

Журнал основан 15 мая 2017 года

The Journal was founded on May 15th, 2017

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT
OF THEOLOGY OF THE SAINT PETERSBURG
THEOLOGICAL ACADEMY**

№ 4 (20), 2023

Scientific Journal

**Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2023**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

№ 4 (20), 2023

Научный журнал

**Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2023**

UDC 281.93(066)

This edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R23-319-0460

Since June 30, 2022, the journal has been included in the “List of peer-reviewed scientific publications in which main scientific results of theses for the candidate of science degree, for the doctor of science degree”

must be published by groups of specialties:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (philosophical sciences),
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (historical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (philosophical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (cultural studies),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (art studies),
- 5.11.1. Theoretical theology (in the research direction: Orthodoxy) (theology).

Editor-in-Chief

Priest Dimitri Yurievich Lushnikov,
Candidate of Theology, Candidate of Divinity, Associate Professor,
Head of the Department of Theology,
St. Petersburg Theological Academy

ISSN 2541-9587 (Print)
ISSN 2686-9071 (Online)

© Article authors, 2023
© Publishing House of St. Petersburg
Theological Academy, 2023

УДК 281.93(066)
ББК 86.372.24-4я5
Т78

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р23-319-0460

Журнал с 30.06.2022 г. включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»
по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология).

Главный редактор

Священник Димитрий Юрьевич Лушников,
кандидат теологии, кандидат богословия, доцент,
заведующий кафедрой богословия
Санкт-Петербургской духовной академии

Т78 Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии :
научный журнал. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2017— .
№ 4 (20). — 2023. — 260 с.

УДК 281.93(066)
ББК 86.372.24-4я5

ISSN 2541-9587 (Print)
ISSN 2686-9071 (Online)

© Авторы статей, 2023
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2023

THE EDITORIAL COUNCIL

Bishop Siluan of Peterhof (Nikitin Sergei Sergeevich), Candidate of Theology, Associate Professor, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

I. V. Bazilenko, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Professor at the St. Petersburg State University, Leading Researcher at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

A. R. Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

I. G. Gasparov, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Humanitarian Training of the Burdenko Voronezh State Medical University.

I. B. Gavrilov, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

Priest Igor Ivanov, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages of St. Petersburg Theological Academy.

Archpriest Vladimir Khulap, Dr. Theol., Candidate of Divinity, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church Practical Disciplines of the St. Petersburg Theological Academy.

Priest Sergei Krivovichev, Candidate of Theology, Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Professor, Chairman of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences.

V. P. Lega, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities.

Priest Mikhail Legeev, Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

A. V. Markidonov, Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

Archpriest Vladimir Mustafin, Doctor of Theology *honoris causa*, Professor, Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

Hegumen Serapion (Mitko Avgust Evgenievich), Doctor of Theology, Doctor of Divinity, Candidate of Philosophy, Deputy Chairman of the Synodal Missionary Department of the Russian Orthodox Church, Deputy Director and Professor of the Higher School of Law and Administration of the National Research University "Higher School of Economics".

D. V. Shmonin, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian.

V. K. Shokhin, Doctor of Philosophy, Professor at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

G. V. Skotnikova, Doctor of Cultural Studies, Member of the Academy of Russian Literature, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture, Leading Researcher at the «Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture» Sector of the Russian Institute of Art History.

O. B. Sokurova, Doctor of Cultural Studies, Professor at the Department of History of Western European and Russian Culture of the St. Petersburg State University.

R. V. Svetlov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

W. W. Trimble, Doctor of Philosophy (PhD), Associate Professor at the Herzen Russian State Pedagogical University.

M. N. Tsvetaeva, Doctor of Cultural Studies, Member of the All-Russian Association of Art Critics, Professor of the Department of Philology and Art History at the St. Petersburg State Institute of Cinema and Television.

Archpriest Valentin Vasechko, Dr. Theol., Associate Professor at the Department of Systematic Theology and Patrology of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Deputy Chairman of the Educational Committee of the Russian Orthodox Church.

G. V. Vdovina, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Archpriest Dmitry Yurevich, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Department at Saint Petersburg Theological Academy.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич), кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Игорь Вадимович Базиленко, доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

Протоиерей Валентин Николаевич Васечко, Dr. Theol., доцент кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заместитель председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви.

Галина Владимировна Вдовина, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Игорь Гарибович Гаспаров, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко.

Священник Игорь Анатольевич Иванов, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Сергей Владимирович Кривовичев, кандидат богословия, доктор геолого-минералогических наук, профессор, председатель Кольского научного центра РАН, академик РАН.

Виктор Петрович Лега, кандидат богословия, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Священник Михаил Викторович Легеев, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Александр Васильевич Маркидонов, кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Игумен Серапион (Митько Август Евгеньевич), доктор теологии, доктор богословия, кандидат философских наук, заместитель председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви, заместитель директора и профессор Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ «Высшая школа экономики».

Протоиерей Владимир Файкович Муштафин, доктор богословия honoris causa, профессор, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Роман Викторович Светлов, доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Галина Викторовна Скотникова, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

Ольга Борисовна Сокурова, доктор культурологии, профессор кафедры истории западно-европейской и русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета.

Уэсли Волкер Тримбл, доктор философии (PhD), доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

Протоиерей Владимир Федорович Хулап, Dr. Theol., кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

Марина Николаевна Цветаева, доктор культурологии, член общероссийской ассоциации искусствоведов, профессор кафедры филологии и истории искусств Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения.

Дмитрий Викторович Шмонин, доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета, проректор по научной работе Российского православного университета св. Иоанна Богослова.

Владимир Кириллович Шохин, доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии.

CONTENTS

THEORETICAL THEOLOGY

- Daria V. Vasileva.* The Lexeme פקדון in the Masoretic Text and Its Translations in the Septuagint, Elizabethan Bible, and the Psalter of Archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky) 10
- Priest Dmitry Dmitriev.* The Solovetsky Islands and Their Veneration as a “Sacred Place” for the Followers of the Church of the Mother of God Derzhavnaya..... 23
- Konstantin A. Malyshev.* Inductive Criterion for Determining Chiasmus 38
- Vladimir A. Martinovich.* Cult Studies in Belarus 1990–2023 63
- Priest Roman (Ruslan) Savchuk.* “Ideologization” of Orthodoxy in the Late Soviet Atheistic Discourse of the Ukrainian SSR (Second Half of the 1980s)..... 89
- Ivan A. Iurchenko.* Two Exegeses of the Beatitudes (Matthew 5:1–12) by Blessed Augustine as an Example of the Author’s Different Theological Emphases..... 102

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- Igor V. Bazilenko.* On the Blessing of Ismail Safavi (1487–1524) by Imam Mahdi for the Triumph of Shiism 114
- Eugenia V. Bilchenko.* Religious Cultural Studies in the Structure of Humanities Knowledge 125
- Igor G. Gasparov.* Richard Swinburne on Analogy 136
- Alexander M. Prilutskiy.* Hermeneutic Analysis of the Concept of “Eschatological Hunger” in the Discourse of Modern Apocryphal Prophecies 156
- Roman V. Svetlov, Anatoly G. Kurbatov, Vyacheslav S. Minak.* “The Decentralized Subject” in the Context of the History of European Religiosity..... 166

Scientific Debate

- Kirill V. Karpov.* The Problem of the Beginning of Knowledge: Reflections on the Voluntarist Model of Justification of Theistic Belief..... 174

THEORY AND HISTORY OF CULTURE, OF ART

- Margareta V. Krasova.* Preacher of the Word of God: The Choir Director Ministry of Proto-Deacon Pavel Gerasimov (1930–2002) 188
- Galina V. Skotnikova.* Canon and Beauty in Byzantine Culture..... 205

Book Reviews and Reflections

- Pavel I. Haydenko, Pavel A. Chalenko.* Power and Its Symbols in Search of the Sacred: Review of B. L. Shapiro’s Monograph “The Russian Horseman in the Paradigm of Power” (2021)..... 219
- Archpriest Dmitry Kiryanov.* Inquiring Reason on the Path to Faith: Is Harmony Possible? A Review of the Book “Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition” / Ed. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications. 2021. 204 p. ISBN 978-1-7352951-3-8..... 225
- Priest Dmitry Lushnikov, Igor B. Gavrilov, Tikhon M. Ermolaev.* The Function of Philosophical Theology as a Discipline of Rational Theology. Review of the Monograph: V. K. Shokhin “Philosophical Theology: Variations, Moments, Impromptus.” St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publishing House, 2022. 512 p. (Theology: History and Modernity) 240

Scholarly Life of the Department

- Round Table Discussion: “Theology: History and Contemporary Perspectives”
Book Series – Prospects and Development Directions” 253

