Sect, Heresy, Periodical Press, Homeland, Religious Tolerance, Propaganda, Politics.

About the Author: Deacon Serafim Smirnov – 2nd Year Postgraduate Student of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: smirser.17@yandex.ru).

УДК 272.5

иерей Вячеслав Куприенко

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ ПРОВЕДЕНИЯ
АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ НА КУБАНИ
В 1920–1930-Е ГГ.

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты теории и практики в проведении антирелигиозной политики на Кубани в 1920–1930-х гг. Автор проводит анализ теоретических воззрений идеологов марксизма и ленинизма на антирелигиозную пропаганду и их практическое применение на территории современных Краснодарского края и Республики Адыгея.

Ключевые слова: антирелигиозная пропаганда, атеизм, Кубань, комсомол, гонения.

Сведения об авторе: священник Вячеслав Константинович Куприенко – студент II курса магистратуры Коломенской духовной семинарии, заместитель заведующего Церковно-историческим кабинетом Екатеринодарской духовной семинарии (e-mail: slavakuprienko@yandex.ru).

Аргументированность и отсылка к идеологам марксизма является неотъемлемой частью любого направления советской агитации, в том числе и антирелигиозной. В основе агитации и пропаганды против религии Советская власть ставила в основу труды Карла Маркса, Фридриха Энгельса, Владимира Ленина, Иосифа Сталина, а позже к ним присоединился и Емельян Ярославский, которого, по воспоминаниям Никиты Хрущева, называли «советским попом»¹.

В понимании марксизма и ленинизма религия неразрывно связана с социально-экономической сферой. Владимир Ленин писал: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие»². А для успешной борьбы с религией ее необходимо было полностью вывести из жизни общества.

В тезисах агитации на тему «Религия и коммунизм» пишется: «Религия являлась прежде и продолжает быть до сих пор одним из могущественных орудий в руках угнетателя в деле поддержания неравенства, эксплуатации рабской покорности трудящихся и в борьбе трудящихся с угнетателями за свои человеческие права»³.

¹ Хрущев Н. С. Воспоминания (книга 1) // URL: <http://lib.ru/MEMUARY/HRUSHEW/wospominaniya1.txt> (дата обращения: 02.11.2023).

² Ленин В. И. Социализм и религия // URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC_%D0%B8_%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3_%D0%B8%D1%8F_\(%D0%9B%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC_%D0%B8_%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3_%D0%B8%D1%8F_(%D0%9B%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD)) (дата обращения: 02.11.2023).

³ Центр документации новейшей истории Краснодарского края (далее – ЦДНИКК).

Особое место в антирелигиозной пропаганде занимала религиозность или атеизм членов партии. Так, членом РКП(б) не мог быть священнослужитель любого культа, а «члены партии, занимающие ответственные посты, ведущие активную, советскую или партийную работу, за нарушение партийной программы в области религиозной, за связь с тем или иным религиозным культом, должны быть исключены из партии»⁴. А Иосиф Сталин подчеркивал, что некоторые партийцы мешают проведению антирелигиозной пропаганды, и «если таких членов партии исключают, так это очень хорошо, ибо таким “коммунистам” не место в рядах нашей партии»⁵.

Стоит отметить, что Советские законы никогда не ограничивали свободу вероисповедания, считая религию частным делом. Конституции РСФСР 1918⁶ и 1925⁷ гг. признавали свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды, лишь только в 1929 г. были приняты поправки в Конституцию, где право религиозной пропаганды было заменено на право религиозного исповедания. В антирелигиозной пропаганде никаких изменений предписано не было. Однако Конституция 1918 г. лишает духовенство и монахов избирательных прав.

Считая религиозность личным делом каждого, государство загоняет верующих в тесные рамки. В 1919 г. начинают вскрывать мощи, в 1922 г. изымаются Церковные ценности, в 1923 г. запрещается набатный звон.

Одной из черт антирелигиозной пропаганды был Обновленческий раскол 1922 г. Власть пыталась уничтожить Церковь путем ее внутреннего разделения. Лев Троцкий предлагал Политбюро «повалить контрреволюционную часть церковников, в руках коих фактическое управление Церковью»⁸ с помощью «сменовеховского» духовенства, настроенного на контакт с властью. В то же самое время «сменовеховское» духовенство виделось для большевиков будущими врагами. Используя обновленцев в своих целях, власти никогда не ставили их в ранг своих партнеров или помощников. На заседании пленума Кубано-Черноморского областного комитета РКП(б) от 21 апреля 1922 г. было принято провести агитационную кампанию во время изъятия церковных ценностей с тем умыслом, чтобы расслоить духовенство на лояльное и нелояльное, «не затушевывая нашей

Ф.2815. Оп.1. Д.317. Л.105.

⁴ ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 204. Св. 5. Л. 4–5.

⁵ Сталин И.В. Беседа с первой американской рабочей делегацией // URL: <http://www.hrono.info/libris/stalin/10-2.php> (дата обращения: 04.11.2023).

⁶ Конституция (Основной Закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики. Принята V Всероссийским съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 года // URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm> (дата обращения: 04.11.2023).

⁷ Конституция (Основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (утверждена постановлением XII Всероссийского Съезда Советов от 11 мая 1925 г.) // URL: https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1925/red_1925/5508613/?ysclid=lpbg3j59k1297404783 (дата обращения: 04.11.2023).

⁸ Записка Л. Д. Троцкого в Политбюро ЦК РКП(б) о политике по отношению к церкви. 30 марта 1922 г. // URL: <https://istmat.org/node/27263?ysclid=lpj7ub2flv357450751> (дата обращения: 04.11.2023).

общепринципиальной линии по вопросу о религии»⁹.

В условиях кульминации НЭПа в 1924–1927 гг. религиозная политика Советского государства была неустойчивой. Либерализация политического курса партии привела к уменьшению гонений и репрессий против священнослужителей. Замечалось уменьшение закрытия храмов. А с другой стороны Советская власть не отказывалась от попытки дискредитации Церкви в глазах населения. Антирелигиозная работа должна была полностью уйти с улиц в кружки и клубы. Еще в 1923 г. Емельян Ярославский осуждал фанатичные действия коммунистов, направленные на оскорбление чувств верующего населения. Он писал: «Кое-где на местах наши товарищи поступают по пословице «Заставь дурака богу молиться, он и лоб прошибет», об этом свидетельствуют никчемные, грубейшие выходки неумелых товарищей, которые воображают, что с религиозными предрассудками можно разделаться тем скорее, чем грубее будешь на них нападать»¹⁰.

Власть продолжала делать попытки закрытия храмов, используя для этого самые разные причины и предлоги. Так, 9 октября 1924 г. президиум Кубанского окружного исполкома принял решение о закрытии Воскресенского храма при окружной больнице г. Краснодара в связи с тем, что:

1. Согласно декрету об отделении церкви от государства, храм не может находиться при Советском учреждении.
2. Нахождение церкви в непосредственной близости с психиатрической больницей (колокольный звон) нарушает покой больных.
3. Со стороны верующих, владеющих этой церковью, замечена растрата вверенного им имущества.
4. Больница испытывает острую нужду в помещениях.

Также государством использовались и другие варианты притеснения Церкви. 24 августа 1925 г. представители Кубано-Черноморской епархии ходатайствовали перед председателем Кубокрисполкома о расходе по уборке «квадрата», где находился Александро-Невский собор. Многие городские учреждения приносили больше мусора, чем собор, но за уборку должен был платить собор. Также возник и вопрос по расчетам электроэнергии. Собор был поставлен в одну категорию с барами и ресторанами и, согласно тарифам, должен был платить 1 руб. 20 коп. за киловатт (квартиры же оплачивали электроэнергию по тарифу 65 коп. за киловатт). Такая же тактика использовалась и в случае Екатерининского кафедрального собора.

Конец 1920-х гг. ознаменован изменением религиозной политики Советского государства. Борьба с религией принимает всеобъемлющий характер. Реализовывалась политика хладнокровно, с расчетом. «Классовая борьба» стала основным двигателем в этой политике. В 1929 г. принимаются постановления «О религиозных объединениях» и «О признаках кулацких хозяйств, в которых должен применяться Кодекс законов о труде», которые в своей сути направлены против религии. Согласно статьям 46–52 постановления «О религиозных объединениях», храм мог быть закрыт из-за ветхости или аварийности. Так, 28 октября 1929 г. пленум Краснодарского

⁹ ЦДНИКК. Ф. 1 оц. Оп. 1 оц. Д. 209 оц. Св. 7. Л. 7–8.

¹⁰ Ярославский Е. М. О религии. Государственное издательство политической литературы. Москва, 1958. С. 33.

горсовета принял решение изъять Александро-Невский войсковой собор из ведения религиозной общины и передать его советским организациям. Общину храма обвиняли в ненадлежащем хозяйственном уходе за зданием. Председатель церковного совета собора протоиерей М. Воскресенский пытался защитить собор, но безуспешно. На следующий день собор был закрыт. В 1932 г. решением властей собор был разрушен. Причины сноса – здание занимает много нецелесообразного места; нуждается в ремонте, средств на который нет.

Вторая половина 20-х гг. XX в. характеризуется попыткой СССР выйти из международной изоляции и установить дипломатические контакты с другими странами. 8 февраля 1930 г. Папа Римский Пий XI в письме кардиналу Помпили осудил гонения на христиан в Советском Союзе¹¹. Большевики восприняли это как клевету и 15 февраля записали интервью Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Сергия (Страгородского). В интервью митрополит Сергий заявляет об отсутствии гонений на верующих со стороны властей. Историки Игорь Курляндский¹² и Александр Кострюков¹³ считают интервью подложным. Из-за выхода СССР на международную арену мы больше не можем видеть прямых высказываний первых лиц страны, направленных против религии. Поэтому правительство принимает противцерковные законы для физического устранения духовенства и верующих. В день выхода «интервью» митрополита Сергия правительство принимает постановление «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», которое усиливает контроль над руководителями религиозных организаций. С этого времени притеснение духовенства усиливается, многие обвиняются в антисоветской агитации и участии в контрреволюционной деятельности.

24 января 1933 г. в Краснодаре был арестован архиепископ Краснодарский и Кубанский Феофил (Богоявленский) вместе с причтами Георгиевского и Троицкого храмов г. Краснодара. Владыка обвинялся в антисоветской деятельности, а также тайных рукоположениях монахов Драндского монастыря (Абхазия), которые были настроены против Советской власти. Постановлением «тройки» при ПП ОГПУ СКК и ДССР от 8 апреля 1933 г. архиепископ был расстрелян вместе другими обвиняемыми по этому делу. Всего приговорено к расстрелу 19 человек¹⁴.

В июне 1937 г. был арестован архиепископ Софроний (Арефьев), а

¹¹ Федотов Г. П. Над гробом Пия XI // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/nad-grobom-pija-11/ (дата обращения: 05.11.2023).

¹² Курляндский И. А. Как Сталин, Ярославский и Молотов в 1930 году написали «интервью» митрополита Сергия // URL: <https://www.pravmir.ru/kak-stalin-yaroslavskij-i-molotov-v-1930-godu-napisali-intervyu-mitropolita-sergiya/?ysclid=lpigav7w8y255318449> (дата обращения: 08.11.2023).

¹³ Кострюков А. А. Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008) // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/lektsii-po-istorii-russkoj-tserkvi-1917-2008/8 (дата обращения: 08.11.2023).

¹⁴ Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. Феофил (Богоявленский Гавриил Сергеевич) // URL: <https://clck.ru/UH553> (дата обращения: 09.11.2023).

в декабре того же года приговорен постановлением «тройки» УНКВД по Краснодарскому краю к расстрелу за «контрреволюционную агитацию». 23 декабря 1937 г. в Краснодаре, на внутреннем полигоне УНКВД по Краснодарскому краю, архиепископ Софроний был расстрелян¹⁵.

Из-за обвинения в антисоветской агитации был арестован священник Димитрий Легейдо из Геленджика. 28 ноября 1932 г. он был приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан. В ссылке священник работал инкассатором. По окончании ссылки он остался в Казахстане, где в 1937 г. был арестован во второй раз по обвинению в контрреволюционной деятельности, будучи участником контрреволюционной организации церковников, организовывал антисоветскую агитацию. Виновным себя не признал. После ложных свидетельств в 1938 г. он был приговорен к расстрелу. Из обвинения известно, что он проводил контрреволюционную агитацию, восхвалял врагов народа из троцкистской банды и старый царский строй, клеветал на руководителей партии и членов правительства. Приговор не успели привести в исполнение, так как за неделю до расстрела, 23 марта, священник Димитрий скончался в тюремной больнице. Позже был канонизирован¹⁶.

Мы видим, что теоретические аспекты антирелигиозной пропаганды в СССР претерпевали изменения и зачастую расходились с практикой. Попытки доказать отсутствие гонений в Советском союзе были тщетными, и мало кто верил в это. Главной причиной подобных изменений послужило наличие расхождений теории и практики в вопросах правового статуса духовенства и верующих, а также незаконного разрушения молитвенных зданий. Привести к компромиссу марксистско-ленинскую теорию и современную Советскую практику попытался Емельян Ярославский. По мере перестройки антирелигиозных кампаний менялись и произведения Ярославского. Направление его мыслей создавало тематику антирелигиозных кампаний, вечеров, диспутов и многих других мероприятий.