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Д. В. Васильева.</i> Лексема םִיָּקָרָא в масоретском тексте и ее переводы в Септуагинте, Елизаветинской Библии и Псалтири архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского)..... | 10 |
| <i>Священник Димитрий Дмитриев.</i> Соловецкие острова и их почитание как «священного места» для последователей Православной Церкви Божией Матери Державная..... | 23 |
| <i>К. А. Малышев.</i> Индуктивный критерий определения хиазмов..... | 38 |
| <i>В. А. Мартинович.</i> Сектоведение в Беларуси (1990–2023 гг.) | 63 |
| <i>Священник Роман (Руслан) Савчук.</i> «Идеологизация» православия в позднесоветском атеистическом дискурсе Украинской ССР (вторая половина 1980-х гг.)..... | 89 |
| <i>И. А. Юрченко.</i> Две экзегезы заповедей блаженства (Мф 5:1–12) блаженного Августина как пример различных богословских акцентов автора..... | 102 |

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>И. В. Базиленко.</i> О благословении Исмаила Сафавида (1487–1524) имамом Махди на борьбу за торжество шиизма | 114 |
| <i>Е. В. Бильченко.</i> Религиозная культурология в структуре гуманитарного знания..... | 125 |
| <i>И. Г. Гаспаров.</i> Ричард Суинберн об аналогии..... | 136 |
| <i>А. М. Прилуцкий.</i> Герменевтический анализ концепта «эсхатологический голод» в дискурсе современных апокрифических пророчеств | 156 |
| <i>Р. В. Светлов, А. Г. Курбатов, В. С. Минак.</i> «Децентрализованный субъект» в контексте истории европейской религиозности..... | 166 |

Научная полемика

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>К. В. Карпов.</i> Проблема начала знания. Размышления о волюнтаристской модели обоснования теистического убеждения | 174 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>М. В. Красова.</i> Проповедник Слова Божия: регентское служение протодиакона Павла Герасимова (1930–2002) | 188 |
| <i>Г. В. Скотникова.</i> Канон и Красота в византийской культуре | 205 |

Отзывы и размышления над книгами

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>П. И. Гайденко, П. А. Чаленко.</i> Власть и ее символы в поисках священного: отзыв на монографию Б. Л. Шапиро «Русский всадник в парадигме власти» (2021) | 219 |
| <i>Протоиерей Дмитрий Кириянов.</i> Вопрошающий разум на пути к вере, — возможна ли гармония? Отзыв на книгу: “Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition” / Eds. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications, 2021. 204 p. | 225 |
| <i>Священник Димитрий Лушиников, И. Б. Гаврилов, Т. М. Ермолаев.</i> Функционал философской теологии как дисциплины рационального богословия. Отзыв на монографию: <i>Шохин В. К.</i> Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с. (Теология: история и современность) | 240 |

Научная жизнь кафедры богословия

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Круглый стол «Книжная серия “Теология: история и современность” — перспективы и направления развития» | 253 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

Д. В. Васильева

Лексема מִסְרֵת в масоретском тексте и ее переводы в Септуагинте, Елизаветинской Библии и Псалтири архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского)

УДК 811.163.1:27-243.63-277
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_10
EDN FVPECM



Аннотация: Статья посвящена анализу случаев употребления лексемы מִסְרֵת в масоретском тексте, а также ее передаче в Септуагинте, Елизаветинской Библии и Псалтири архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского) — переводе с древнееврейского, выполненном во второй половине XVIII века. Данный перевод до недавнего времени не исследовался. Во введении кратко приводится его история. Цель статьи — проанализировать богословские и филологические причины разночтений между греческим и славянским текстами и переводом архиепископа Амвросия, а также выявить возможные источники, повлиявшие на него. Анализ разночтений между всеми этими текстами как таковыми показывает, что перевод архиепископа Амвросия ясен и не дает основания для недопонимания, в отличие от Септуагинты и Елизаветинской Библии. Основным источником для архиепископа Амвросия был словарь Буксторфа. Также данная Псалтирь, греческий и традиционный славянский тексты сопоставляются со святоотеческой и средневековой богословской традициями толкования. В данном случае отсутствует сходство между всеми этими толкователями и переводом архиепископа Амвросия, так как они не уделяют внимания терминам, которыми переводится анализируемая лексема. С целью выяснить соотношение рассматриваемого произведения с последующей научной традицией толкования проводится анализ комментариев отечественных дореволюционных и западных академических экзегетов. Они тоже интерпретируют рассматриваемые стихи псалмов обобщенно, поэтому у них также нет никаких параллелей с рассматриваемым в статье переводом.

Ключевые слова: архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский), Псалтирь, перевод, масоретский текст, словарь Буксторфа, оправдание, повеление, заповедь, предписание.

Об авторе: **Дарья Вячеславовна Васильева**

Магистр лингвистики, соискательница аспирантуры Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.
E-mail: dv-sp@yandex.ru

Для цитирования: Васильева Д. В. Лексема מִסְרֵת в масоретском тексте, Септуагинте, Елизаветинской Библии и Псалтири архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 10–22.

Статья поступила в редакцию 31.03.2023; одобрена после рецензирования 16.06.2023; принята к публикации 28.06.2023.

Daria V. Vasilieva

The Lexeme פקודים in the Masoretic Text and Its Translations in the Septuagint, Elizabethan Bible, and the Psalter of Archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky)

UDC 811.163.1:27-243.63-277
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_10
EDN FVPECM



Abstract: This article focuses on the analysis of the usage of the lexeme פקודים in the Masoretic Text and its translation in the Septuagint, Elizabethan Bible, and the Psalter of Archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky), a translation from Ancient Hebrew performed in the second half of the 18th century. This translation had not been explored until recently, and its history is briefly introduced in the introduction. The aim of the article is to analyze the theological and philological reasons for variations between the Greek and Slavic texts and the translation of Archbishop Ambrose, as well as to identify possible sources that influenced it. The analysis of variations between all these texts reveals that Archbishop Ambrose's translation is clear and does not provide grounds for misunderstanding, unlike the Septuagint and the Elizabethan Bible. The primary source for Archbishop Ambrose was Buxtorf's dictionary. Additionally, this Psalter, the Greek text, and the traditional Slavic texts are compared with the patristic and medieval theological traditions of interpretation. In this case, there is no similarity between all these interpreters and the translation discussed in the article since they do not pay attention to the terms used to translate the analyzed lexeme. To determine the relationship of the examined work to subsequent scholarly traditions of interpretation, an analysis of comments from domestic pre-revolutionary and Western academic exegetes is conducted. They also interpret the examined verses of the Psalms in a generalized manner, so there are no parallels with the translation discussed in the article.

Keywords: Archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky), Psalter, Masoretic Text, Buxtorf's dictionary, justification, commandment, precept, prescription.

About the Author: **Daria Vyacheslavovna Vasilieva**

Master of Linguistics, Postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: dv-sp@yandex.ru

For citation: Vasilieva D.V. The Lexeme פקודים in the Masoretic Text and Its Translations in the Septuagint, Elizabethan Bible, and the Psalter of Archbishop Ambrose (Zertis-Kamensky). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 10–22.

The article was submitted 31.03.2023; approved after reviewing 16.06.2023; accepted for publication 28.06.2023.

Введение. История Псалтири архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского)

Существовали разные предположения относительно судьбы рукописи Псалтири архиеп. Амвросия — перевода с древнееврейского текста на церковнославянский язык, сделанного в 1771 г.¹ По одной из версий, рукопись вместе со списком с нее, предназначенным для Екатерины II, была утрачена. По другим сведениям, она, хотя и не была издана, но уцелела.

Профессор Московской духовной академии П. И. Горский-Платонов не подтверждает ни одну из версий: он во вступительной статье к изданию 1878 г. пишет, что этот перевод был напечатан частично в книге «Полное собрание псалмов Давыда поэта и царя, преложенных как древними так и новыми российскими стихотворцами из прозы стихами» (изд. Решетникова, М., 1809). Полностью он был издан тоже Решетниковым (М., 1811 г.)². Издание, использованное в настоящей статье, вышло также в Москве в 1878 г. Потом данная Псалтирь была издана в 2009 г. в журнале «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»³.

В предисловии к изданию 1878 г. указывается несколько причин появления данного перевода: архиеп. Амвросий хотел приблизить текст славянской Псалтири к оригиналу, каковым в то время считался масоретский текст, и таким образом усовершенствовать его, а также сделать более ясными трудные для понимания места, возникшие, как тогда полагали, в результате ошибок в греческом тексте при переписке (в современной библеистике подобные утверждения признаются ошибочными: исследования кумранских находок показали, что Септуагинта представляет текстуальную традицию, бытовавшую у евреев Александрии, а масоретский текст — традицию евреев Иудеи и Вавилона, а также то, что данный текст возник позже и не может быть первичным свидетелем древнееврейского текста⁴). Ведь именно они вызывают много вопросов⁵. При работе над переводом архиепископу пригодилось знание как древнееврейского языка, так и греческого, латинского и толкований святых отцов.

Помощником владыки был архимандрит Донского монастыря Варлаам (Лящевский), участвовавший ранее вместе с Гедеоном Слонимским в создании Елизаветинской Библии⁶.