Источники и литература

1. Архиепископ Краснодарский Софроний (Арефьев) // URL: <http://kanonkuban.ru/arxiepiskop-krasnodarskij-sofronij-arefev/?ysclid=lpjijhqn-bwj442866418> (дата обращения: 09.11.2023).
2. Записка Л. Д. Троцкого в Политбюро ЦК РКП(б) о политике по отношению к церкви. 30 марта 1922 г. // URL: <https://istmat.org/node/27263?ysclid=lpj7ub2flv357450751> (дата обращения: 04.11.2023).
3. Иерей Димитрий Лерејдо // URL: <http://kanonkuban.ru/sobor-svyatyx-kubanskoi-mitropolii/ierej-dimitrij-legejdo/?ys->

¹⁵ Архиепископ Краснодарский Софроний (Арефьев) // URL: <http://kanonkuban.ru/arxiepiskop-krasnodarskij-sofronij-arefev/?ysclid=lpjijhqn-bwj442866418> (дата обращения: 09.11.2023).

¹⁶ Иерей Димитрий Лерејдо // URL: <http://kanonkuban.ru/sobor-svyatyx-kubanskoi-mitropolii/ierej-dimitrij-legejdo/?ysclid=lpikr7f0tg151040190> (дата обращения: 09.11.2023).

- clid=lpikr7f0tg151040190 (дата обращения: 09.11.2023).
4. Конституция (Основной Закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики. Принята V Всероссийским съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 года // URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm> (дата обращения: 04.11.2023).
 5. Конституция (Основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (утверждена постановлением XII Всероссийского Съезда Советов от 11 мая 1925 г.) // URL: https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1925/red_1925/5508613/?ysclid=lpbg3j59k1297404783 (дата обращения: 04.11.2023).
 6. *Кострюков А. А.* Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008) // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/leksii-po-istorii-russkoj-tserkvi-1917-2008/8 (дата обращения: 08.11.2023).
 7. *Курляндский И. А.* Как Сталин, Ярославский и Молотов в 1930 году написали «интервью» митрополита Сергия // URL: <https://www.pravmir.ru/kak-stalin-yaroslavs-kij-i-molotov-v-1930-godu-napisali-intervyu-mitropolita-sergiya/?ysclid=lpigav7w8y255318449> (дата обращения: 08.11.2023).
 8. *Ленин В. И.* Социализм и религия // URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B0%D0%B-%D0%B8%D0%B7%D0%BC_%D0%B8_%D1%80%D0%B5%D0%B-%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F_\(%D0%9B%D0%B5%D0%B-%D0%B8%D0%BD\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B0%D0%B-%D0%B8%D0%B7%D0%BC_%D0%B8_%D1%80%D0%B5%D0%B-%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F_(%D0%9B%D0%B5%D0%B-%D0%B8%D0%BD)) (дата обращения: 02.11.2023).
 9. Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. Феофил (Богоявленский Гавриил Сергеевич) // URL: <https://clck.ru/UH553> (дата обращения: 09.11.2023).
 10. *Сталин И. В.* Беседа с первой американской рабочей делегацией // URL: <http://www.hrono.info/libris/stalin/10-2.php> (дата обращения: 09.11.2023).
 11. *Федотов Г. П.* Над гробом Пия XI // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/nad-grobom-pija-11/ (дата обращения: 05.11.2023).
 12. *Хрущев Н. С.* Воспоминания (книга 1) // URL: <http://lib.ru/MEMUARY/HRUSHEW/wospominaniya1.txt> (дата обращения: 02.11.2023).
 13. ЦДНИКК. Ф.2815. Оп.1. Д.317. Л.105.
 14. ЦДНИКК. Ф. 1 оц. Оп. 1 оц. Д. 209 оц. Св. 7. Л. 7–8.
 15. ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 204. Св. 5. Л. 4–5.
 16. *Ярославский Е. М.* О религии. Государственное издательство политической литературы. Москва, 1958. С. 33.

Priest Vyacheslav Kuprienko

SOME ASPECTS OF THE THEORY AND PRACTICE
OF ANTI-RELIGIOUS PROPAGANDA IN THE KUBAN
IN THE 1920S AND 1930S

Abstract. The article focuses on some theoretical and practical aspects of implementing anti-religious policy in Kuban in the 1920s and 1930s. The author analyses the Marxism and Leninism ideologists' views on the anti-religious propaganda and their implementation on the territory of modern Krasnodar and the Republic of Adygeya.

Keywords: Anti-religious Propaganda, Atheism, Kuban, Komsomol, Persecution.

About the Author: Priest Vyacheslav Konstantinovich Kuprienko – 2nd Year Postgraduate Student of the Kolomna Theological Seminary, Assistant of the Incharge of the Church History Office at the Yekaterinodar Theological Seminary (e-mail: slavakuprienko@yandex.ru).

ПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

УДК 266.1

иерей Димитрий Березин, Гуня А.Н.

КАРТА МИССИОНЕРСКОГО ПОЛЯ: ПОНЯТИЕ, СОДЕРЖАНИЕ И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ДЛЯ ОБЕСПЕЧЕНИЯ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Аннотация: Статья посвящена изучению понятия «карта миссионерского поля», его отражению в Евангелии, отражению в документах Русской Православной Церкви и опыту реализации в качестве инструмента внутренней миссии. В качестве предмета исследования выступает понятие «карта миссионерского поля». В практической части статьи даются предложения по конкретным параметрам и источникам для составления карты миссионерского поля различных уровней административной организации Церкви: митрополии, епархии, благочиния и прихода, а также предложения по графическому отображению таких карт.

Ключевые слова: миссиология, Русская Православная Церковь, карта миссионерского поля, миссионерское поле, внутренняя миссия.

Сведения об авторах: иерей Димитрий Васильевич Березин – кандидат экономических наук, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Коломенской духовной семинарии (e-mail: beerisin@beerisin.ru);

Гуня Алексей Николаевич – доктор геологических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Введение

Изучение миссионерского поля характеризует важный этап развития миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в контексте совершенствования подходов и методов, отвечая на современные вызовы, которые стоят перед Церковью. С одной стороны, понятие миссионерского поля имеет тесную связь с евангельской историей и, соответственно, подлежит тщательному богословскому анализу. С другой стороны, миссионерское поле неотрывно от социальных, экономических и политических процессов и явлений, которые характеризуют взаимодействие Церкви и общества. В своем повседневном служении Русская Православная Церковь, ее епархии и приходы сталкиваются с необходимостью очертить круг актуальных проблем, которые стоят перед Православной миссией на всех уровнях организации Церкви, конкретизировать задачи и приоритетные шаги. В этом контексте вырисовывается то миссионерское поле, которое свойственно конкретной епархии или приходу в пределах канонического пространства Русской Православной Церкви, а иногда и за его пределами. Миссионерское поле в его очерченных пространственных рамках и в конкретный период времени отражается в виде определенной карты – будь это вначале ментальное отражение, а затем и визуализированное в виде графического и/или картографического продукта с границами

и внутренним содержанием. В настоящее время созрел запрос со стороны Церкви на аналитическое осмысление и обеспечение миссионерской деятельности на основе создания карт миссионерского поля для ее митрополий, епархий, благочиний и приходов.

Целью данной статьи является исследование понятия «карта миссионерского поля», обоснование использования этого понятия для обеспечения миссионерской деятельности, а также выработка первых предложений по методике составления карты миссионерского поля.

Евангельское определение понятия «миссионерское поле»

Понятие «поле» с точки зрения миссии появляется в Евангелии как некий образ людского мира, требующего пастырской заботы:

- поле, требующее «семени» (Притча о сеятеле (Мф. 13:3–23)), и дальнейшая судьба этого семени;
- поле, требующее жатвы («Жатвы много, а делателей мало» (Мф. 9:37; Лк. 10:2), «нивы... побелели и поспели к жатве», (Ин. 4:35–38));
- поле, заросшее сорняками (Притча о плевелах (Мф. 13:24–30));
- поле перед кончиной этого века («жатва есть кончина века, а жнецы суть ангелы» (Мф. 13:39), «пусти серп твой и пожни, потому что пришло время жатвы, ибо жатва на земле поспела» (Откр. 14:15)).

Сеющими в данном случае оказываются либо Сам Сын Человеческий (Мф. 13:37), либо апостолы, и в их лице все верующие люди. Жнецами же – либо апостолы и верующие, либо Ангелы при кончине этого века. Само же «семя» есть слово Божие (Лк. 8:11).

Через призму данного евангельского понимания можно посмотреть и на всю миссионерскую деятельность Церкви. Тут есть и миссия внешняя (сеяние), и миссия внутренняя (жатва для делателей, работа о посеянном), и миссия апологетическая (борьба с сорняками), и миссия как обожение этого мира (жатва на земле поспела). Исходя из этого, само понятие миссионерского поля является укорененным в Евангелии. Важным здесь является оценка этого миссионерского поля с точки зрения трудов, которые должны быть приложены для его пастырского окормления. И если Господу уже с самого начала видны направления и возможности миссионерской работы, то для нынешнего миссионера миссионерское поле – часто сложный и непонятный мир, требующий анализа, исследования, часто весьма рискованный и не лишенный смертельных опасностей и неудач. Путь от Евангельского благословения на миссионерскую деятельность к ее конкретизации на конкретной территории лежит через глубокое осмысление «поля», которое придется «посеять» или «пожать».

Эволюция понятия «миссионерское поле» и его отражение в документах Русской Православной Церкви

Термин «миссионерское поле» относительно давно вошел в обиход христианских миссионеров, особенно католических и протестантских. Под этим термином понималась прежде всего социально-культурная

обстановка, которая способствует или препятствует миссионерским задачам. В последнее время анализ всех особенностей миссионерского поля так или иначе увязывается с успехом инкультурации или интеркультурации как приспособления миссионерской деятельности и веры к окружающей культуре народов, в которых осуществляется миссионерская деятельность¹. При этом в западной миссиологии под миссионерским полем понимались не только социально-культурные или природно-географические особенности того или иного района, местности, где планируется проводить миссионерскую деятельность, но и существующие дискурсы и идеи, которые господствуют там и должны учитываться в миссионерской деятельности. В России, имеющей богатую историю миссионерской деятельности, термин миссионерского поля начал использоваться относительно недавно, что объясняется большим перерывом в аналитической работе по осмыслению миссионерской деятельности, вызванным советским безбожным периодом. Целенаправленное использование термина пришлось уже на начало XXI века, когда возникла надобность критической оценки результатов миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, полученных за 1990-е гг.

Данный вопрос достаточно подробно проработан в статье Д. А. Устимчука «Термин «миссионерское поле» в документах Русской Православной Церкви»². Определение понятия «миссионерское поле» приводится в «Настольной книге православного миссионера» и звучит так: «Миссионерское поле — территория пастырской ответственности, в рамках которой совершается миссия Поместной Церкви. М. п. — это ключевое понятие, определяющее направление, методы и способы развития православной миссии на канонической территории Русской Православной Церкви».³

В Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви⁴ современное (на тот момент) состояние миссионерского поля формулируется так: «Вопрос о состоянии современного миссионерского поля является ключевым для определения направления, методов и способов развития православной миссии. За последние 800 лет Русская Православная Церковь никогда еще не оказывалась перед необходимостью совершения апостольской проповеди в таких масштабах, когда миссионерское поле вобрало в себя миллионы людей, освободившихся из-под ига безбожной идеологии, проживающих на громадных территориях, со своей культурно-исторической спецификой. Возникла парадоксальная ситуация необходимости «второй христианизации» народов, живущих на территории пастырской ответственности Русской Православной Церкви, и масштабы этой «второй христианизации»

¹ См.: Максимов А. Католическая миссиология: История, Теория, Герменевтика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.

² Устимчук Д. А. Термин «миссионерское поле» в документах Русской Православной Церкви // Труды Минской духовной академии. № 15. / Гл. ред. архим. Сергей (Акимов). Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2018. С. 187–200.

³ Настольная книга православного миссионера: словарь по миссиологии. М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2014. С. 34.

⁴ Принята Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г. (Журнал № 12).

беспрецедентны»⁵.

Далее описание миссионерского поля приводится в сокращении:

«Из осознания этого явления вытекают многие особенности и задачи осуществления миссионерской деятельности. Среди важнейших из них необходимо выделить:

1. Большинство людей, к кому обращена проповедь, имеют культуру, корнящуюся в Православии, и при этом сохраняют индифферентное отношение к Церкви, а современная светская культура все больше ориентируется на «неоязычество»; в то же время, степень освоения ценностей созидательных национальных культур, генетически связанных с Православием, уменьшается.

2. Миссия Русской Православной Церкви на нынешнем историческом этапе осуществляется в условиях широкомасштабной экспансии нетрадиционных мировоззренческих и вероучительных систем и их воздействия на ценностные приоритеты людей...

3. Миссионерская деятельность, как приоритетная для Русской Православной Церкви на настоящем этапе, требует более глубокого богословского осмысления различных традиций и способов пастырского попечения и руководства...

4. Малоэффективным оказывается использование литературы, образовательных программ (например, по «Закону Божию») и большинства другого материала, созданного в дореволюционную эпоху...

5. Роль миссии Русской Православной Церкви сегодня заключается в активизации процессов единения и духовно-нравственного оздоровления общества посредством свидетельства об Истине. При этом необходимо учитывать те вызовы Церкви, которые появились в современном нам обществе, первостепенными из которых необходимо отметить:

вызов утраты культурной идентичности;

вызов социально-экономических реформ;

вызов развития науки, связанный с появлением новых областей исследования, касающихся нравственности и сущностных основ жизни;

вызов информационного общества;

вызов плюрализма религий и мировоззрений»⁶.

Согласно документу «Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви» (утвержден определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 27 декабря 2011 года), задача «исследования миссионерского поля на канонической территории Русской Православной Церкви»⁷ стоит перед Синодальным миссионерским отделом, и далее на своих территориях перед миссионерскими отделами епархии и благочиния.

В Церковном образовательном стандарте по подготовке

⁵ Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т.2. Ч.1: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. С. 371.

⁶ Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. С. 371–373.

⁷ Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т.2, Ч.1: Деятельность Русской Православной Церкви. С. 412.