¹ Цыпин В., *прот.* Амвросий (Зертис-Каменский Андрей Степанович), архиеп. // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 142.

² Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп. Псалтирь в новом славянском переводе Амвросия, архиепископа Московского. М., 1878. С. 4–5.

³ Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп. Псалтирь у еврей нарицаемая Книга Песней вновь переведенная в Москве / подг. текста В. В. Шмидта // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 4, спец. вып. С. 39–196.

⁴ Туваль М. и др. Кумранская община // Православная энциклопедия. Т. 39. М., 2015. С. 304–346.

⁵ Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп. Псалтирь в новом славянском переводе... С. 3–4, 23.

⁶ Алексеев А. А. К 250-летию Елизаветинской Библии // Церковный вестник. 2001. № 12. С. 24.

Одним из основных достоинств перевода П. И. Горский-Платонов считает точность: переводчик не отступает от оригинала без необходимости, использует более употребительное значение слова, а не подходящее только для конкретного места. Трудные места переводятся заново. Недостатки, конечно, в данной Псалтири есть, но, по мнению профессора, о них не стоит распространяться ввиду их незначительности⁷.

Цели и задачи исследования

Стихи псалмов, где употребляются существительные, обозначающие закон, заповедь или повеление, не очень просты для понимания читателя. Рассматриваемая нами лексема не является исключением. Греческий и традиционный славянский тексты весьма неоднозначны в данных фрагментах, т. к. допускают несколько версий их истолкования. Перевод архиеп. Амвросия дает более ясную, но совершенно иную их интерпретацию. Поэтому необходимо выяснить причины, побудившие его автора выбрать свой вариант передачи данной лексемы, а также выявить филологические и богословские источники, повлиявшие на его выбор.

Для исследования причин разночтений нужно сопоставить стихи псалмов в рассматриваемых нами текстах между собой, а также привести значения древнееврейской лексемы и ее вариантов перевода в соответствующих словарях.

Для выяснения возможных богословских источников, повлиявших, в частности, на перевод архиеп. Амвросия, необходимо сравнить его со святоотеческой традицией толкования анализируемых фрагментов.

Сопоставление данного перевода с отечественными дореволюционными и западными академическими экзегетами производится с целью выяснить его соотношение с европейской научной традицией толкования, а также возможного влияния на российскую экзегетику.

Филологический анализ разночтений в употреблении данной лексемы

Для начала нужно привести значения данного существительного. Лексема צִוְיָה , согласно словарю Брауна-Драйвера-Бриггса — это правило, указание, инструкция⁸, а по словарю Келера-Баумгартнера — инструкции, предписания⁹.

Однако для нас более важен словарь Иоанна Буксторфа Старшего, широко распространенный во времена архиеп. Амвросия. Он определяет анализируемую лексему как «приказание, предписание»¹⁰. Глагол צָו , от которого происходит данная лексема, в нем определяется в числе прочего

⁷ *Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп.* Псалтирь в новом славянском переводе... С. 5–6.

⁸ *Brown F., Driver S., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, 1999. P. 824.

⁹ *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament. Vol. 2. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 959.

¹⁰ *Buxtorf J.* Lexicon Hebraicum et Chaldaicum s.l., 1645. P. 618.

как «приказывать, предписывать»¹¹. Определений со значением «оправдание, оправдывать» там нет.

Греческое δικαίωμα определяется в словаре Дворецкого как «предписание, заповедь», так и «оправдание»¹², невиновность в грехе. В словаре Септуагинты Айнникеля-Луста, который более важен для нас в данном случае, для значения justification, оправдание, для данной лексемы приводится в качестве примера 2 Цар. 19:29 (в Синодальном переводе — 2 Цар 19:28). Там говорится о том, что царь Давид посадил за один стол с собой своего подчиненного, Мемфифосфея, весьма виноватого перед ним. Этот слуга утверждает, что у него нет никакого права или оправдания жаловаться царю. Значения «указ, приказ, справедливость, законное право, законное предписание» тоже есть в числе определений данной лексемы.¹³ При этом нужно отметить, что для глагола δικαίωω, от которого происходит данное существительное, в этом словаре даются определения «поступать праведно; оправдывать»¹⁴. Таким образом, читателями, не знакомыми с древнееврейским языком, δικαίωμα могло пониматься двояко — как оправдание в смысле признания праведности или невиновности, и как приказ или повеление. Такая двусмысленность вполне могла создавать трудности в истолковании стихов, которые будут рассмотрены ниже.

Что касается славянского существительного «ѡправдѣніе», оно определяется в словаре прот. Григория Дьяченко как «закон, устав», а также «отпущение грехов»¹⁵. Для последнего, правда, в качестве примера приводится лишь Рим 5:18, тогда как для первых даются примеры из Ветхого Завета. Для глагола «ѡправдывати» в нем даются два значения: 1) объявлять невиновным; 2) «делать праведным»¹⁶. В Старославянском словаре, составленном по рукописям X–XI вв., для существительного «оправдѣніе» приводятся лишь значения «справедливые поступки» и «установление, указание», однако глагол «оправдыати», от которого происходит это существительное, определяется исключительно как «оправдать»¹⁷. Это дает основание полагать, что читатели Псалтири, не знакомые ни с древнееврейским, ни с древнегреческим языком, могли случаи употребления данного существительного понимать двояко — применительно как к оправданию в смысле признания невиновности, и как к приказанию.

Наконец, стоит сказать несколько слов о значениях существительного «оправдание» в русском языке XVIII в., т.е. о том, как его понимали современники архиеп. Амвросия. В «Словаре русского языка XVIII века» на первом месте стоит «закон, заповедь», относящееся к церковнославянскому языку, однако на втором находится «признание правоты, невиновности кого-л.,

¹¹ Ibid. P. 616.

¹² Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. С. 406.

¹³ Lust J., Eynikel E., Hausprie K., Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 2003. P. 154.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Дьяченко Г., прот. Полный церковнославянский словарь. М., 2001. С. 385.

¹⁶ Там же. С. 1071.

¹⁷ Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1999. С. 414–415.

чего-л., освобождение от обвинений»¹⁸. Поскольку эти два значения были самым употребительными в языке, современники архиеп. Амвросия могли смешивать их при чтении библейских текстов, что становилось причиной недоумений. Это же можно отнести и к стихам Псалтири, где употребляется рассматриваемая нами древнееврейская лексема.

Одними из наиболее ярких примеров ее употребления, непростых для понимания, являются Пс 19:9 и 119:128. Вот текст этих стихов.

Пс 19:9

Масоретский текст (MT): פְּקוּדֵי יְהוָה יִשְׂרָיִם מְשֻׁמְמֵי לֵב מִצִּוֹת יְהוָה בְּרָה מְאֹרָתָם עֵינַיִם:

Септуагинта (LXX): τὰ δικαιώματα κυρίου εὐθεία εὐφραίνοντα καρδίαν ἢ ἐντολὴ κυρίου τηλαυγῆς φωτίζουσα ὀφθαλμούς

Елизаветинская Библия (ЕБ): ѡпрѣвдѣнїѧ гдѣна прѣва, веселѣцѣмѧ ѣрдце, зѧповѣдѣ гдѣна свѣтлѧ, просвѣщѧющѧ очѧ

Псалтирь архиеп. Амвросия (ПАА): Повеления Божия права, веселящая сердце: заповедь Божия светла, просвещающая очи.

Пс 119:128.

MT: עַל־כֵּן כָּל־פְּקוּדֵי כָל־יִשְׂרָאֵל שָׁקַרְכֶּל־הָרָשׁוּ׃

LXX: διὰ τοῦτο πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου καταρωθούμην πάσαν ὁδὸν ἀδικῶν ἐμίσησα

ЕБ: сегѡ рѧдн ко вѣемз зѧповѣдемз твоимз неправлѧхѣм, вѣкзкз пѧть неправды возненавидѣхз.

ПАА: Тем же вся повеления (о) всех (вещех) истинныя вменях: всяк же путь неправды возненавидех.

Как явствует из текста первого стиха, псалмопевец признает веления Бога правыми и светлыми. Они радуют сердце человека и просвещают его духовное зрение. Однако в первой половине стиха из греческого и славянского текста неясно, идет ли речь вообще о велениях: ведь как греческое δικαίωμα так и славянское ѡпрѣвдѣнїѧ можно интерпретировать и как признание невинности, и как повеление или заповедь. К тому же неясно, относится ли это к закону Моисееву или к любому велению Бога. Возможно, греческие и славянские переводчики полагались на ясность второй половины стиха, где очевидно, что речь идет о заповедях. В таком случае, по нашему мнению, понятно, что в первом полустишии имеются в виду они же. Однако при этом остается неясным, идет ли речь о законе Моисея или о приказах Бога, находящихся как в нем, так и за его пределами, или о божественных оправдательных приговорах.

Такая неопределенность интерпретации при прочтении греческого и славянского текстов не могла и не может не вызывать вопросов. Поэтому необходимо было пояснить, говорится ли в первом полустишии именно о законе Моисея или вообще о повелениях Бога. Перевод архиеп. Амвросия в данном месте предельно точен и понятен читателю: ясно указывается на веления Бога. Однако не вполне ясно, почему наш переводчик выбрал именно это существительное. Архиеп. Амвросий, переводя פְּקוּדֵי как «повеление», скорее всего, хотел избежать тавтологии или речевого повтора, т.к. во второй половине стиха стоит «заповедь», מִצְוָה. Но более вероятно, что он опирался в своем выборе прежде всего на словарь Буксторфа.

¹⁸ Оправдание // Словарь русского языка XVIII века. Вып. 17. СПб., 2007. С. 35–36.

Также следует отметить, что в его переводе первой половины стиха нет прямой отсылки к закону Моисееву, а рассматриваемая лексема переводится общим термином: повеление может не иметь силы закона.

Во втором стихе автор псалма говорит о том, что он ненавидит ложь и, следовательно, пойдет путем правды, руководствуясь повелениями Бога. А вот первую половину стиха переводчики истолковали по-разному: в LXX и ЕБ речь идет о стремлении автора псалма поступать по заповедям, а в ПАА — о том, что он признает истинными повеления обо всем.

Причина отчасти в том, что переводчики пытались передать второе לַב, что можно было сделать двумя способами: либо пропустить, как в Септуагинте и Елизаветинской Библии, либо перевести, но добавить слова для ясности, как сделал архиеп. Амвросий. В его переводе речь идет повелениях обо всех предметах или явлениях мироздания, а не о заповедях как таковых. Такой вариант перевода не оставляет места читателю для домыслов и вопросов: псалмопевец ясно говорит о том, что считает истинными веления Бога относительно всех вещей в мире, а не просто выражает свое стремление к Его заповедям.

Что касается греческого и славянского текстов, там не вполне понятно, почему заповеди показаны как конечная цель пути псалмопевца, а не сам путь. Нет ясного противопоставления пути правды и закона путям лжи.

Подводя предварительный итог, можно сказать, что трудности в понимании этой лексемы вызваны неоднозначным пониманием греческого и славянского терминов, которыми она переводится. Вариант, предложенный архиеп. Амвросием, гораздо яснее Септуагинты и Елизаветинской Библии. Хотя все еще остаются неясными причины выбора им именно существительного «повеление»: основывался ли он только на словаре Буксторфа, сходство с которым в данном случае довольно очевидно, или у него были еще иные источники, в частности богословские? Ответ на этот вопрос мы попытаемся дать в следующем разделе статьи. Что касается Септуагинты и Елизаветинской Библии, там полной ясности при прочтении самого текста нет по причине возможности двоякого понимания представленных в них вариантов перевода рассматриваемых стихов. Для того, чтобы избежать ошибок, приходится привлекать толкования.

Святоотеческая и средневековая богословская экзегетика

В данном разделе мы сопоставим анализируемые нами тексты, прежде всего Елизаветинскую Библию и Псалтирь архиеп. Амвросия, со святоотеческими творениями и трудами средневековых богословов. Наиболее яркими представителями первой группы являются блж. Феодорит Кирский, свт. Афанасий Великий, блж. Августин, свт. Иларий Пиктавийский. Из второй нами были выбраны толкования Евфимия Зигабена и Кассиодора. Под оправданиями в Пс. 19:9 блж. Феодорит понимает закон Моисеев. Называется он здесь именно так потому, что учит справедливости и запрещает несправедливость, а добродетельных людей именует праведными и указывает им причину их оправдания¹⁹. Это вполне согласуется с Септуагинтой и Елизаветинской

¹⁹ *Феодорит Кирский, блж.* Псалтирь с объяснением каждого стиха блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2011. С. 87–88.

Библией, но расходится с Псалтирью архиеп. Амвросия: там ни о каком признании чьей-либо праведности речи нет.

Свт. Афанасий подразумевает под оправданиями здесь оправдание всех христиан на суде. Бог, производя суд над ними, изгнал князя века сего и тем самым возвеселил им сердце²⁰. Его толкование тоже не согласуется с переводом архиеп. Амвросия, т.к. в анализируемой Псалтири нет ни малейшего указания на судопроизводство.

Блж. Августин не останавливается подробно на понятии «оправдания»: он лишь говорит, что они правы у того, кто не учил тому, чего сам не делал. Радует сердце того, кто исполняет их свободно и с любовью²¹. Нельзя сказать, что у архиеп. Амвросия полностью исключается подобное толкование: конечно, веселится сердце исполняющего закон не по принуждению. Однако у данного толкователя нет прямого указания на веление или заповедь, а потому сходства с нашим переводчиком здесь тоже нет.

Евфимий Зигабен в целом соглашается с блж. Феодоритом: «Оправдания и повеления Господни правы и прямы», потому что в них нет ничего извращенного. Они «научают причинам повелений», тем самым радуя сердца читающих их. Или исправляют неправые сердца людей²². Следует заметить, что подробно о понятии «оправдание» он пишет в толковании на Пс 18:23, понимая под ними веления Бога, не входящие в Декалог, но тем не менее исполненные «высочайшей правды». В качестве примера он приводит Исх 21:2²³.

Сложно сказать, имеет ли место такое разграничение понятий «оправдание» и «заповедь» у архиеп. Амвросия, так как из его перевода это не явствует. Общим можно назвать указание на волеизъявление Бога, однако у данного толкователя оно косвенное.

Кассиодор также, как и блж. Августин и Евфимий Зигабен, делает акцент не на самих оправданиях, а на том, что они правильны: Бог всегда учит тому, что совершает Сам, в отличие от людей, у которых слова могут расходиться с делами²⁴. В переводе архиеп. Амвросия тоже ясно утверждается правота повелений Бога, но при этом ясно, что речь идет именно о них, а не об оправданиях.

В Пс 119:128 святые отцы видят стремление автора псалма идти путем правды Божией. Блж. Феодорит считает, что здесь сказано об усердии, происходящем от любви к Богу, которое является причиной, побуждающей человека идти путем Его правды²⁵. Архиеп. Амвросий делает упор именно на признание псалмопевцем истинности повелений Бога.

Свт. Афанасий полагает, что цель шествия путем правды Божией — желание псалмопевца непрестанно учиться исполнению заповедей²⁶. Признание

²⁰ Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М., 2014. С. 69.

²¹ *Augustinus, St. Enarrationes in Psalmos I–L // Corpus Christianorum. Series Latina (CCSEL). Vol. XXXVIII. Pars X, 1. Turnholti, 1990. P. 103.*

²² *Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Киев, 1907. С. 153.*

²³ Там же. С. 135–136.

²⁴ *Cassiodorus. Expositio Psalmorum I–LXX // CCSEL. Vol. XCVII. Turnholti, 1958. P. 173.*

²⁵ *Феодорит Кирский, блж. Псалтирь с объяснением каждого стиха... С. 560.*

²⁶ *Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы... С. 459.*

их истинности у него также, как и у предыдущего толкователя, ясно не выражается. Кроме того, неясно, идет ли речь здесь о законе Моисея или вообще о повелениях Бога. Все это не дает оснований говорить о сходстве с переводом архиеп. Амвросия.

Блж. Августин считает основной мыслью этого стиха то, что стремящийся к заповедям Божиим всегда ненавидит путь порока²⁷. Свт. Иларию считает, что псалмопевец говорит здесь об отвержении всех земных благ и удовольствий, получаемых порочным путем, и стремлении к закону Бога²⁸. В их толкованиях тоже нет ничего общего с Псалтирью архиеп. Амвросия по причинам, упомянутым выше.

Евфимий Зигабен пишет, что здесь речь идет о стремлении автора псалма к заповедям Божиим, причем ко всем, а не к какой-либо одной²⁹. Толкователь не конкретизирует, имеется ли в виду закон Моисеев или любые повеления Бога.

Кассиодор соглашается с предыдущим толкователем и свт. Иларию: он также обращает внимание на устремление псалмопевца к заповедям Бога, а не на характер самих заповедей³⁰.

Исходя из сказанного выше, мы можем заключить, что в данном случае параллели между ПАА и святыми отцами нет, т.к. они не пишут конкретно, имеются ли в виду заповеди Моисея или волеизъявления Бога как таковые. В толкованиях на Пс 119:128 они подчеркивают лишь стремление автора псалма идти путем заповедей и не указывают на признание им их истинности.

Некоторое сходство можно увидеть у нашего переводчика с толкованием Евфимия Зигабена на Пс 19:9, но оно лишь в указании на повеление Бога, которое у данного толкователя косвенное.

Академическая экзегетика

В данном разделе рассматриваемые нами переводы Псалтири будут сопоставлены с комментариями отечественных дореволюционных и западных ученых. Одним из наиболее выдающихся комментариев русской дореволюционной науки является Толковая Библия, изданная преемниками профессора А. П. Лопухина. Из западных ученых наиболее интересны произведения американских экзегетов Питера Крэйги, Лесли Аллена, Семюэля Терриена, немецких комментаторов Ганса-Иоахима Крауса и Эриха Ценгера.