миссионеров, принятом Высшим Церковным Советом 21 июня 2013 года и одобренном на заседании Священного Синода 16 июля 2013 года, в область деятельности миссионеров входит мониторинг миссионерского поля, миссионер должен уметь «осуществлять мониторинг и исследования миссионерского поля на территории пастырской ответственности прихода и/или благочиния»⁸, а также «проводить социальную сегментацию миссионерского поля и позиционирование миссионерских проектов и инициатив»⁹.

Как видно из представленных документов, наблюдается развитие понятия миссионерского поля. Важнейшей особенностью можно считать некую привязку осуществления миссионерского поля к конкретной территории. Упор на территориальный аспект миссионерской деятельности вылился в появление термина «карта миссионерского поля».

На открытии V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров 23 ноября 2014 года. Предстоятель Русской Церкви обратился к делегатам съезда с Первосвятительским словом, отметив, что «необходимо создать своеобразную миссионерскую карту каждой епархии, которая содержала бы сведения не только о количестве и плотности населения, его религиозном и национальном составе, но и отражала бы ситуацию с деятельностью раскольнических и псевдоправославных общин, а также различных сектантских организаций. Вместе с тем в ней должны быть отражены приоритетные для каждой епархии направления работы, к примеру: в образовательных, медицинских, социальных, исправительных или в иных учреждениях. Карта должна стать путеводителем по нашей миссионерской работе и одним из главных источников информации, в том числе и для высшего церковного управления»¹⁰.

В Итоговом документе V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров (23–25 ноября 2014 г.) было рекомендовано: «Признать необходимым активизацию работ по созданию карт миссионерского поля на всех уровнях пастырской ответственности: приходском, благочинническом и епархиальном, которые содержали бы информацию религиозного, этноконфессионального, демографического, социокультурного характера и отражали бы приоритетные для каждой епархии направления работы. Синодальному миссионерскому отделу разработать методическое пособие по составлению карт миссионерского поля»¹¹.

В разделе (итоговом документе) «Приходская миссия Церкви» указывается, что «Приходская миссия начинается с создания карты миссионерского поля прихода, которая органично входит в миссионерские карты благочиния и епархии. Карта миссионерского

⁸ Церковный образовательный стандарт по подготовке миссионеров // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т.2, Ч.1: Деятельность Русской Православной Церкви. С. 450.

⁹ Церковный образовательный стандарт по подготовке миссионеров. С. 451.

¹⁰ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3851775.html> (дата обращения: 21.03.2024).

¹¹ Итоговый документ V Всероссийского съезда епархиальных миссионеров // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3860943.html> (дата обращения: 21.03.2024).

поля включает в себя демографические данные, сведения о религиозном и национальном составе населения, наличии и деятельности неправославных религиозных организаций, деструктивных культов и национальных движений, приоритетных адресатов миссии (образовательные, медицинские социальные, исправительные и иные учреждения, требующие миссионерского внимания). Карта миссионерского поля должна содержать оценку возможностей сотрудничества с муниципальными учреждениями, общественными организациями и промышленными предприятиями. Распределение зон миссионерской ответственности среди приходов находится в компетенции правящего архиерея»¹².

В разделе (итоговом документе) «Организация миссионерского служения в новообразованной епархии» приводится наиболее полное из найденных описание карты миссионерского поля как инструмента миссии, приведем его здесь целиком:

«2. Планирование миссионерской работы

2.1. Миссионерское служение должно носить систематический, организованный характер и исходить из целесообразности, основанной на анализе миссионерского поля епархии. Важнейшим инструментом планирования миссионерской работы является карта миссионерского поля епархии.

2.2. Карта миссионерского поля епархии является графически отображенной базой данных, включающей информацию о состоянии и перспективах развития региона, его образовательной сферы и культурной среды, религиозной принадлежности его жителей, наличии зарегистрированных и незарегистрированных религиозных организаций, их деятельности и тенденциях развития. При составлении карты миссионерского поля необходимо наложение этих данных на карту приходов епархии в целях определения конкретных миссионерских задач и количества приходских миссионеров, необходимых для их реализации.

2.3. На основании анализа карты миссионерского поля определяются конкретные цели и задачи миссии, составляется перспективный и годовой планы миссионерской работы. Важнейшим элементом планирования является сегментация миссионерского поля, которая включает в себя определение групп приоритетных адресатов миссии, различающихся по религиозным, мировоззренческим, национальным, культурным, образовательным, возрастным и иным характеристикам. Учет особенностей этих групп необходим для эффективного применения средств миссии, адаптированных для конкретного адресата. Процесс сегментации должен носить перспективный характер, учитывая не только существующие, но и потенциальные группы адресатов миссии.

2.4. Анализ карты миссионерского поля позволяет определить как миссионерские возможности (свидетельство в образовательных, социальных, культурных учреждениях), так и миссионерские вызовы (деятельность представителей новых религиозных движений и антиклерикалов, нравственные и социальные проблемы современного об-

¹² Цит. по: Приходская миссия Церкви. Итоговый документ V Общецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви // URL: https://k-istine.ru/mision/mision_v_kongress_final_document-03.htm (дата обращения: 21.03.2024).

щества). Эффективное использование миссионерских возможностей и реагирование на миссионерские вызовы определяет результативность миссии.

2.5. В соответствии с особенностями миссионерского поля епархии формируется несколько миссионерских проектов, направленных на решение конкретных целей и задач миссии. Желательно, чтобы данные проекты проходили рецензирование на епархиальном или межъепархиальном уровне. Миссионерские проекты должны быть ориентированы на определенные группы адресатов миссии, то есть позиционированы на карте миссионерского поля епархии.

2.6. Корректировка карты миссионерского поля епархии в процессе ее анализа является не только возможным, но и необходимым процессом. Своевременное внесение изменений в базу данных позволит оперативно реагировать на незапланированные события, что повышает эффективность миссии.

2.7. Карта миссионерского поля епархии и вносимые в нее изменения направляется в Синодальный миссионерский отдел для формирования и анализа карты миссионерского поля епархий Русской Православной Церкви¹³.

В документе «Концепция деятельности епархиального миссионерского отдела», утвержденном на заседании Священного Синода 14 мая 2018 года, одним из механизмов реализации задач епархиального миссионерского отдела является «проведение религиозно-научных и социологических исследований, в рамках формирования карты миссионерского поля, направленных на получение достоверных данных о тенденциях в области религиозной ситуации на уровне епархий»¹⁴.

В Патриаршем обращении к участникам VI Всецерковного съезда епархиальных миссионеров 14 мая 2021 года Святейший Патриарх призывает: «В наших учебных заведениях должны быть практические занятия по миссиологии, наших студентов нужно выводить на так называемое миссионерское поле»¹⁵. В реализации этой задачи в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете с 2022 года на кафедре Миссиологии Богословского факультета преподается предмет «Географические аспекты миссионерского поля»¹⁶. Цель дисциплины – формирование у слушателей представлений о пространственной неравномерности и разнообразии условий миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, необходимости учета местных и региональных культур и религиозных практик, принципов и подходов, учитывающих локально-региональное разнообразие,

¹³ Цит. по: Организация миссионерского служения в новообразованной епархии. Итоговый документ V Общецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви // URL: https://k-istine.ru/mission/mission_v_kongress_final_document-02.htm (дата обращения: 21.03.2024).

¹⁴ Концепция деятельности епархиального миссионерского отдела // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5195630.html> (дата обращения: 21.03.2024).

¹⁵ Патриаршее обращение к участникам VI Всецерковного съезда епархиальных миссионеров // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5808488.html> (дата обращения: 21.03.2024).

¹⁶ Образовательная программа: 48.03.01 Теология и практика миссии // URL: https://pstgu.ru/sveden/employees/pps/teologiya-i-praktika-missii_op0060.html

теоретическом и практическом развитии опыта Кирилло-Мефодиевской миссионерской традиции в соответствии с культурно-историческим контекстом той или иной территории. В рамках курса студенты-магистранты получают знания о комплексных географических особенностях миссионерского поля на разных уровнях: от канонического пространства Русской Православной Церкви до уровня приходов. При этом для каждого территориального среза предлагаются те или иные методы и подходы к исследованию и проведению миссионерской деятельности.

Опыт практического внедрения концепции карты миссионерского поля в епархиях, благочиниях и приходах пока относительно скромный. Он сводится в основном к распределению «канонической» территории приходов (какой приход на какой территории осуществляет окормление различных учреждений и заведений, совершение Таинств и треб), созданию карт неправославных религиозных организаций в окрестностях приходов (например, «Атлас миссионера»¹⁷ или карты миссионерского поля викариатств и благочиний г. Москвы¹⁸). Отчасти это объясняется слабой обеспеченностью подготовленными кадрами. Перед церковным руководством стоит задача проработки карт миссионерского поля, сам процесс их создания требует еще достаточно больших усилий.

Положительным и уникальным на данный момент нужно признать опыт составления карты миссионерского поля Крымской митрополии по результатам экспедиции Синодального миссионерского отдела в июле 2023 года¹⁹. Помимо сбора и сравнения статистической информации, в экспедиции проходило анкетирование мирян и духовенства (было собрано 298 анкет) по основным миссионерским вызовам региона.

Обсуждение подходов и методики составления карт миссионерского поля является приоритетной задачей, которая стоит перед Синодальным миссионерским отделом и миссионерскими отделами епархий. Ниже будут предложены некоторые количественные и качественные параметры, которые могут быть положены в основу составления карт миссионерского поля.

Содержание карты миссионерского поля

Карта миссионерского поля (далее КМП) создается, чтобы более целенаправленно и последовательно проводить миссионерскую деятельность на конкретной территории. Итогом, таким образом, являются выводы о приоритетных направлениях миссионерской

¹⁷ Атлас миссионера (избранные материалы проекта) // URL: https://sinmis.ru/wp-content/uploads/2022/04/atlas_missionera-4.pdf (дата обращения: 21.03.2024).

¹⁸ Карты миссионерского поля для викариатств и благочиний города Москвы // URL: <https://svetfavora-komissiya.ru/2019/05/07/karty-missionerskogo-polya-dlya-vikari/> (дата обращения: 21.03.2024).

¹⁹ См.: Миссионерское поле Крымской митрополии // URL: <https://sinmis.ru/missionerskoe-pole-krymskoj-mitropolii/> (дата обращения: 21.03.2024); Особенности миссионерского поля Крымской митрополии // URL: <https://sinmis.ru/osobennosti-missionerskogo-polya-krymskoj-mitropolii/> (дата обращения: 21.03.2024).

деятельности, выделении приоритетных групп населения, на которых должна быть направлена миссионерская деятельность, а также особых мест и территорий, где миссионеры должны работать в первую очередь и по особой программе, используя конкретные подходы и методы. Чтобы предварить эти выводы и рекомендации с выходом на план или программу действий, миссионер должен обладать всесторонней информацией о территории – своем миссионерском поле. Что же это за информация?

Прежде всего следует отметить, что эта информация, как и получаемые из ее критического анализа рекомендации, различается на разных уровнях церковно-административной организации: всей Церкви, митрополий, епархий, благочиний, приходов. Наиболее подробная информация содержится на низовом уровне. Ее синтез на последующих более высоких уровнях сопровождается обобщением (генерализацией). Далеко не всегда епархии располагают унифицированной информацией по приходам. Поэтому часто на епархиальном и более высоком уровнях используют статистическую и другую информацию, организованную (и доступную в справочниках) по регионам. Митрополии и епархии соответствуют, как правило, регионам России (всего 89 регионов), благочиние соответствует масштабам муниципального района (или нескольких районов), приход – села (или его части в случае нескольких храмов), части города.

Для понимания миссионерского поля и получения карты миссионерского поля требуется несколько типов информации, которые можно объединить в четыре основных блока:

1) Сочетание качественной и количественной информации, характеризующей исторический и географический контекст, количество и плотность населения, его этнокультурный состав, распределение по территории, выделение важнейших центров, в том числе исторических, сведения об истории православия, местночтимых святых и святыхнях. Форма представления – описания, карты. Выводы касаются пространственной неоднородности, наличия центров и осей развития, дорожной сети и доступности и др.

2) В основном количественная информация: статистические сведения о религиозном составе населения, демографии, занятости, доли православных, наличие сект и др. Выявление социальных проблем (алкоголизм, аборты и др.). Таблицы, графики. Выводы: выделение целевых групп населения для миссионерской деятельности (молодежь, малые этносы, мигранты и др.).

3) Качественная оценочная информация об уровне церковной жизни, оценка уровня воцерковленности, обеспеченности культовыми сооружениями и кадрами. Выводы: оценка потенциала приходов, благочиний или епархий, положительных и отрицательных факторов, способствующих или препятствующих миссионерской деятельности.

4) Аналитическая оценка современных проблем миссионерской деятельности и представлений о путях их решения в контексте сложившегося геополитического положения, этнокультурной ситуации, взаимодействия с властями и другими конфессиями и др. Сочетания информации трех предыдущих блоков. Выводы: приоритизация ша-

гов по повышению эффективности миссионерской деятельности при соблюдении социального благополучия и недопущения роста социальной или этнокультурной напряженности.

Соотношение блоков информации различается на разных пространственных уровнях церковной организации: 1) международный (межгосударственный) уровень, отражающий каноническое пространство Русской Православной Церкви; 2) государственный уровень, отражающий миссионерское поле Русской Православной Церкви в рамках Российского государства; 3) уровень митрополии или епархии; 4) уровень благочиния; 5) уровень прихода.

На уровне канонического пространства Русской Православной Церкви отражается информация, которая характеризует отношения с другими религиями, конфессиями и автокефальными церквями. В основном формулируются задачи для зарубежной миссии, учитывающие как пространственно-географические особенности, так и геополитическое положение и уровень церковной дипломатии.

На уровне Русской Православной Церкви внутри России КМП включает информацию об основных различиях в распределении епархий и митрополий. До недавнего времени епархиальное устройство Русской Православной Церкви в России во многом совпадало с границами субъектов Российской Федерации. Некоторые регионы нередко объединялись в одну епархию. Начатые в последние десятилетия реформы привели к дроблению епархий. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил, что «по милости Божией появление новых епархий несомненно привело к активизации церковной жизни, столь необходимой в совершенно изменившихся условиях»²⁰.

Епархии являются основными центрами поддержки миссионерской деятельности в регионах. А сама миссионерская деятельность тесно связана с особенностями территории и населения епархий.

Размеры епархий весьма отличаются. Самой большой по площади епархией является Якутская – более 3 млн квадратных километров (почти равна территории Индии). К пяти самым большим епархиям, помимо Якутской, относятся Норильская, Красноярская, Анадырская и Салехардская. Они по своей площади в полтора раза превышают площадь Европейского Союза. Самой маленькой по площади епархией является Санкт-Петербургская (1,4 тыс. км кв.). Помимо нее, к наименьшим по площади епархиям относятся Московская, Калининградская, Самарская и Иваново-Вознесенская. Все они привязаны к территориям конкретных городов. Средний размер епархий – около 80 тыс. км кв. К этому размеру близки епархии Центральной России, например, Муромская, Волжская, Чебоксарская и др. епархий²¹.

Площадные размеры часто противоположны количеству

²⁰ Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла по случаю четырнадцатой годовщины интронизации 1 февраля 2023 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6001802.html> (дата обращения: 21.03.2024).

²¹ Миссионерское поле Русской Православной Церкви: некоторые территориально-демографические показатели епархий в Российской Федерации // URL: <https://sinmis.ru/misionerskoe-pole-russkoj-pravoslavnoj-czerkvi-nekotorye-territorialno-demograficheskie-pokazateli-eparhij-v-rossijskoj-federaczii/> (дата обращения: 21.03.2024).

населения: самые маленькие по площади епархии часто являются наиболее многочисленными по населению. Яркий пример – Московская (более 12,5 млн чел.) и Санкт-Петербургская (более 5 млн. чел.) епархии. К другим большим епархиям из первой пятерки относятся Махачкалинская, Казанская и Екатеринбургская. Население этих пяти епархий составляет пятую часть населения страны. Следует отметить, что при этом учитывается все население епархий, включая и последователей других религий. В этом отношении Махачкалинская епархия насчитывает около 150 тыс. человек, если учитывать только русских, проживающих в Дагестане, Чечне и Ингушетии. К малочисленным епархиям относятся крупные по площади епархии. Самая малочисленная – Анадырская (около 50 тыс. человек, она входит в пятерку самых крупных епархий). К другим в пятерке малочисленных епархий (не превышающие 100 тыс. чел.) относятся Николаевская-на-Амуре, Нарьян-Марская, Песоченская и Ардатовская епархии. Средний по численности населения размер епархии близок к 700 тыс. чел., что соответствует, например, Рязанской епархии²².

Огромное разнообразие епархий требует выработки особых подходов к миссионерской деятельности. Те природные, социально-экономические и другие различия епархий несомненно требуют и выработку целенаправленных стратегий в организации миссионерской деятельности на уровне всей страны. К сожалению, картографическое обеспечение миссионерской деятельности в епархиях находится на низком уровне, что не соответствует запросам такой огромной страны с ее разнообразием условий и различиями в освоенности. Картографическое представление различий может быть еще более актуальным, если в качестве показателей картографирования выбрать количество приходов, храмов, обеспеченность священниками и др. Для этого вполне достаточно использовать открытые источники – сайты епархий, многие из которых радуют своей детальностью.

Наиболее важными и актуальными для миссионеров являются уровни митрополий, епархий, благочиний и приходов. Именно здесь миссионеры нуждаются в хорошо проработанном методическом аппарате. Создавая КМП конкретной митрополии или епархии, следует собирать следующую информацию.

В рамках первого блока:

- краткое историческое описание региона и его географическое положение: формирование, вхождение в состав РФ (и в каноническую территорию РПЦ), наиболее известные миссионеры и святые, святыни региона, наиболее значимые события;

- краткое географическое описание: площадь региона, наличие крупных городов, плотность сети дорог, климатические особенности.

Географическое положение иллюстрируется набором текстовых и статистических данных о природе, хозяйстве и населении мест и окружающих территорий.

В рамках второго блока:

- население, расселение и демография²³, в том числе и по годам:

²² Миссионерское поле Русской Православной Церкви: некоторые территориально-демографические показатели епархий в Российской Федерации.

²³ Источники: Росстат, ЗАГСы, результаты Переписи населения, информация от местной

кол-во всего населения, % городского населения, расселение и плотность населения (чел./км²), количество браков и разводов, миграционный баланс, демографический баланс (число рождений, смертей);

- национальный состав (основные национальности, >1%)²⁴, в том числе по годам;
- религиозный состав (основные религии и конфессии, >1%)²⁵, в том числе по годам;
- зарегистрированные религиозные организации;
- деятельность сект.

В рамках третьего блока:

- духовенство, приходы и миссионеры (количество благочиний, приходов, монастырей, духовенства, приходских миссионеров и др.);
- участие в церковных Таинствах и т.д. (количество крещений, отпеваний, венчаний, оглашений, причастников на Пасху и др.);
- обеспеченность культовыми сооружениями и кадрами.

На основе собранной информации в КМП можно использовать комбинированные параметры, которые будут более объективно характеризовать ситуацию и впоследствии использоваться для аналитических целей, например: количество населения на священника, количество населения на храм/монастырь, количество приходов на кв. км, количество крещений/венчаний/отпеваний по отношению к количеству рождений/браков/смертей, количество приходов РПЦ по отношению к количеству других религиозных организаций, количество причастников на Пасху по отношению к количеству населения и др.

В рамках четвертого блока:

- наличие, специализация и деятельность миссионерских обществ;
- наличие и деятельность епархиальных миссионеров;
- реализуемые миссионерские проекты;
- информация, которая может собираться по результатам анкетирования духовенства и мирян, либо заполняться руководителем миссионерского отдела митрополии или епархии (на основе опыта анкетирования в рамках составления КМП Крымской митрополии):

Деятельность каких сект, языческих, неоязыческих и оккультных групп или организаций Вы наблюдали в Вашем регионе?

Деятельность каких раскольнических групп Вы наблюдали в Вашем регионе?

Основные проблемы миссионерской деятельности: внешняя миссия. Какая помощь необходима в организации церковной работы среди нехристианских народностей?

Основные проблемы миссионерской деятельности: внутренняя миссия. Миссионерские методы и формы, которые указаны в анкетах как наиболее плодотворные.

Приоритетные для миссионерской деятельности группы населения или организации, отмеченные в анкетах.

администрации.

²⁴ Данные могут добавляться не ежегодно, а по мере проведения тех или иных опросов или исследований.

²⁵ Данные могут добавляться не ежегодно, а по мере проведения тех или иных опросов или исследований.

Основные проблемы и направления миссионерской деятельности.

КМП благочиния в целом нуждается в информации, которая перечислена и для уровня епархии, но в меньшем объеме. Дополнительная информация для КМП благочиния детализируется вследствие необходимости эффективного распределения сил и средств в рамках миссионерской деятельности. Поэтому понадобится информация о количестве детских садов, школ, ССУЗов, ВУЗов, больниц, туристических мест и других потенциальных объектов для миссии. Эта информация сочетается с оценкой активности миссионерской работы при посещении школ, ВУЗов, больниц, инициировании интернет-проектов и других форм миссионерской деятельности.

КМП прихода базируется на схожей структуре информации, что и на уровне благочиния. При этом упор делается на потенциальные возможности прихода и ее наиболее активных членов, имеющего свой неповторимый опыт миссионерской деятельности. Возможно, понадобятся списки наиболее активных приходских миссионеров-катехизаторов, выделение наиболее проблемных направлений работы, взаимодействие с местными властями и др.

Графическое отображение КМП

Для каждого уровня КМП могут быть выработаны свои средства визуализации. Наиболее важным средством является картографическое отображение пространственных неоднородностей и упорядочения информации в двух – (реже трех) мерном изображении. Наиболее простым и доступным способом является наложение информации на географическую карту с использованием специальных символов и знаков. Для этого вполне подходят заготовки изображений в интернете. Более сложное картографическое изображение требует специальных программ и навыков картографирования. Наиболее развитый способ хранения и визуализации данных о картах миссионерского поля дает геоинформационная система, позволяющая переходить с уровня на уровень, автоматически считать плотность населения, рассчитывать связи между разными компонентами и выводить на печать в разных форматах.

Помимо картографического метода, для визуализации информации КМП можно использовать различные графики и диаграммы, на которых может отображаться динамика тех или иных параметров, сравнение епархий внутри митрополии по ряду параметров, сравнение благочиний или приходов и др.

Табличная форма отображения, сортировка по различным столбцам, также могут быть использованы для целей аналитики и выработки тактики и стратегии миссионерской деятельности.

В работе с большим объемом данных (в случае, если они когда-нибудь будут собраны в единую систему) можно впоследствии использовать такие инструменты, как OLAP-кубы или облачные сервисы для работы с большими данными.

Заключение

Составление карт миссионерского поля признано актуальным на самом высоком уровне церковной власти. Этот процесс находится в самом начале. Для широкомасштабного применения в епархиях, благочиниях и приходах требуется соответствующая методическая помощь. Имеющиеся редкие примеры составления КМП могут быть использованы в других епархиях. На местах миссионеры могут включиться в процесс сбора информации, что послужит основой для составления полноценных карт миссионерского поля.

С другой стороны, работа над КМП может вылиться в длительный процесс познания особенностей миссионерского поля, которое меняется под воздействием внутренних и внешних факторов. Усилия по развитию подходов и методов составления карт миссионерского поля неотрывно связаны и с совершенствованием миссионерской деятельности.

Библиография

1. Атлас миссионера (избранные материалы проекта) // URL: https://sinmis.ru/wp-content/uploads/2022/04/atlas_missionera-4.pdf (дата обращения: 21.03.2024).
2. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3851775.html> (дата обращения: 21.03.2024).
3. Итоговый документ V Всероссийского съезда епархиальных миссионеров // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3860943.html> (дата обращения: 21.03.2024).
4. Карты миссионерского поля для викариатств и благочиний города Москвы // URL: <https://svetfavora-komissiya.ru/2019/05/07/karty-missionerskogo-polya-dlya-vikariatstv-i-blagochinij-goroda-moskvy/> (дата обращения: 21.03.2024).
5. Концепция деятельности епархиального миссионерского отдела // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5195630.html> (дата обращения: 21.03.2024).
6. Настольная книга православного миссионера: словарь по миссиологии. М.: Синодальный миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2014. 248 с.
7. Максимов А. Католическая миссиология: История, Теория, Герменевтика. М.; Изд-во ПСТГУ, 2021. 384 с.
8. Миссионерское поле Крымской митрополии // URL : <https://sinmis.ru/missionerskoe-pole-krymskoj-mitropolii/> (дата обращения: 21.03.2024)
9. Образовательная программа: 48.03.01 Теология и практика миссии // URL: https://pstgu.ru/sveden/employees/pps/teologiya-i-praktika-missii_op0060.html. (дата обращения: 21.03.2024).
10. Организация миссионерского служения в новообразованной епархии. Итоговый документ V Общецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви // URL: <https://k-istine.ru/mission/>

- mission_v_kongress_final_document-02.htm (дата обращения: 21.03.2024).
11. Особенности миссионерского поля Крымской митрополии // URL: <https://sinmis.ru/osobennosti-missionerskogo-polya-krymskoj-mitropolii/> (дата обращения: 21.03.2024).
 12. Патриаршее обращение к участникам VI Всецерковного съезда епархиальных миссионеров // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5808488.html> (дата обращения: 21.03.2024).
 13. Приходская миссия Церкви. Итоговый документ V Общецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви // URL: https://k-istine.ru/mission/mission_v_kongress_final_document-03.htm (дата обращения: 21.03.2024).
 14. Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла по случаю четырнадцатой годовщины интронизации 1 февраля 2023 г // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6001802.html> (дата обращения: 21.03.2024).
 15. Собрание документов Русской Православной Церкви. Т.2, Ч.1: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. 656 с.
 16. Устимчук Д. А. Термин «миссионерское поле» в документах Русской Православной Церкви // Труды Минской духовной академии. № 15. / Гл. ред. архим. Сергей (Акимов). Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2018. С. 187–200.
 17. Миссионерское поле Русской Православной Церкви: некоторые территориально-демографические показатели епархий в Российской Федерации // URL: <https://sinmis.ru/missionerskoe-pole-russkoj-pravoslavnoj-czerkvi-nekotorye-territorialno-demograficheskie-pokazateli-eparhij-v-rossijskoj-federaczii/> (дата обращения: 21.03.2024).

Priest Dmitry Berezin, Gunya A. N.

MISSIONARY FIELD MAP: CONCEPT, CONTENT AND USE IN THE MISSIONARY ACTIVITIES

Abstract. This article is about the concept “map of the missionary field”, its place in the Gospel, documents of Russian Orthodox Church and the experience of realization as a method of the inside mission. The subject of the study is the concept of “map of the missionary field”. In the practice part of the article there are suggestions of specific parameters and sources for compilation a map of the missionary field for different administrative-church levels: metropolis, eparchies, deaneries, parishes. Also there are suggestions of graphical representations of these maps.

Keywords: Map of the Missionary Field, Missionary Field, Mission.

About the Authors: Priest Dmitry V. Berezin – PhD, docent of Kolomna Theological Seminary (e-mail: beerisin@beertsin.ru);

Gunya Alexey Nikolaevich, Doctor of Geography, Professor of St. Tikhon's Orthodox University.