Под повелениями Пс 19:9 в Толковой Библии Лопухина понимается откровение Божие человеку, даруемое для его блага. Оно веселит его сердце, так как дает понять, что Бог всегда покровительствует добру³¹. К переводу

²⁷ *Augustinus, St. Enarrationes in Psalmos CI–CL // CCSEL. Vol. XXXX. Turnholti, 1990. P. 1756.*

²⁸ *Hilarius, St. Tractatus super Psalmos. In Psalmum CXVIII // CCSEL. Vol. LXI, A. Turnholti, 1990. P. 158–159.*

²⁹ *Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь... С. 978.*

³⁰ *Cassiodorus. Expositio Psalmorum LXXI–CL // CCSEL. Vol. XCVIII. Turnholti, 1958. P. 1116.*

³¹ [Глаголев А. А., *прот.*] Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Т. 3. Ветхий Завет / Под ред. А. П. Лопухина. М., 2009. С. 251.

архиеп. Амвросия такое толкование применить сложно, так как у него указание на волеизъявление Бога ясно. Хотя нельзя полностью исключить подобную интерпретацию.

Крэйги полагает, что речь здесь идет о законе Бога в общем, поэтому пишет лишь о том, что этот закон сравнивается с солнцем³². Краус тоже считает рассматриваемое нами существительное лишь синонимическим обозначением закона³³. Поскольку данные комментаторы не уделяют внимания понятию «повеление», говорить об их сходстве с вариантом нашего переводчика сложно.

В ТБЛ Пс 119:128 никак не комментируется ввиду его ясности. Терриен и Краус думают также: очевидность противопоставления пути правды Божией и лжи не требует истолкования³⁴. Лесли Аллен тоже считает, что здесь речь идет о законе в общем³⁵.

Более конкретно высказывается о рассматриваемой нами лексеме Эрих Ценгер: он считает, что данное существительное характеризует закон как средство или способ попечения и промысла Бога³⁶. Он основывается на значениях глагола תָּרַע , «быть осведомленным, проверять, посещать». Стих 128 он понимает лишь как выражение псалмопевцем любви к закону и ненависти к неправде³⁷.

Данную интерпретацию рассматриваемой лексемы почти невозможно соотносить с переводом архиеп. Амвросия. У него нет намека на заботу или промысел Бога в анализируемых стихах. Там ясно выражена идея Его волеизъявления, а не промысла.

Как мы можем заключить, сходства Псалтири архиеп. Амвросия с академическими комментаторами тоже нет. Только экзегет Толковой Библии Лопухина и Эрих Ценгер уделяют внимание данной лексеме и понятию «повеление». Однако интерпретируют его иначе, чем наш переводчик.

Заключение

Одно из основных значений древнееврейской лексемы מִצְוָה — «правило, предписание». Однако в Септуагинте и Елизаветинской Библии она переведена как δικαίωμα и ὡς πρᾶξις . Оба этих существительных или, по крайней мере одно из них, современники архиеп. Амвросия могли понимать как «правило, приказ, заповедь» и как «признание праведности, невиновности». Это не могло не создавать трудности при чтении данных текстов. А потому архиеп. Амвросий решил ясно показать в своем переводе, что в случаях употребления данной лексемы речь идет именно о повелениях Бога, для того чтобы исключить неправильное понимание текста Псалтири.

³² *Craigie P. C. Psalms 1–50 // World Biblical Commentary. Vol. 19. Waco, Tex., 1983. P. 182.*

³³ *Kraus H.-J. Psalmen 1–80 // Biblischer Kommentar Altes Testament. Bd. XV/1 / Hrsg. von S. Herrmann, W. H. Schmidt, H. W. Wolff. Neukirchen-Vluyn, 1960. S. 159.*

³⁴ См. их переводы: *Terrien S. The Psalms // Eerdmans Critical Commentary. Cambridge, Michigan, 2003. P. 795; Kraus H.-J. Psalmen 60–150 // Biblischer Kommentar Altes Testament. Bd. XV/2. 1961. S. 992.*

³⁵ *Allen L. C. Psalms 101–150 // Word Biblical Commentary. Vol. 21. Nashville, 1983. P. 144.*

³⁶ *Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: a commentary on Psalms 101–150. Minneapolis, 2011. P. 260.*

³⁷ *Ibid. P. 279.*

Основным источником, на который опирался наш переводчик, был словарь Буксторфа, определяющий данную лексему как «приказание, предписание». Причины выбора варианта «повеление» были, скорее всего чисто филологические: в первом из рассмотренных нами стихов архиеп. Амвросий хотел тавтологии, т. к. во второй половине стиха стоит «заповедь», а во втором, вероятно, пытался сохранить синтаксис масоретского текста и при этом как можно точнее передать смысл стиха.

Греческий и славянский тексты в данном случае непонятны без толкований. Святоотеческая и средневековая богословская экзегетика в данном случае четко ориентируется на Септуагинту. Ясных параллелей с Псалтирью архиеп. Амвросия нет. Местами можно видеть лишь небольшое сходство в толковании одного из двух рассмотренных в данной статье стихов псалмов. Кроме того, у них практически нет развернутого истолкования понятий «оправдание, повеление, заповедь». В проанализированных стихах они видят отсылку к закону Моисея, в то время как наш переводчик полагает, что здесь речь идет, весьма вероятно, о велениях Бога как таковых.

Что касается западной и отечественной академической экзегетики, здесь тоже не наблюдается сходства с переводом архиеп. Амвросия. Большинство из приведенных нами комментаторов интерпретирует рассмотренные стихи обще. Мнения относительно понятия «повеление» и лексемы פקידה не совпадают с экзегезой архиеп. Амвросия.

Источники и литература

Источники

1. *Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп.* Псалтирь в новом славянском переводе Амвросия, архиепископа Московского. М.: Университетская типография на Страстном бульваре (М. Катков), 1878. 192 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. М.: Российское Библейское общество, 1993 (репринтное издание 1900 г). 1658 с.
3. *Alt A., Eißfeldt O., Kahle P., Kittel R.* Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 1997. lxix+1574 p.
4. *Rahlfs A.* Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. 941 s.

Литература

5. [Глаголев А. А., *прот.*] Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Т. 3. Ветхий Завет / Под ред. А. П. Лопухина. М.: Даръ, 2009. 960 с.
6. *Алексеев А. А.* К 250-летию Елизаветинской Библии // Церковный вестник. 2001. № 12.
7. *Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп.* Псалтирь у еврей нарицаемая Книга Песней вновь переведенная в Москве / подг. текста В. В. Шмидта // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 4, спец. вып. С. 39–196.

8. *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2014. 528 с.
9. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958.
10. *Дьяченко Г., прот.* Полный церковнославянский словарь. М.: Отчий дом, 2004. xxxviii+1120 с.
11. *Евфимий Зигабен.* Толковая Псалтирь. Киев, 1907. 1164 с.
12. *Оправдание // Словарь русского языка XVIII века. Вып. 17: Оный — Открутить.* СПб.: Наука, 2007. С. 35–36 (Эл. вариант: Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор». URL: <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/15/sl1803503.htm> (дата обращения: 28.02.2023)).
13. *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой.* М.: Русский язык, 1999. 842 с.
14. *Туваль М. и др.* Кумранская община // *Православная энциклопедия.* Т. 39. М., 2015. С. 304–346.
15. *Феодорит Кирский, блж.* Псалтирь с объяснением каждого стиха блаженного Феодорита, епископа Кирского. М.: Братство во имя Святой Троицы, 2011. 656 с.
16. *Цыпин В., прот.* Амвросий (Зертис-Каменский Андрей Степанович), архиеп. // *Православная энциклопедия.* Т. 2. М., 2001. С. 141–142.
17. *Allen L. C.* Psalms 101–150 // *Word Biblical Commentary.* Vol. 21. Nashville: Thomas Nelson, 1983. 384 p.
18. *Avgustinus, St.* Enarrationes in Psalmos I–L // *Corpus Christianorum. Series Latina (CCSEL).* Vol. XXXVIII. Pars X, 1. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1990. xxiv+616 p.
19. *Avgustinus, St.* Enarrationes in Psalmos CI–CL // *CCSEL.* Vol. XXXX. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1990. 834 p.
20. *Brown F., Driver S., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody: Hendrickson, 1999. xix+1176 p.
21. *Buxtorf J.* Lexicon Hebraicum et Chaldaicum s.l., 1645. 1067 p.
22. *Cassiodorus.* Expositio Psalmorum I–LXX // *CCSEL.* Vol. XCVII. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1958. 640 p.
23. *Cassiodorus.* Expositio Psalmorum LXXI–CL // *CCSEL.* Vol. XCVIII. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1958. 713 p.
24. *Craigie P. C.* Psalms 1–50 // *World Biblical Commentary.* Vol. 19. Waco, Tex.: Word Books, 1983. 380 p.
25. *Hilarius, St.* Tractatus super Psalmos. In Psalmum CXVIII // *CCSEL.* Vol. LXI, A. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1990. 225 p.
26. *Hossfeld F.-L., Zenger E.* Psalms 3: a commentary on Psalms 101–150. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011. 600 p.
27. *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament. Vol. 1, 2. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. cxii+906; xii+1188 p.
28. *Kraus H.-J.* Psalmen 1–80 // *Biblischer Kommentar Altes Testament.* Bd. XV/1 / Hrsg. von S. Herrmann, W. H. Schmidt, H. W. Wolff. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1960. lxxxviii+560 p.
29. *Kraus H.-J.* Psalmen 60–150 // *Biblischer Kommentar Altes Testament.* Bd. XV/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1961. vii+587 p.
30. *Lust J., Eynikel E., Hausprie K.* Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 2003. 678 p.
31. *Terrien S.* The Psalms // *Eerdmans Critical Commentary.* Michigan, Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2003. 1112 p.