ЦЕРКОВНОЕ
ИСКУССТВО
И ГИМНОГРАФИЯ

иерей Анатолий Трушин

ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ АСКЕТИЗМА И МИСТИЦИЗМА В «КНИГЕ СКОРБНЫХ ПЕСНОПЕНИЙ», ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

Аннотация. В статье рассмотрен гимнографический и поэтико-богослужебный труд великого древнеармянского богослова Григора Нарекаци (Григория Нарекского) «Книга скорбных песнопений». Читателю предлагается краткий экскурс в текстологические аспекты и цель этого сочинения. Рассматривается форма и его поэтическую структура. Также автор останавливается на основных аспектах умозрительного аскетизма и мистицизма, которые представлены в этом древнем произведении.

Ключевые слова: «Книга скорбных песнопений», гимнография, Армянская Апостольская Церковь, Григорий Нарекаци.

Сведения об авторе: священник Анатолий Алексеевич Трушин – магистр богословия, магистр искусств, старший преподаватель Коломенской духовной семинарии (e-mail: o.anatolyj@gmail.com)

В наше время литература больше связана с досугом и развлечениями, чем с аскетизмом или мистицизмом, и поэтому легко упустить из виду, что в позднеантичном и средневековом мире письма все было совсем не так. В те времена многие тексты писались не только для того, чтобы их читали ради удовольствия или развлечения, но и для того, чтобы использовать их вместе с выполнением аскетической практики. Внимание к их контексту и назначению позволяет нам лучше понять, интерпретировать и, если мы захотим, использовать эти тексты так, как они и были предназначены для использования за молитвословиями. Однако говорить и рассматривать эти манускрипты в полной мере нельзя, пока мы не обозначим основные исторические предпосылки для зарождения этих трудов. Хоть и существует множество попыток достоверного, поэтического и научного подхода к переводу¹ труда Григора Нарекаци, в данной ста-

¹ Первая известная попытка перевести «Книгу скорбных песнопений» на русский язык относится к началу XIX века — в 1810 году Иосиф Иоаннесов, переводчик «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци (1809 год), перевёл также отрывок из «Книги скорбных песнопений» (третью, завершающую часть 12-й главы) и издал её в Санкт-Петербурге под названием «Молитва против ночных ужасов».

В 1969 году в издательстве «Айастан», по инициативе профессора Левона Мкртчяна, были опубликованы избранные главы «Книги скорбных песнопений» в переводе на русский язык Наума Гребнева (главы 1, 23, 30, 55, 80). Затем, благодаря огромным усилиям профессора Левона Мкртчяна, удалось запланировать и издать «Книгу скорби» (Григор Нарекаци. «Книга скорби». Перевод Наума Гребнева, Ереван: «Советакан Грох», 1977) с научными комментариями в 1977 году. В книгу вошло 42 главы из 95. В этой книге Л. Мкртчян — автор предисловия, примечаний и соавтор подстрочного перевода в Приложении.

В 1984 году в ереванском издательстве «Советакан Грох» вышел перевод Леонида Миля «Книги скорбных песнопений» без 92-й и 93-й глав.

ть мы будем использовать некоторые отрывки из «Книги скорбных песнопений» в нашем собственном переводе с армянского языка на русский.

Во второй половине I тысячелетия после Рождества Христова началось особое развитие мистического богословия, ориентированного на внутреннее устройство верующего человека. Своими корнями оно уходило в труды Оригена, Григория Нисского и Евагрия Понтийского. Продолжая их традиции и вступая в диалог с неоплатонизмом, мистическое богословие развивали и многие христианские мыслители: Псевдо-Дионисий, преподобные Иоанн Лествичник, Максим Исповедник и Исаак Сирийский. Начавшееся в IX—X вв. усиление общежительного монашества², выразившееся в устройении многочисленных монастырских комплексов как в Константинополе (в среде византологов указанный период принято называть «золотым веком для частных религиозных строительных фондов в Византии»³), так и на горе Афон, способствовало возникновению монашеских общин, ставших центрами мистического опыта для всего христианского мира, и в частности для Армянской Апостольской Церкви.

С ростом экономического и политического могущества армянских царств в X в. начался период расцвета культуры и искусства: правящие семьи стали заниматься меценатством и общественными работами, укрепляя политическое влияние и международную репутацию⁴. Частью общего подъёма стал расцвет кенобитского монашества: в X в. впервые на армянской земле появились стилобитные монастырские комплексы⁵. В этой связи следует отметить⁶ Гагика I Васпураканского

В 1985 году издательство «Художественная литература» выпустило перевод Владимира Микушевича «Книги скорбных песнопений», также без 92-й и 93-й глав.

В 1985 году композитор Альфред Шнитке написал «Концерт для смешанного хора в четырёх частях» на стихи Г. Нарекаци в переводе Наума Гребнева.

В 1988 году в издательстве «Наука» вышел первый полный научный перевод на русский язык «Книги скорбных песнопений». Переводчики — сотрудники Матенадарана М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Ханларян. Издание было снабжено подробными комментариями и научным аппаратом.

Научный перевод М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Ханларян лежит в основе и упомянутых ранее переводов: Н. Гребнева, Л. Милия, В. Микушевича. Однако, если переводы Л. Милия и В. Микушевича относительно близки к научному переводу («подстрочнику»), то перевод Н. Гребнева, как отмечает С. Аверинцев в предисловии к изданию 1988 года, скорее следует называть не переводом, а переложением «Книги».

В 1998 году профессор, академик Мкртчян издал «Книгу скорбных песнопений» в переводе Н. Гребнева, включив в неё 42 главы по изданию 1977 года и ещё четыре главы, 34, 37, 57 и 69, которые в этом новом издании впервые увидели свет уже после смерти переводчика.

² Tredgold U. The history of the Byzantine state and society. Stanford. 1997. С. 417–582.

³ Thomas D., *Konstantinidis A.* Documents of the Byzantine Monastic Foundation: a complete translation of the preserved typica. Washington, DC, 2000. С. 47–50, 84–87.

⁴ Տիր-Ղևոնդյան Մի Արմ. Արարական Էմիրությունները Բագրատունիների Հայաստանում: Ըրիւրն, 1976. Էջ. 78–83 [Тер-Гевондян Си Арм. Арабские Эмираты в Багратидской Армении. Лиссабон, 1976. С. 78–83].

⁵ Vakka E. Non-Muslim provinces in the era of early Islam: Islamic rule and Iranian legitimacy in Armenia and Caucasian Albania. Cambridge, 2017. С. 112–114.

⁶ Պողոսյան Չ. Սեւանի վանքի հիմնադրումը Իրս Իրս, դարերի Հայաստանի վանքերի

(908—943), известными строительными проектами которого стали дворцовая церковь Алт-Амар (915—921) и монастырский комплекс в Нареке⁷ (935) у южного берега озера Ван.

Большинство монастырей, основанных или возрождённых в этот период армянами, в том числе и в Нареке, представляло собой крупные комплексы, расположенные вдали от городов. Это соответствовало новым мыслительным и богословским веяниям в монашеской среде — теперь мистическая внутренняя жизнь ценилась выше внешних подвигов, которыми прославились жившие ранее монахи-отшельники⁸. Именно в монастыре Нарек армянский богослов Григорий Нарекский — философ и поэт раннеармянской Эпохи Возрождения, прославленный святым Армянской Апостольской и Католической Церквей, — провёл почти всю жизнь, посвятив себя молитвенному созерцанию⁹. И около 1002 г., по просьбе насельников монастыря и монахов-отшельников, создал Մատեան Օլբերգութեան (Матеан Олбергутеан, “Книга скорбных песнопений”) — произведение для помощи в частной исповеди, покаянии и молитве.

Самая ранняя из сохранившихся рукописей “Книги скорбных песнопений”, написанная в 1173 г. в Киликии писцом и иллюминатором Григором Скевацци¹⁰ (ок. 1150–ок. 1230 гг.) по заказу епископа и автора Нерсеса Ламбронаци (1153–1198 гг.), содержит четыре живописных изображения Григория Нарекского¹¹. Одно из них, показывающее одинокого Григория, взвешивающего на Христа с воздетыми руками во внимательной молитве, обозначено как Գրիգոր հսկող (Григор Хскох, «Григорий-смотритель»), что убедительно иллюстрирует состояние человека и образ индивидуальной молитвы, воспетые в произведении.

Как и в случае с похожим произведением преподобного Ефрема Сирина “Ночными гимнами”, которое, вероятно, использовалось сирийскими монахами во время частных молитвенных бдений вне регулярного Богослужбного суточного круга¹², текст Григория также был призван дополнить молитвенный подвиг, который армянские монахи и так совершали коллективно в рамках регулярного цикла монастырских Богослужений и славословий. Однако при тщательном

տնտեսության եւ քաղաքական իշխանության դեպրեհի ուսումնասիրություն. Հոռմ, 2010. Էջ. 181–215. [Погосян З. Основание Севанского монастыря: тематическое исследование монастырей, экономики и политической власти в Армении IX–X веков. Рим, 2010. С. 181–215].

⁷ Монашеская община в Нареке, возможно, была основана в этот период благодаря покровительству местных династов, покинувших византийскую Каппадокию во время конфликтов между византийцами и Аббасидами (934–944 гг.), и последующего расширения Византийской империи на Запад.

⁸ Չարիտյան Վ. վաղ հայկական վանականությունը. Մոսկվա, 1964. Էջ. 177–178. [Гарсюян В. Раннее армянское монашество. Москва, 1964. С. 177–178.]

⁹ Թափրիազյան Գ. Նարեկացի Ա. Կյանկի և Մատեանգրությունների. Երևան, 1986. Էջ. 97 [Тамразян Г., Нарекаци А. Кьянке и Матенагрутуне. Ереван, 1986. С. 97].

¹⁰ В армянском христианском мире он также известен как Григор Мличеци.

¹¹ Չարիտյան Լ. Սուրբ Ներսես զը Լամբրոնի լուսավորումը. Հոռմ, 2006. Էջ. 49–56 [Закарян Л. Просветление святого Нерсеса де Ламбронна. Рим, 2006. С. 49–56].

¹² Arlen J. Texts for keeping watch: “The Hymns of the night” of Ephrem of Nisibis and “The Book of Lamentation” of Gregory of Narek. Los Angeles, 2019. P. 9.



Չրիզոր հսկող (Григор-смотритель), 1173 год,
рисунок Григора Скеваци

рассмотрении композиции произведения становится понятно, что перед читателем отнюдь не произвольный набор гимнов для пения на молитвословиях в монашеском собрании, а книга из 95 сокровенных бесед¹³, которые можно вести во время личной молитвы.

¹³ Каждая отдельная глава, или молитва, называется «рассуждением» или «беседой» (Բան), армянским эквивалентом греческого слова λόγος.

Вообще, в армянской Богослужебной традиции на протяжении очень долгого времени ночное время не обособлялось и не назначалось временем усиленной молитвы. Но молитвенное всенощное стояние имеет важнейшее значение для понимания содержания “Книги” Нарекаци. Способ бдения, который диктуется в этом гимнографическом произведении, фактически выбирается и осуществляется самим говорящим от первого лица. Всенощное бдение древнеармянского поэта подразумевает бдительное охранение сердца с постоянным вниманием к Богу и своему внутреннему «Я».

Говорящий, от лица которого составлены гимны книги, называет себя *huc̄n* (хскол, «наблюдатель») в самом начале почти каждой главы, которые начинаются с надстрочной надписи¹⁴: *Վերստին յաւերնած կրկին հեծուբեան նորին հսկողի առ նոյն աղերս մաղթանաց. Ի խորոց արտից խաւար ընդ Աստուծոյ* (вэрстин хавэлвац кркин хэцутіан норин хскохи ар нуйн ахэрс махтанац и хороц срциц хоск энд астуцо, «Вновь добавляется удвоенный стон того же наблюдателя с той же мольбой; из глубины сердца речь с Богом»)¹⁵. Таким образом, получается, что начало каждой главы должно напоминать молящемуся о правильном состоянии ума, необходимом для молитвы, — внутреннем осознании себя и предстоянии перед Богом.

Например, в «беседе» 72 говорящий произносит слова, связанные именно с пониманием своей внутренней нищеты и греховного состояния:

От купели я был назван Пробужденным,	<i>Յաւազանէ կոչեցայ Արթուն,</i>
Но я дремал в смертном сне.	<i>Եւ ես Ի քուն մահու ննջեցի,</i>
В день спасения я был назван Наблюдателем,	<i>Ի փրկութեանն աւուր Հսկող յորջորջեցայ,</i>
Но для бдительности я закрыл глаза.	<i>Բայց զգաստութեանն՝ աչս կափուցի¹⁶.</i>

Здесь же автором, для большего подчёркивания индивидуальной беседы с Богом, обыгрывается буквальный перевод своего имени, поскольку армянское *Գրիգոր* (Григор), как и аналогичные в других языках, происходит от греческого глагола *γρηγορέω* (*grēgoreō*), означающего «смотреть». Ранние армянские исследователи текста признавали¹⁷ важность как бы условного наблюдения за автором гимнов, Григорием, и отводили ему центральное место в книге.

Вместо того чтобы дискурсивно обучать молитве, текст будто сам

¹⁴ Позже, по ходу начала «бесед» или глав начинает фигурировать обобщающий знак.

¹⁵ *Նարեկացի Գ. Մատանի նորերգություն. Երևան, 2021. [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. Ереван, 2021]. Надстрочное надпись стоит на С. 5, 8, 12 и т. д. – т. е. в начале каждой Беседы.*

¹⁶ Там же. С. 230.

¹⁷ *Arlen J. Texts for keeping watch: “The Hymns of the night” of Ephrem of Nisibis and “The Book of Lamentation” of Gregory of Narek. Los Angeles, 2019. P. 17.*

понуждает «совершать» молитву. В результате этого приёма каждый верующий, использующий данный труд в своей молитвенной практике, вступает в прямую беседу с Богом, вживаясь в «Я» наблюдателя, составившего книгу. По словам Григора Нарекаци, молящийся, читая оставленный им текст как արձախի յախտիսն (ардзан хавит'ян, «вечный памятник»), Սոյն գիր իմնիս ձայնիս, իրր զիս, ընդ իմ արտաբանութի (суйн гир имовс дзайнив ибр зис энд им ахахакэсце, «вопиет вместо меня, моим голосом, как если бы это был я»)¹⁸.

Предполагаемый аскетический контекст позволяет лучше понять две наиболее яркие особенности «Книги», ставшие в последние несколько десятилетий предметом научных дискуссий¹⁹:

«Негативное» богословие;

Повторяющаяся циклическая форма и поэтическая структура.

«Негативное», или апофатическое, богословие в данном случае действует, говоря о том, чем же Бог не является для молящегося и не пытается позитивно утвердить то, чем Он является²⁰. Мысль о Боге выстраивается через личностное стирание: Он, в конечном счёте, непознаваем и невыразим, а значит, не поддаётся описанию на человеческом языке. Вообще, имея корни как в иудейском богословии, так и в христианском вероучении, этот способ богословского дискурса был принят многими писателями, начиная со времён появления папристики.

Однако правильным будет сказать и следующее: как многие представители христианской аскетико-мистической традиции, Григорий Нарекский уравнивал апофатические мысли о Боге позитивными, или катафатическими, поскольку Господь наш Иисус Христос сделал возможным позитивное знание о Боге через Воплощение, посредством которого Он придал атрибутам Бога видимую и познаваемую форму²¹.

Исследователь и армянский этнолог Богос Зекиян недавно показал, как Григорий Нарекский использует своего рода двойную афазию, направленную как на величие Бога, так и на свою собственную малость²². Псевдо-Дионисий использовал негативный язык, что-

¹⁸ *Մարտիրոսի Գ. Մատանն որդերգութեան*. Էջ. 12 [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. С. 12]. Во всех похожих местах книги, Нарекаци мысленно сподвигает представлять, как громко плачет тот, кто читает книгу, используя её для молитвы наедине с Богом.

¹⁹ Здесь мы имеем в виду новаторские работы двух учёных, которые имели следующие обсуждения «Книги скорбных песнопений»:

Акоп Гуллуджян – «Принести в жертву невозможное: монументальная попытка Григория Нарекаци внутри языка», доклад, представленный на 13-й Генеральной конференции Международной ассоциации арменоведческих исследований (АЕА) в Институте-библиотеке древних рукописей Еревана, проходившая в октябре 2014 г.;

Крикор Беледиан – «L'espace et al. Времена творчества Грегуара де Нарека», доклад, представленный на конференции I.R.O.C. в период с конца декабря 1991 по начало января 1992 гг. в Париже.

²⁰ Franke W., Woods Ch. «Negative theology». Encyclopedia of Sciences and Religions, ed. Ann L.S. Rudnikov and Luis Oviedo. Springer, 2013. P. 1443–1450.

²¹ *Գուլլուճյան Ա. անկարելի գոմէ. Երևան*, 1993. Էջ. 33. *Գուլլուճյան Ա. Анкарели зоме. Ереван*, 1993. С. 33]. *Գուլլուճյան Ա. Анкарели зоме. Ереван*, 1993. P. 33.

²² *Չեքիան Բ. Նարեկացու Սուրբ Գրիգորի միստիկական փորձը և աստվածարանական լեզվարանությունը խնդիրը սրբի գրքում*. Հոռն, 2006. Էջ. 231–233. [Зекиян Б. Мистический

бы говорить о Боге объективно, т. е. как о Существо, находящемся вне мира²³. В свою очередь, армянский мыслитель и богослов же в большей степени стремится выразить субъективный опыт осознания Божественной Сущности и собственного ничтожества, а также кажущейся бесконечной пропасти, отделяющей его грешное «Я» от Бога. Но эта пропасть преодолевается только благодаря Воплощению Христа.

Этой мысли придерживается и известный армянский музыковед и литератор Акоп Гуллуджян: «Афазия [версия Григора Нарекаци] — это когда миниатюра наблюдает бесконечно великое, вечное, трансцендентное и вневременное и в момент сравнения осознает бесконечность своей ничтожности рядом с другим. Он настолько мал, что, как и все бесконечности, эта малость не укладывается в его понимание, воображение или способность к концептуализации и вербализации»²⁴. Следовательно, Нарекаци стремился написать свой труд так, чтобы молящиеся в ней испытали то же самое чувство, что и он сам. То есть человек должен был постоянно следить за собой и помнить о своём положении по отношению к Божественной Сущности, с Которой он разговаривает.

Данное богословское понимание текста позволяет понять поэтико-композиционную структуру гимнов, которые, как мы говорили выше, носят повторяющийся и циклический характер. Не чувствуя дискомфорта от того, что на первый взгляд кажется повторением, некоторые учёные пытаются обнаружить в структуре книги сложные схемы, стремясь показать некую линейную прогрессию. Например, один из исследователей²⁵ видит процессию, как бы аллюзивно проходящую через архитектуру церкви, с движением от притвора²⁶, к нефу²⁷ и к алтарю²⁸. Хотя такой анализ может быть оправдан и соответствует определенным критериям «Книге скорбных песнопений», однако указанный метод рискует заслонить тот факт, что определяющей структурной особенностью книги стал приём повторения не линейного типа, а циклического движения, когда говорящий постоянно возвращается к одной и той же мысли²⁹.

Как мы уже отмечали, после первой «скорбной беседы» каждая последующая глава начинается с особого текста или надстрочного знака. Трудно не заметить, что здесь делается акцент на однотипности или повторяемости мольбы наблюдателя. Это видно и из того, что

опыт Святого Григория из Нарека и проблема теологической лингвистики в книге святого. Рим, 2006. С. 231–233].

²³ *Գուլլուճյան Ա. փորձելով անաջարկել: Երևան, 1998. Էջ. 107–108. [Гуллуджян А. Из всех сил пытаюсь предложить. Ереван, 1998. С. 107–108].*

²⁴ *Գուլլուճյան Ա. փորձելով անաջարկել. Էջ. 108–109. [Гуллуджян А. Из всех сил пытаюсь предложить. С. 108–109].*

²⁵ *Mahe J.-P. Tragédie. London, 1992. P. 197–202.*

²⁶ *Նարեկյացի Գ. Մատյանի ողբերգության. Բան. 34–74 [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. Беседы 34–74].*

²⁷ Там же.

²⁸ *Նարեկյացի Գ. Մատյանի ողբերգության. Բան. 75–95 [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. Беседы 75–95].*

²⁹ *Բելեդյան Կ. տարածություն և ժամանակներ. Երևան, 1993. Էջ. 58–63. [Беледян К. Пространство и времена. Ереван, 1993. С. 58–63].*

в армянском оригинальном тексте “Книги” пять из десяти слов первой фразы находятся в семантическом поле надстрочного знака. Проанализировав все главы “Книги скорбных песнопений”, мы можем смело предположить, что надстрочный знак указывает на то, что в тексте молитвы и воззвания Григора проявляется не линейное движение или продвижение, будто по пути некоего постепенно возрастающего обожествления, как мы можем увидеть у многих других восточных мистиков, но, скорее, видно вечное возвращение на одно и то же место³⁰. Наблюдатель не продвигается и не отступает, но чётко занимает одну и ту же позицию по отношению к Богу, вновь и вновь совершая одни и те же основные действия: оплакивает себя и свой грех, отделяющий его от Бога; умоляет Бога о милости и спасении своей души; радуется спасению, ставшему возможным благодаря Воплощению Христа, и возносит за это хвалу Богу.

В качестве примера можно привести девятую «беседу». В начале гимна автор сетует на множество своих грехов и на то, что не может выразить их словами:

Ведь если бы я изменил глубины моря в форму чернил,	Չի եթէ զիմ մի ծովուց ի յորակութիւնն դէողյ յեղեղեցից,
И, разделив поля на много стадий,	Եւ գղաշտս սասարիսար բազմար սահմանեալ՝
Измерил пергамент в длину и в ширину,	Ի տարածումն լայնութեան քարտենի չափեցից,
И превратил леса многих тростниковых полей	Եւ գպուրակս յոգունց անտառաց չամբից եղեգանց
В куски, имеющие природу перьев,	Ի հատուածս գոյութեան գրչաց կազմեցից,
Ни одно число из всех моих беззаконий.	Եւ ո՛չ գթիւ մի ի բարդելոցն անարեւոյթեանց
Я не в силах запечатлеть в границах букв.	Չարեցից ընդ գրով սահմանի գրաւել ³¹ .

Поэт продолжает сетовать и на свои бесчисленные грехи и просит Бога о милости и прощении через их исповедание:

³⁰ О линейной прогрессии обожествления у восточнохристианских авторов можно посмотреть, например, труд: *Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition.* Oxford, 2004. P. 42–58.

³¹ *Մարտիրոսի Գ. Մատյանն որբերգութեան. Էջ. 51 [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. С. 51].*

<p>Исповедавшись, я обнажу [свои грехи] перед Тобой, мой Бог и Господь,</p> <p>Чтобы мерою, которою я сам себя укоряю,</p> <p>и отмерял от Твоего неисчерпаемого сострадания,</p> <p>Я мог бы получить Твою милость в более обильной мере, чем множество моих долгов.</p>	<p>Խոստովանեալ՝ քեզ տարածեցից, Աստուած իմ եւ Տէր:</p> <p>Չի որով չափով չափեցից գանձինս ստգտանք</p> <p>Ի քոցդ աննուազ գթութեանցդ այսրէն չափեցայց,</p> <p>Ընկալեալ զշնորհդ յաճախագոյնս ընդ մեծագունիցս պարտեաց³².</p>
---	--

Уверенность, с которой говорящий просит о милости, обусловлена осознанием того, что спасение уже частично даровано через Христа. Благодать Божья всегда сильнее греха.

<p>Через Тебя лишь есть спасение, И от Тебя лишь искупление, И Ты удаляешь мрак скорбей, И стон причитаний Ты превращаешь в смех, И Тебе подобает благословение и хвала, На небе и в поколениях отцов наших и их потомков, Во веки веков, Аминь</p>	<p>Չի քո է փրկութիւն, Եւ ի քէն է քաւութիւն, Եւ բառնաս զխաւար վշտաց, Եւ զհեծութիւն ողբոց ի ծարր փոխես, Եւ քեզ վայել է արհնութիւն գովութեամբ հանդերձ՝, Յերկինս եւ յազգս հարցն եւ ի ծնունդս նոցա Եւ յախտենից յախտեանս: Ամէն³³</p>
---	---

Как мы смогли увидеть, молитва завершается признанием дара спасения и последующей хвалой за него.

На самом деле, конечно, в тексте есть некое движение, но его лучше представить как внутреннее, причём вертикальное, а не горизонтальное. Это внутреннее движение в сознании смотрящего, постоянно колеблющегося между попыткой осознать и сказать о своей бесконечной малости, убогости жизни и поступков, с одной стороны, и беспредельным величием и благостью Бога – с другой. В процессе решения этой задачи текст движется вверх и вниз, как

³² Նարեկացի Գ. Մատյանի ողբերգությունի. Էջ. 52 [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. С. 52].

³³ Там же. С. 53–54.

по бесконечной лестнице, или повторяющемся кругу, никогда не приходя к цели, всегда начинаясь заново. И хотя, на первый взгляд, этот процесс может показаться разочаровывающим или безнадежным – рассуждения заканчиваются не отчаянием, а, скорее, ликованием, благодарностью и хвалой всей Святой Троице. Это связано с осознанием того, что через Сына Возлюбленного, Христа, Бог преодолел бесконечную бездну, чтобы предложить человечеству примирение и общение с Божественной Сущностью. Армянский автор выражает эти мысли и сводит в единую формулу, мысль которой характерна для многих восточно-христианских богословов: Որ սիրւնն սիրնիսցաւր լիսին սէր ըստ սէր, զի արարցես զսէր լիսն ըր ըստ ըրէր (вор миаин мармнацар васн мэр эст мэз зи арасцэс змэз васн ко эст кэз, «Ты один стал плотью, подобной нам, ради нас, чтобы сделать нас подобными Тебе ради Тебя»)³⁴.

В то же время автор “Книги скорбных песнопений” полагает невозможность выхода за пределы бесконечной бездны причиной невозможности произнести достойную Бога хвалу. И все же, единение с Богом — всегда впереди, всегда остаётся ещё неосуществлённым. Оно может быть достигнуто в полноте только за пределами этого гимнографического труда, в другом измерении, и потому остаётся невыразимым. Бог остаётся одновременно սննստնչելի հենարն եւ սնրնդնիջելի սերմարն (анматчели хэравор эв анэндмиджели мэрдзавор, «и неприступно далёким, и непосредственно близким»)³⁵. И таким образом наблюдатель постоянно возвращается, чтобы снова начать то же самое.