Лексеμα םִפְקֻדָּה.

| Перевод архиеп. Амвросия | Масоретский текст | Септуагинта | Елизаветинская Библия |
|------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| Пс 19:9: Повеления | פְּקֻדֵי | δικαιώματα | ὠπρᾶβδάνηα |
| Пс 119:4: повеления | פְּקֻדֵי | τὰς ἐντολάς | З́АПОВЕДИ |
| Пс 119:15, 78: В повелениях | בְּפְקֻדֵי | ἐν ταῖς ἐντολαῖς | вх З́АПОВЕДЕХ |
| Пс 119:56: повеления | פְּקֻדֵי | δικαιώματα | ὠπρᾶβδάνηα |
| Пс 119:45, 63, 69, 134, 159, 168, 173: повеления | פְּקֻדֵי | τὰς ἐντολάς | З́АПОВЕДИ |
| Пс 119:87: повелений | פְּקֻדֵי | τὰς ἐντολάς | З́АПОВЕДИӀ |
| Пс 119:27, 93, 94: повелений | פְּקֻדֵי | τῶν δικαιωμάτων | ὠπρᾶβδάνηӀ |
| Пс 119:104, 110: от повелений | מִפְּקֻדֵי | ἀπὸ τῶν ἐντολῶν | Ⲅ З́АПОВЕДИӀ |
| Пс 119:128: Тем же вся повеления (о) всех (вещех) истинныя имеях | כָּל־לְכָל־יִשְׁרָתִי עַל־כֵּן פְּקֻדֵי | διὰ τοῦτο πρὸς πασὰς τὰς ἐντολάς σου κατωρθούμην | Ἐγὼ ράδι κο κέεμх З́АПОВЕДЕМХ ТВО́ИМХ НАПРᾶΒΛ́ΧΕα |
| Пс 119:141: повелений | פְּקֻדֵי | δικαιώματα | ὠπρᾶβδάνηӀ |

Священник Димитрий Дмитриев

Соловецкие острова и их почитание как «священного места» для последователей Православной Церкви Божией Матери Державная

УДК 27-79+27-522(470.116)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_23
EDN IPQGYW



Аннотация: В статье автор анализирует такой феномен как «священное место». На примере одного из Новых Религиозных Движений (НРД) — «Православной Церкви Божией Матери Державная» — показывается, какую важную роль играет Соловецкий Архипелаг в религиозной картине мира последователей этой миноритарной религиозной группы. Последовательно анализируя религиозные взгляды как руководителей, так и обычных членов данного НРД, автор на разнообразном иллюстративном материале (особенности вероучения, религиозная практика, иконография) показывает, что их религиозные представления существенно отличаются от традиционных православных и не свойственны православной богословской традиции.

Ключевые слова: священное место, Новые Религиозные Движения, миноритарная религиозная группа, репаративное причастие.

Об авторе: **Священник Димитрий Владимирович Дмитриев**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: nos-tradamusspb@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4970-0300>

Для цитирования: Дмитриев Д., священник. Соловецкие острова и их почитание как «священного места» для последователей Православной Церкви Божией Матери Державная // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 23–37.

Статья поступила в редакцию 12.09.2023; одобрена после рецензирования 24.09.2023; принята к публикации 26.09.2023.

Priest Dmitry Dmitriev

The Solovetsky Islands and Their Veneration as a “Sacred Place” for the Followers of the Church of the Mother of God Derzhavnaya

UDC 27-79+27-522(470.116)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_23
EDN IPQGYW



Abstract: In this article, the author analyzes the phenomenon of a “sacred place.” Using the example of one of the New Religious Movements (NRMs) – the “Church of the Mother of God Derzhavnaya” – the article demonstrates the important role played by the Solovetsky Archipelago in the religious worldview of the followers of this minority religious group. By systematically analyzing the religious views of both leaders and ordinary members of this NRM, the author uses various illustrative materials (doctrinal features, religious practices, iconography) to show that their religious beliefs significantly differ from traditional Orthodox Christianity and are not characteristic of the Orthodox theological tradition.

Keywords: sacred place, New Religious Movements, minority religious group, reparative communion.

About the Author: **Priest Dmitry Vladimirovich Dmitriev**

Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Theology at the Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: nos-tradamusspb@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4970-0300>

For citation: Dmitriev D., priest. The Solovetsky Islands and Their Veneration as a “Sacred Place” for the Followers of the Church of the Mother of God Derzhavnaya. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 23–37.

The article was submitted 12.09.2023; approved after reviewing 24.09.2023; accepted for publication 26.09.2023.

Введение

В той или иной религиозной традиции большую роль играют различные памятные, «священные» места, связанные с каким-то важным событием, имеющим особое сакральное значение для последователей данного вероучения. Можно вспомнить значение Иерусалима для христиан всех конфессий или Мекки для мусульман и т. д. В этом плане Новые Религиозные Движения (далее — НРД) не являются исключением и следуют путем традиционных религиозных направлений.

Для последователей такой миноритарной религиозной группы как «Православная Церковь Божией Матери Державная» (далее — ПЩБМД) подобным особым священным местом являются Соловецкие острова. Об их значении для ПЩБМД в специальной религиоведческой литературе писалось неоднократно, однако эти упоминания не носили систематического характера и в основном касались ранних периодов вероучения данной религиозной организации. В настоящей статье автор на примере различного иллюстративного материала (прежде всего иконографического) показывает, насколько Соловецкий архипелаг актуален для религиозной картины последователей ПЩБМД в наши дни.

История ПЩБМД

Данное НРД сформировалось во второй половине XX в. Следует отметить, что объединение несколько раз меняло наименование: «Церковь Божией Матери Преображающейся», «Церковь третьего завета», «Московский престол откровения Пресвятой Девы», «Параклитская церковь», «Святодуховное православие», «Церковь Духа Параклита», «Богородичный центр» и др. Руководство этой церковью осуществляется Собором Епископов, главой которого с момента создания до настоящего времени являлся архиепископ Иоанн (Береславский Вениамин Яковлевич)¹ — духовный лидер ПЩБМД. Согласно классификации В. А. Мартиновича, данное религиозное объединение относится к «псевдохристианским НРД»: «Псевдохристианские НРД — религиозные организации, имеющие в основании христианское вероучение, сильно видоизмененное под влиянием “новых откровений”, полученных основателями организации. НРД этого типа признают Библию, но в случае ее сравнения с творениями или откровениями основателей, предпочтение отдается последним»². Другие религиоведы относят ПЩБМД к направлению, вышедшему из катакомбной церкви, «представляющую собой богородичную ветвь в православии русском»³, которая «свою

¹ В отечественных публикациях, посвященных ПЩБМД, встречается мнение, что «Береславский» — это псевдоним, а настоящая фамилия руководителя ПЩБМД — Янкельман (Подробнее см.: *Филатов С.* Современная Россия и секты // *Иностранная литература.* 1996. № 8. С. 208). Эту точку зрения поддерживает А. Л. Дворкин, добавляющий, что другим литературным псевдонимом Береславского был «Вениамин Яковлев» (См.: *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Изд. 3-е, перераб. и доп. Нижний Новгород, 2002. С. 419).

² *Мартинович В. А.* Сектантство в Беларуси // *Минские Епархиальные Ведомости.* 2004. № 3. С. 47–50.

³ См.: *Элбакян Е. С.* Религии России. Словарь-справочник. М., 2014. С. 186.



Икона
Блаженной Евфросинии⁵

духовную основу имеет в глубине веков раннего неразделенного христианства. Туда же уходят истоки богородичного движения, которое обрело свою организацию в западном христианстве в XIX веке (Легион Марии), а в восточном в конце XX в.»⁴.

Как повествует история ПЩБМД, во время паломничества в Почаевскую Лавру будущий архиепископ Иоанн находился под духовным влиянием некоей «старницы» — блаженной Евфросинии, пользующейся большим авторитетом среди богородичников. Последователи ПЩБМД верили, что Евфросинии в видениях неоднократно являлась сама Богородица, возвестившая ей о Своей новой исключительной роли в истории России в частности и всего мира в целом в новом наступающем тысячелетии.