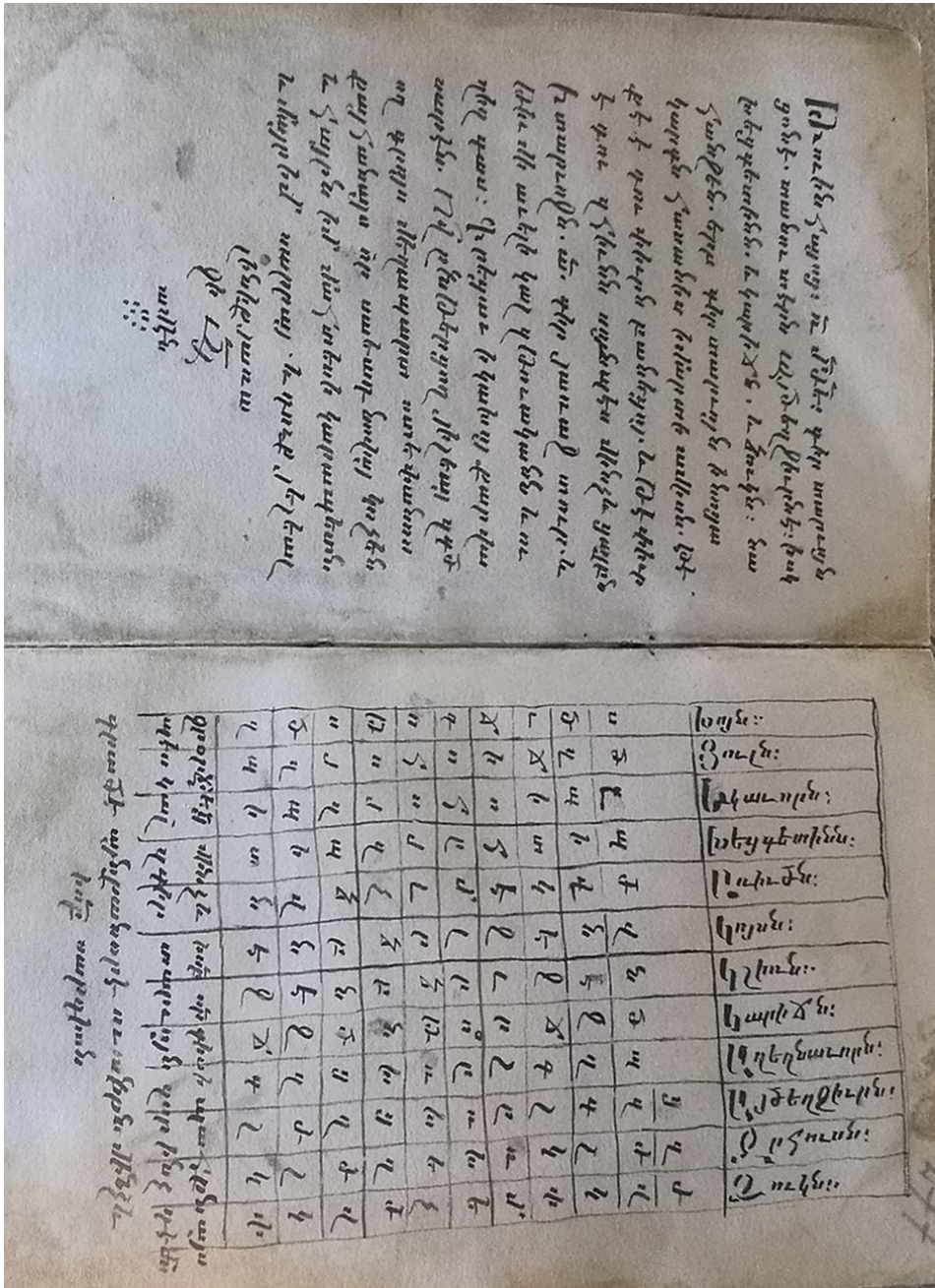
Подводя итог текстологическому анализу произведения Григора Нарекаци, сделаем предположение о сугубой специфике текста.

Кажущаяся до знакомства с “Книгой” невозможность попытки Григория рассказать: о бесконечном величии Бога и своей бесконечной мизерности; о бесконечной пропасти, которая разделяет автора и Божество; о невозможности искупления, которое было или будет совершено и об истинно правильной реакции хвалы за это спасение; постоянное возвращение к одному и тому же началу, добавление чего-то нового к одному и тому же прошению – всё это работает на поддержание в молящемся правильного настроения, а именно постоянного и раскаянного внимания к Богу.

Труд Григория Нарекского вполне соответствует внутреннему аскетически-мистическому настрою армянского монастырского общежительного комплекса X века. “Книга” должна была занимать монаха в часы уединённой молитвы и созерцания, когда Богослужения сменяли друг друга из года в год. Гимнография Нарекаци должна была постоянно возвращать его к одному и тому же состоянию духа, служа инструментом в стремлении наблюдателя сохранить желаемую непрерывность сознания перед присутствием вечного Бога во временном и изменчивом мире. Повторение, осуществляемое выразительным и ритмичным языком, многократное изложение одной темы — имеет эффект переполнения сознания молящегося, вызывая желаемое состояние раскаяния, благоговения и удивления

³⁴ *Մարկոսյանի Գ. Մտնայնն ըրբերգութիւնն. Էջ. 75–76 [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. С. 75–76].*

³⁵ Там же. С. 93.



Манускрипт «Книга скорбных песнопений», переписанный с оригинала армянским поэтом и ашугом Саят-Новой (Միշիթ) в 1766 году

перед Вечным Благим Божеством.

В качестве итога данной статьи следовало бы сказать, что изучение древних книг позволяет нам увидеть, как позднеантичные и средневековые христиане использовали тексты в сочетании с аскетическими практиками, и как чтение и использование текстов составляло важнейший компонент их более широкого аскетико-мистического опыта. Это также дает нам ценное представление об обосновании различных композиционных элементов, а также о содержании таких текстов. Гимны служили для укрепления телесной выносливости молящихся, поскольку они стремились завершить бдение в своей особой аскетической среде с ее акцентом на телесных нагрузках. Аналогичным образом повторяющаяся структура книги Григория, использование в ней как бы интимного первого и второго лица единственного числа, и ее богословское содержание соотносились с другим типом бдения, который он себе представлял: частная молитва в обществе Бога. Книга хорошо подходила к внутренне сосредоточенному мистицизму отшельников, для которых она и была написана.

Библиография

1. *Тамразян Г.* Григор Нарекаци // URL: <https://www.pravenc.ru/text/168101.html> (дата обращения: 10.05.2024).
2. *Трушин А., иерей.* Книга скорбных песнопений // URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Книга_скорбных_песнопений (дата обращения: 10.05.2024).
3. *Arlen J.* Texts for keeping watch: “The Hymns of the night” of Ephrem of Nisibis and “The Book of Lamentation” of Gregory of Narek. Los Angeles, 2019.
4. *Franke W., Woods Ch.* “Negative theology”. Encyclopedia of Sciences and Religions, ed. Ann L.S. Rudnikov and Luis Oviedo. Springer, 2013.
5. *Mahe J.-P.* Tragédie. London, 1992.
6. *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2004.
7. *Thomas D., Konstantinidis A.* Documents of the Byzantine Monastic Foundation: a complete translation of the preserved typica. Washington, DC, 2000.
8. *Tredgold U.* The history of the Byzantine state and society. Stanford, 1997.
9. *Vakka E.* Non-Muslim provinces in the era of early Islam: Islamic rule and Iranian legitimacy in Armenia and Caucasian Albania. Cambridge, 2017.
10. *Բելեդյան Կ.* տարածություն և ժամանակներ. Երևան, 1993. [Беледян К. Пространство и времена. Ереван, 1993].
11. *Չիրաթյան Վ.* վաղ հայկական վանականությունը. Մոսկվա, 1964. [Гарсоян В. Раннее армянское монашество. Москва, 1964].
12. *Գուլլուճյան Ա.* անկարելի գոմե. Երևան, 1993. [Гуллуджян А. Анкарели зоме. Ереван, 1993].
13. *Գուլլուճյան Ա.* փորձելով անաշարելի: Երևան, 1998. [Гуллуджян А. Изю всех сил пытаюсь предложить. Ереван, 1998].
14. *Չարիրյան Լ.* Սուրբ Ներսես դը Լամբրոնի լուսավորումը. Հոռոմ, 2006. [Закарян Л. Просветление святого Нерсеса де Ламбрана. Рим, 2006].
15. *Չեքիյան Բ.* Նարեկագու. Սուրբ Գրիգորի միստիկական փորձը և

- աստվածաբանական լեզվաբանության խնդիրը սրբի գրքում. Հոռն, 2006. [Зекьян Б. Мистический опыт Святого Григория из Нарека и проблема теологической лингвистики в книге святого. Рим, 2006].
16. Նարեկացի Գ. Մատյան ողբերգության. Երևան, 2021. [Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений. Ереван, 2021].
17. Պողոսյան Զ. Սեւանի վանքի հիմնադրումը Իրս Իրս, դարերի Հայաստանի վանքերի տնտեսության եւ քաղաքական իշխանության դեպքերի ուսումնասիրություն. Հոռն. , 2010. [Погосян З. Основание Севанского монастыря: тематическое исследование монастырей, экономики и политической власти в Армении IX–X веков. Рим, 2010].
18. Թամրազյան Գ. Նարեկացի Ա.Կյանկեի և Մատենագրությունների. Երևան, 1986. [Тамразян Г., Нарекаци А. Кьянке и Матенагрутюне. Ереван, 1986].
19. Տեր-Ղևոնդյան Սի Արմ. Արարական Էմիրությունները Բագրատունիների Հայաստանում: Լիսաբոն, 1976. [Тер-Гевондян Си Арм. Арабские Эмираты в Багратидской Армении. Лиссабон, 1976].

Priest Anatoly Trushin

THE MAIN ASPECTS OF ASCETICISM AND MYSTICISM IN «THE BOOK OF LAMENTATIONS» BY GREGORY OF NAREK

Abstract. The article examines the hymnographic and poetical-liturgical work of the great ancient Armenian poet, monk and theologian Grigor Narekatsi (Gregory of Narek) «The Book of Lamentations». The reader is offered a brief digression into the textual aspects and purpose of this work. The form and its poetic structure are considered. The author also dwells on the main aspects of speculative asceticism and mysticism, which are presented in this ancient work.

Keywords: «The Book of Lamentations», the Hymnography, Armenian Apostolic Church, Gregory Narekatsi.

About the Author: Priest Anatoly Alekseevich Trushin – Master of Theology, Master of Arts, Lecturer at the Kolomna Theological Seminary (e-mail: o.anatolyj@gmail.com).

УДК 246.3

монахиня Афанасия (Иванова)

О ВЛИЯНИИ КУЛЬТУРНОГО БАГАЖА НА ВОСПРИЯТИЕ
В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ О СОВРЕМЕННЫХ ИКОНАХ

Аннотация. В настоящее время некоторые иконописцы находятся в поиске новой выразительности для своих произведений. Как правило, эти поиски имеют ориентацию на древние образцы или существование аналогов в сакральном искусстве прошлого. Однако восприятие подобных приемов новаторства в современном контексте отличается от их восприятия в древности. И если тогда подобные примеры не вызвали негативных ассоциаций и никого не смущали, то сейчас ситуация иная. Это связано с тем, что к настоящему времени культурный багаж человечества полон многими явлениями, которые не были известны прошлому. Поэтому, когда в современных иконах имеются заимствования некоторых элементов выразительности древнего искусства, порой возникают ассоциации, навеянные уже последующими явлениями искусства и культуры. Эти ассоциации связаны с явлениями светской культуры и поэтому снижают степень сакральности, присущий образам древности. С этих позиций в статье рассматриваются современные иконы, вызывающие ассоциации с авангардным искусством, наивным искусством, искусством плаката, мультипликацией и сувенирами.

Ключевые слова: современная икона, ассоциативное восприятие, сакральное искусство, новаторство в иконописи.

Сведения об авторе: монахиня Афанасия (Иванова В. Г.) – магистр теологии, насельница Рождество-Богородицкого монастыря г. Задонска. (e-mail: afanasiya_98@mail.ru).

В настоящее время можно услышать мнение, что иконописцы прошлого были гораздо свободнее современных в своем творчестве, и только узость взгляда не позволяет адекватно оценить новаторство некоторых современных иконописцев. Однако следует заметить, что, как правило, все новое - это забытое старое, и новизна в современном церковном искусстве чаще всего имеет сознательные ориентиры или бессознательные аналоги в искусстве прошлого.

И здесь следует учитывать два положения. Первое - древние традиции бывают разные: «Традиции бывают каноничные, выражающие канон, неканоничные — посторонние канону, и антиканоничные — враждебные ему. Есть иконы традиционные, но неканоничные, и не все из них истинные, несмотря на свою традиционность»¹. Второе - к настоящему времени культурный багаж человечества полон явлениями, которые не были известны древности. И при взгляде на современные иконы с заимствованиями каких-то элементов из образцов древности, порой возникают ассоциации,

¹ Чернышев Н., прот. Образы и Образ: Статьи, проповеди и интервью. Иконы, настенные росписи и рисунки. 2-е изд., испр. и доп. М., 2022. С. 258.

навешанные уже последующими явлениями искусства и культуры. И часто эти ассоциации связаны с явлениями светской культуры, поэтому вносят постороннее сакральному искусству настроение и не позволяют достигнуть возвышенного настроения, присущего образам древности.

Все эти рассуждения носят характер авторского мнения, так как индивидуальное восприятие бывает разным, и то, что иные принимают восторженно, отвергается другими. И все же рассмотрим некоторые примеры современной иконописи, вызывающие инородные ассоциации.

Ассоциации с авангардным искусством

Известно, что изобразительный язык иконы оказал влияние на развитие авангарда: «Связь между русским авангардом и иконописью определилась и начала изучаться буквально с самого начала его существования»². Одной из первых стала использовать иконописные сюжеты и приемы в сочетании с авангардной манерой Н. Гончарова. В 1912 г. это было воспринято публикой как возмутительная провокация, и картины были изъяты с выставки «Ослиный хвост». Подобная история произошла на персональной выставке художницы в 1913 г., и обе эти скандальные истории лишь привлекли к художнице всеобщее внимание и принесли славу.