Свой выход на пророческое служение, которое стало основанием для «богородичной ветви православия», Вениамин Береславский начал в 1984 г. в Смоленске

перед иконой Божией Матери «Одигитрия». Как утверждал сам Береславский, в кафедральном соборе Смоленска ему было «видение». Он трактовал его как особое эксклюзивное откровение Богородицы, которая, согласно его интерпретации, сделала его своим пророческим рупором. По словам Береславского, с начала его откровений «мир вступает в новое летоисчисление»⁶; «начало нового летоисчисления, датируемое со дня Откровения Матери Божией в Смоленске 1984 года, — дарование особой милости или Завета с верными, возвещение о трех Веках Ее грядущей Славы, о предстоящих Ее подвигах, о приданной Ей Эгиде Миродержицы вселенной»⁷.

После полученного откровения — очевидно, с целью укрепления собственного авторитета — Береславский стал искать возможности для своего рукоположения. Не найдя поддержки в Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), он обратился к различным течениям катакомбных церквей, среди которых особо выделял Истинно-Православную Церковь.

Последователи архиепископа Иоанна утверждают, что на создание ПЩБМД он был благословлен иерархами Истинно-Православной Церкви митрополитом

⁴ Лецинский А. Н. Православие в «ассортименте» // НГ-религии. 7 апреля 2010. С. 8. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2010-04-07/5_alternative.html (дата обращения: 14.08.2023).

⁵ Икона Блаженной Евфросинии. Художники Отец Артемий и сестра Леонида // МРО ОПЩБМД. URL: <https://svetmarii.org/ikony/> (дата обращения: 14.08.2023).

⁶ Береславский И., архиеп. Белое Евангелие: Об уникальных Явлениях Божией Матери последнего времени. М., 1995. С. 179.

⁷ Береславский И., архиеп. Исповедь раненого сердца. М., 1991. С. 60.

Геннадием (Секачем) и его преемником митрополитом Феодосием (Гуменниковым). Более того, заявляется, что свою каноническую хиротонию Береславский также получил через митрополита Геннадия, «который в сослужении с катакомбными иерархами в 1985 г. рукоположил священников московского богородичного катакомбного монастыря»⁸. Данное действие, согласно изданиям ПЩБМД, носило не только канонический, но и мистический характер: «Владыка Катакомбной церкви Геннадий (Секач) получил от отца нашего дар прозорливости и исцеления, умножившийся после епископской хиротонии. Рукоположение от Серафимовой ветви предполагало преемство от патриарха Авраама и густую, клейко-мировую благодать собора мучеников и исповедников за двухтысячелетнюю историю христианства»⁹.

Особенности вероучения ПЩБМД

С самого дня своего основания ПЩБМД стала бурно развиваться. Однако вместе с развитием этого движения стал очевиден и колоссальный разрыв не только с Православием, в частности, но и со всем традиционным христианским богословием, в целом. Первым приоритетом для богородичников стала не православная святоотеческая традиция, а мистические откровения их лидера архиепископа Иоанна Береславского, связанные с софиологией, реинкарнацией, существованием других миров и т. д. Следует отметить, что лидер движения оказался графоманом и, как отмечает исследователь, уже «опубликовал более 200 томов “судьбоносных для России откровений” Богородицы (так называемый “Третий Завет”), основав для этого собственное издательство “Новая Святая Русь”»¹⁰. На страницах своих более чем многочисленных изданий Береславский совершенно по-новому переосмысливает роль Богоматери в христианской догматике и сотериологии. Согласно его видению, именно с Богоматери, а отнюдь не со Христа должен начинаться процесс спасения современного христианина: «Без Богородицы в Мистическом Теле Иисуса не удержаться ни дня, ни часа. Рождением от Нее обязаны мы своему спасению»¹¹; «Она стоит между нами и горним Небом, между адом и землей и благословляет нас благословением Христа»¹². Если внимательно ознакомиться с публикациями архиепископа Иоанна, то можно увидеть, как функции, исконно присущие Христу, произвольно переносятся им на Богоматерь. В качестве примера можно привести идею посланничества для проповеди в этот мир, вербализованную Береславским в духе католического богословия. Так, по словам Береславского, в одном из своих явлений Богоматерь говорит ему следующее: «Ключ Новому Завету: Непорочное Сердце Марии поставлено

⁸ См.: Лункин Р. Творческая эволюция богородичного православия: от Соловецких мучеников до Моцарта // МРО ОПЩБМД г. Твери. URL: <http://mirotver.ru/preemstvo/beloe-starchestvo/80-roman-lunkin-tserkov-bozhiej-materi.html> (дата обращения: 14.06.2023).

⁹ Береславский И., архиеп. Соловки – Вторая Голгофа. М., 2002. С. 428.

¹⁰ Добросоцких А. Соблазн «особого служения», или как навязывают почитание псевдоиконы «Воскрешающая Русь» // Испытания наших дней. В защиту церковного единства. М., 2003. С. 320.

¹¹ Береславский И., архиеп. Цветы трезвения. М., 1992. С. 32.

¹² Богородичный Собор Ш. М., 1992. С. 73.

посредником спасения. Оно прививает нас к Новому завету и к Мистическому Телу Церкви»¹³.

По утверждению последователей ПЦБМД, в своих религиозных устремлениях они возвращаются к исконным евангельским основам. Они предлагают всем христианским Церквям вместе с ними обратиться к истокам религиозной практики и организационной структуры доникейского христианства, характеризующимся простотой общения между церковной иерархией и рядовыми верующими, свободой в догматической и канонической областях, церковным нестяжанием и усиленным почитанием именно Богоматери.

Серьезным изменениям подверглось и традиционное православное богослужение, которое архиепископ Иоанн поменял практически полностью, вычеркнув из него все элементы, связанные, по его мнению, с влиянием прп. Иосифа Волоцкого: «Я тридцать раз падал в обморок (в прямом смысле), когда переводил на русский язык литургию Златоуста, но я ее деиосифилировал»¹⁴. Данные изменения неоднократно пересматривались самим Береславским. Исследователь ПЦБМД выделяет три основных этапа развития литургической трансформации богослужений: «1) условно назовем его “параклитский” (с конца 80-х по 1992–1993 гг.) — это период особенно бурной обрядовой “самодеятельности”, когда “богослужebные” тексты и “священнодействия” сочинялись Береславским прямо на ходу и не имели четкой структуры. На службах, например, исполнялись патриотические песни типа “Боже, Царя храни...” или “Смело мы в бой пойдем за Руст Святую” и т. п. 2) католический период (1993–1996 гг.) — обрядовой сторона “богослужения” строится по католическому образцу. Появляется чтение “Розария” и т. н. “пластическая молитва” — система особых “молитвенных” жестов и поз, своеобразная пантомима; 3) современный период (с 1997 г.) — частичный возврат к православной символике и текстам»¹⁵.

Приведем пример «литургического творчества» архиепископа Иоанна — выдержку из службы раннего периода (90-е гг.), названной «Литургией у Креста»: «Во время причастия говорит священник: Платочком слез Матери Божией благословись и Омофором Пречистой Девы облекись в одежды скорби и траура. Укрепляйся и причастись Плоти и Крови Господней и слезами Божией Матери»¹⁶. В приведенном экзальтированном тексте нет и намека на традиционную православную литургию. Отсутствуют все ключевые моменты данного богослужения: Проскомидия, литургия оглашенных, литургия Верных, Эпиклезис и т. д. Однако лидера ПЦБМД это не смущает. Свои размышления он основывает на якобы особого рода практике служения соловецких архиереев: «Литургии, которые мы служим, впервые были открыты на Соловках 150 архиереям и служимы ими совместно с ангелами»¹⁷.

¹³ Богословие Непорочного Сердца. Кн. 1. М., 1994. С. 53.

¹⁴ Береславский И., архиеп. Спаси Бог Россию. М., 2002. С. 82.

¹⁵ Кокин И., диак. «Богородичный Центр»: история, вероучение, религиозная жизнь // Миссионерско-апологетический проект «К Истине». URL: https://k-istine.ru/sects/bogorodichniy_center/bogorodichniy_centр_about.htm (дата обращения: 10.08.2023).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

Любопытно, что во время своего последнего «литургического» периода архиепископ Иоанн часто совершал службы на природе, на открытом воздухе. При этом служение в лесу он мотивировал тем, что «духам леса» тоже необходима правильная служба: «У леса три хозяина: леший, лесник и священник. Лесные духи благоговейно внимают и благословляются»¹⁸.

Важно, что в ПЦБМД изменилось и богословие Таинств. Так, было пересмотрено традиционное православное отношение к Евхаристии. На страницах своей книги, посвященной евхаристическому богословию, Береславский повествует о т.н. «репаративном» (искупительном) Причастии, которое, согласно его видениям, совершается с усопшими в духовном мире: «Пресвятая Дева открывает тайну причастия. В Фатиме Она просит репаративного (искупительного) причастия с тем, чтобы дать его множеству усопших»¹⁹.