О. Губарева отмечает, что именно то, что впоследствии покажется иностранным искусствоведам интересным, новаторским и перспективным в творчестве Н. Гончаровой, вызвало столь негативную реакцию русских современников — это «смещение границ светской и православной культуры»³. Можно отметить, что этот же аспект позитивно оценивается и многими современными русскими деятелями культуры в отношении современных икон, имеющих черты авангардного искусства, и этот же аспект смущает современных православных традиционалистов. Вследствие смещения границ светского и сакрального «происходит занижение сакральной ценности изображения»⁴, где главным являются творческие поиски художника, и «образ и сюжет выполняют [лишь - м. А.] обслуживающую функцию»⁵.

Также можно заметить, что свойственная абстрактному искусству высокая степень обобщения и стилизации форм ведет к их «развоплощению» (рис. 1) и «расчеловечиванию» (рис. 2), что противоречит необходимому для иконы принципу антропоморфности, связанному с главным свидетельством иконы - о воплощении и вочеловечении Бога.

В настоящее время направление христианского искусства (и в т.ч. иконописи), использующее приемы авангарда широко развито как в России, так и за рубежом, и, например, так называемая Львовская

² Губарева О. В. Икона как искусство: Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура. СПб.: Аргус СПб, 2022. С. 175.

³ Там же. С. 187.

⁴ Там же. С. 190.

⁵ Цит. по: Там же. С. 191.

иконописная школа прямо носит название «Галицкий иконный авангард»⁶.

Ассоциации с искусством плаката

В своей книге О. В. Губарева рассматривает влияние иконной изобразительности и на язык советского плаката⁷. А в настоящее время выразительность плаката оказывает влияние на язык некоторых икон. С одной стороны, в отдельных современных иконах можно заметить «плакатность» в дизайнерской выразительности огрубленной и упрощенной стилизации (рис. 3), с другой стороны, ее можно заметить даже в строении композиции, отсылающей к известным плакатам прошлого (рис. 4).

Этот ряд можно продолжить иконами, выполненными в стиле **неопримитивизма**.

Известны большие территориальные районы с «наивными» традициями в церковном искусстве. Это Грузия, Армения, Каппадокия, Эфиопия, где современное церковное искусство активно продолжает местные традиции. Однако это направление может быть выбрано художником и просто по личным симпатиям, независимо от этнической и географической принадлежности (рис. 5).

Можно отметить, что в настоящее время, исполнителями «наивных» икон зачастую являются уже не народные, а профессиональные мастера. А еще нужно учесть, что любой современный человек оказывается сверхискушенным в сравнении с древним уже потому, что область доступной ему информации несравнимо шире возможностей последнего. И если принять это во внимание, становится понятным, что наивное искусство создается отнюдь не наивными людьми. И искренность, и непосредственность, за которую так ценят наивное искусство, становится уже не идущей из глубины души, а достигаемой известными художественными приемами. Поэтому современный неопримитивизм совсем не эквивалентен древней архаике. И как же тогда можно его назвать? «Нарочитым примитивизмом»⁸ или «стилизованным народным стилем»⁹? И чем тогда стилизация «наива» лучше стилизации классики, за что жестко критикуют традиционных иконописцев сторонники других направлений иконописи?

Также можно заметить, что вследствие особенности восприятия современных людей, привыкших к реалистическому искусству, обилию фото- и видеопродукции, неопримитивистов могут обвинить в неумении рисовать. Поэтому некоторые исследователи церковного искусства говорят о необходимости анатомической правильности построения человека в современном иконописном творчестве. Например, такое мнение высказывает И. К. Языкова в четвертой

⁶ Даревский В. Э. Взгляд на современную иконопись. Книга 1. За рубежом. Препринт, 2017. С. 34.

⁷ См.: Губарева О. В. Икона как искусство. С. 227–237.

⁸ Даревский В. Э. Взгляд на современную иконопись. С. 26.

⁹ Там же. С. 28

лекции курса «Икона в секулярном мире»¹⁰.

Ассоциации с мультипликацией

Некоторые современные иконы вызывают ассоциацию с мультипликацией (рис. 6). Подобные изобразительные приемы можно встретить в древнем христианском искусстве. Однако в те времена анимационного кино еще не существовало, и ни у кого не могло возникнуть этой ассоциативной связи. Сейчас же, глядя на образы, похожие на мультипликационные, неизбежно возникает и связанное с мультипликацией легкое настроение на игру, развлечение и отдых, которое совершенно не подходит для сакрального искусства.

Ассоциации с сувенирами

Традиция паломнических сувениров была хорошо известна в древнем мире. Сохранилось множество разнообразных «евлогий» из святых мест, на которых имеются священные изображения. Также и народные иконы прошлого могли исполняться из самых разнообразных материалов, например, известны иконы, написанные на сушеной рыбе, на позвонках кита и рыбьих костях, вырезанные из перламутра и слоновой кости, сделанные из стекла и минералов и даже выложенные из перьев птиц¹¹. Однако в прошлые времена это воспринималось вполне органично, и, возможно потому, что сувениры древности еще не являлись продуктом массовой культуры и ширпотреба.

В настоящее время производится огромное количество вещей, являющихся примером синтеза икон с сувенирами. И это могут быть как художественные вещи (рис. 7), так и продукция массового производства (рис. 8).

Отношение ревностных православных к этому явлению отрицательное: «...икона не может быть сувениром. Это <...> памятные безделушки, которые выводятся из области сакрального, <...> граница между профанным и сакральным <...> размывается»¹². И если в художественных образцах степень этой размытости границ проявляется скорее в преобладании художественности над духовным содержанием и снижение значения иконы как сакрального образа, то в продукции широкого потребления десакрализация образа откровенна (рис. 9).

В продолжение этого ряда можно представить пример современной иконы, устроенной по принципу рекламного щита (рис. 10а-10в). Известно, что такие иконы в манере академической живописи

¹⁰ См.: Языкова И. Икона в секулярном мире. URL: <https://www.predanie.ru/yazykovairina-konstantinovna/ikona-v-sekulyarnom-mire/> (дата обращения 02.12.21).

¹¹ См.: Зотов С. О. Иконографический беспредел: необычное в православной иконе. М.: Эксмо, 2021. С. 104–109.

¹² Кнутов А., свящ, Немыченков В. В чем мы прегрешаем против догмата об иконопочитании. Проблемы современного иконопочитания. Часть 1. URL: <https://pravoslavie.ru/119929.html> (дата обращения 04.03.23).

создавали непрофессиональные мастера в России (как и в Западной Европе), по крайней мере, с конца XVIII в. Даже вполне возможно, что этот прием совмещения изображений в щитовой рекламе взят именно оттуда. Однако сейчас подобное явление в церковном искусстве неизбежно вызывает ассоциацию с рекламой и всеми ее отнюдь не сакральными качествами.

Подводя итоги этой статьи, можно повторить, что в ней рассматриваются современные произведения церковного искусства с позиций современного восприятия. И если в древности подобные примеры не вызывали негативных ассоциаций и никого не смущали, то сейчас ситуация иная.

Когда-то сакральное искусство оказало влияние (и оказывает до сих пор) на возникновение различных явлений в светском искусстве, а теперь светское искусство влияет на сакральное. Однако возникающие при созерцании некоторых современных икон ассоциации с явлениями светской культуры мешают. Почему? Потому что образ, который должен настраивать на духовное, настраивает на мирское.

Можно напомнить, что мы живем в эпоху «визуальной культуры», где большая часть информации передается изображениями. И природа зрительного восприятия такова, что усваивает визуальную информацию на уровне подсознания, минуя рациональное мышление. Поэтому образ, имеющий определенное родство с некоторыми общеизвестными явлениями, неизбежно вызовет соответствующие ассоциации и соответствующее настроение. И это хорошо бы помнить современным иконописцам.

Библиография

1. Губарева О. В. Икона как искусство: Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура. СПб.: Аргус СПб, 2022. 356 с., илл.
2. Даревский В. Э. Взгляд на современную иконопись. Книга 1. За рубежом. М.: Препринт, 2017. 145 с., илл.
3. Зотов С. О. Иконографический беспредел: необычное в православной иконе. М.: Эксмо, 2021. 368 с., илл.
4. Кнутов А., свящ, Немыченков В. В чем мы прегрешаем против Догмата об иконопочитании. Проблемы современного иконопочитания. Часть 1. URL: <https://pravoslavie.ru/119929.html> (дата обращения 04.03.23).
5. Чернышев Н., прот. Образы и Образ: Статьи, проповеди и интервью. Иконы, настенные росписи и рисунки - 2-е изд., испр. и доп. М., 2022. 528 с., илл.
6. Языкова И. Икона в секулярном мире. URL: <https://www.predanie.ru/yazykova-irina-konstantinovna/ikona-v-sekulyarnom-mire/> (дата обращения 02.12.21).

Приложение

Примеры современного иконографического творчества¹³

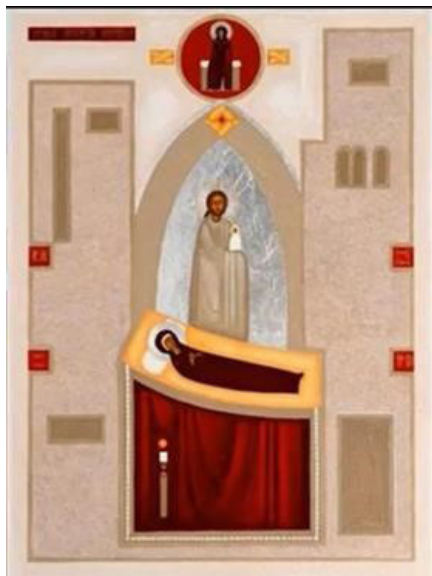


Рисунок 1.

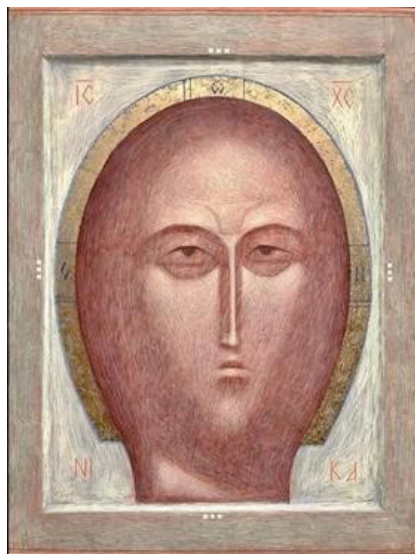


Рисунок 2.



Рисунок 3.



Рисунок 4.

¹³ Иллюстрации представлены автором без подписей, поскольку в данном случае важен пример, а не конкретные данные.



Рисунок 5.



Рисунок 6.



Рисунок 7.



Рисунок 8.



Рисунок 9.



Рисунок 10 а.

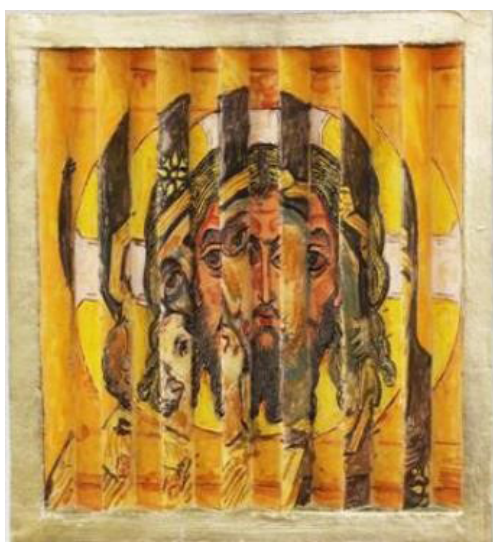


Рисунок 10 б.



Рисунок 10 в.

Nun Afanasia (Ivanova)

ABOUT INFLUENCE OF CULTURAL BAGGAGE ON PERCEPTION
IN THE CONTEXT OF DISCUSSIONS ABOUT MODERN ICONS

Abstract. At present, some icon painters are being in search for a new artistic expression. As a rule, these searches are oriented on the ancient examples or the analogues in the sacred art of the past. However, the way the innovative techniques are perceived in the modern context differs from the one in ancient times. They used to neither cause negative associations nor confuse anyone. But the situation has drastically changed because the mankind's cultural baggage has been currently acquiring various phenomena which in turn make weird associations arise when looking at the modern icons that have borrowings of some ancient artelements. These new associations of the secular culture reduce the level of sacredness inherent in the images of antiquity. Taking this view into account, the article examines some modern icons that evoke images of the avant-garde art, naive art, poster art, animation and souvenirs.

Keywords: Modern Icon; Associative Perception; Sacred Art; Innovation in Icon Painting.

About the Author: Nun Afanasia (Ivanova) – Master in Theology, Resident of the Nativity of the Theotokos Monastery in Zadonsk. (e-mail: afanasiya_98@mail.ru).

Учредитель и издатель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования Московской митрополии Русской Православной Церкви
«Коломенская духовная семинария»

ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
№1 (24), 2024

Научный журнал

ISSN 2713-1386

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Адрес редакции:
140406, Московская обл., г.о. Коломна, г. Коломна, ул. Голутвинская, д. 11, к. 8
Тел.: +7(496) 616-49-24
E-mail: science@kpds.ru

Главный редактор: протоиерей Вадим Геннадьевич Суворов
Выпускающий редактор: священник Василий Анатольевич Казинов
Корректор: иеромонах Алексей (Куклев В.В.).
Макет и верстка: Давыдов Н.А.

Подписано в печать: _____.
Формат: 70x100 1/16. Гарнитура: Minion Pro.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем журнала: 10,4 п.л.
Тираж: 200 экз. Заказ _____

Отпечатано в АО «Коломенская типография».
140400, г. Коломна Московской области, ул. III Интернационала, 2а.