На сегодняшний день ПЦБМД превратилось в харизматическое движение, богослужения и проповеди которого крайне эмоциональны и сопровождаются различного рода музыкальным сопровождением. Музыка, по мнению Береславского, является не просто формой человеческого творчества, а особым пророческим языком, понятным всем, несущим в себе высшие вибрации любви и премудрости, «синхронность вибраций межгалактического универсума»: через музыку открываются истины и само Божество. «Музыка для меня — то светлое царство, в котором нет зла. Существует превышенебесная, зашкаливающая любовь Миннэ, способная прободить сердца высочайших ангелов. Когда солнце Миннэ сходит в мир — смерть побеждается. Музыка — из сфер неземной доброты. До такой степени вхожу в нее, что кажется — ноты подменяются! Один и тот же нотный текст звучит по-новому. Мои внутренние замки озвучили музыку»²⁰. Особо Береславский отмечает 45-ю Симфонию Йозефа Гайдна, которая, по его словам, звучала в ГУЛАГе: «45-я симфония — музыка прощальная. Вечная, начальная и бесконечная. “Прощальную симфонию” слышат души на небесах, при подходе к земле, на самой Земле и при оставлении ее (!). При подходах к Земле привлеченные музыкой души восхищаются: О! Какая красота! Какая чудесная музыка! Она отражает дивные сферы. Мы хотим сойти в такой мир! Души привлекаются именно ритмом архетипической музыки бытия. Эта музыка побеждала в Гулаге! С ней соловецкие мученики ... обретали способность пережить нечеловеческие страдания»²¹.

Таким образом, музыка становится, по мысли Береславского, своего рода посредником между небом и землей, а также инструментом для раскрытия некоего эзотерического знания, которое ранее было доступно лишь группе избранных.

¹⁸ Береславский И., архиеп. Обжигающая евхаристия. Новое слово о причастии. Евхаристические проповеди 1992–2002 годы. М., 2004. С. 295.

¹⁹ Там же. С. 144.

²⁰ Бетховен. Концерт № 5. Иоанн Береславский. Комментарий к исполнению // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2-fBr8Aрbaw> (дата обращения: 10.08.2023).

²¹ Гайдн. Симфония № 45. Иоанн Береславский. Комментарий к исполнению // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iZtПbg5hUw> (дата обращения: 15.08.2023).

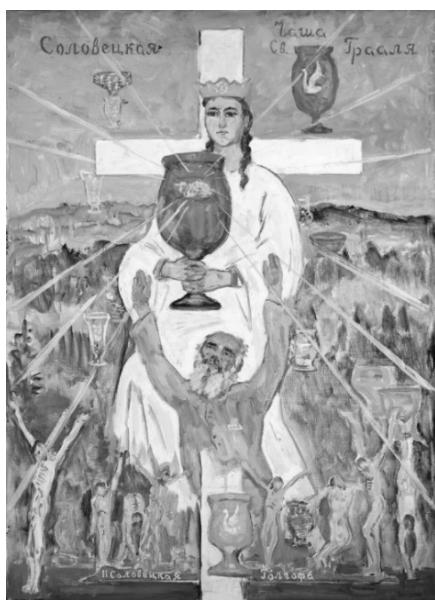
ПЦБМД и Соловки. Новая Голгофа

Как и большинство катакомбных церквей, трансформировавшихся в современные альтернативные православные движения, ПЦБМД придерживается эсхатологического направления. Соответственно, если в христианской традиции Деве Марии было даровано родить Сына Божьего, Искупителя, способного победить смерть и привести людей к Воскресению и Вечной Жизни, а также явить образ Апокалипсической жены, предвещающей Второе Пришествие Христа, то для представителей Богородичного движения, согласно их богословским воззрениям, именно Богоматерь зачастую выступает авангардом преобразующих событий, их открытием. Любое открытие должно иметь свою локацию в земном мире. Поскольку «на постсоветской эсхатологической “карте мира” важнейшее место занимает территория России, и мир (т.е. “наш”, “истинный”, организованный мир, за пределами которого — хаос) в определенной степени отождествляется с ней»²², то в глазах последователей ПЦБМД подобным местом, конечно же, стала именно Россия. Точнее, ее часть — Соловецкие острова.

Как настаивает сам Береславский, «Соловки должны быть богословски поняты как вторая Голгофа не аллегорически, а в прямом смысле»²³. Под-

обные заявления он адресует не только своим последователям, но и политическому руководству России: «Передайте президенту Путину и всем властям: прославление Соловков изменит (почти мгновенно) судьбу России»²⁴.

Из истории православия на Соловецких островах советского периода известно, что весной 1920 г. здесь на территории бывшего монастыря был создан концентрационный лагерь. Монастырь, разумеется, был закрыт, его руководство было расформировано и сослано, монахи и трудники стали работниками совхоза. Первые заключенные прибыли на остров в том же году. Официально «Соловецкий лагерь принудительных работ особого назначения» (СЛОН) был сформирован 13 октября 1923 г., однако заключенные начали прибывать на архипелаг уже летом того же года. Как отмечает исследователь, «численность заключенных на островах не была постоянной и колебалась от 3 до 16 тысяч (в литературе встречается и более страшная



Икона
Соловецкая Чаша Грааля²⁵

²² Ахметова М. Конец света в отдельно взятой стране. Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2011. С. 84.

²³ Береславский И., архиеп. Соловки — Вторая Голгофа. С. 219.

²⁴ Береславский И., архиеп. Соловецкий сад. М., 2002. С. 62.

²⁵ Изображение взято с сайта: <https://svetmarii.org/ikony/> (дата обращения: 14.08.2023).

цифра — до 60 тысяч) ... Соловки быстро приобрели славу одного из самых жестоких лагерей. В 1937 г. на базе лагерей была организована Соловецкая тюрьма ГУГБ, просуществовавшая до 1939 г., когда с началом советско-финской войны все заключенные с Соловков были разосланы по другим изоляторам, а острова переданы Северному флоту»²⁶.

Вышеописанные события являются для последователей ПЦБМД не просто частью исторического прошлого России, но связываются ими напрямую с будущей конечной судьбой всего мира. Так, Береславский утверждает: «Как веруют христиане, что второе пришествие Господа начнется с Иерусалимского Элеона, так на Руси надлежит веровать, что воскресение России и второе пришествие Господа начнется с Соловецкой Секирной горы. Тогда востребуются и кости, и черепа со дна морского, и миллионы и десятки миллионов костей будут соединены, слеплены, обрастут плотью новой и воскреснут. И составят некое живое море. Оно пойдет, как туча, и к нему будут приобщаться другие воскресенные. Вот откуда тайна Соловков. Те, кто призван был сюда, первые воскреснут по втором явлении Господа. Они составят собор, который будет судить мир»²⁷. Именно на Соловках, по мнению Береславского, произошла встреча западной и восточной богословской мысли: «на Соловках свершился синтез афонского исхазма (безмолвной молитвы) и католического экстазизма (Жених и невеста одно) через традицию творения Иисусовой и Богородичной, через лествицу и розарий. Превознесенный Храм»²⁸.

Интересно отметить, что в одной из публикаций, другим местом, помимо Соловецких островов, с которого начнется Второе Пришествие, согласно видениям «пророка» названа Хиросима: «Предстоит центр мира перенести из Иерусалима из Иерусалима в Соловки и Хиросиму. Тверские масла от Соловецкой Голгофы подтверждают. В Твери в храме новомучеников Православной Церкви Божией Матери Державная мироточат десятки распятий, образы Божией Матери. Как было открыто свыше, масла источаются от Соловецких мучеников в знак высоты их удела и величия и славы Соловецкой Второй Голгофы»²⁹. Следует отметить, что по неизвестным причинам Хиросима как сакральный эсхатологический центр в других публикациях Береславского более не появлялся.

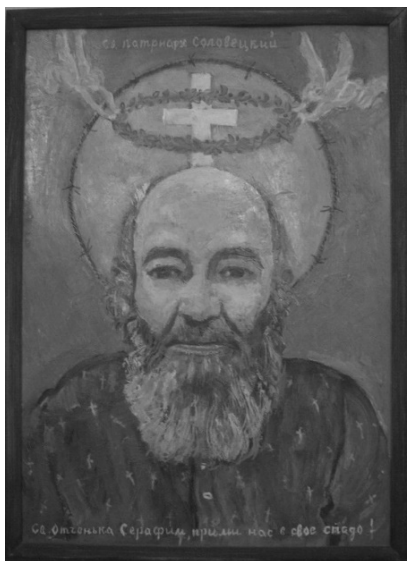
Важно, что в своих выступлениях архиепископ Иоанн называет Соловки тем центром, от которого ПЦБМД наследует древнюю духовную традицию, напрямую связывая с ней свою идентичность: «мы — ветвь нестяжателей, принципиально отличающаяся от иосифлянкой. Мы насчитываем 8 очагов истинного православия, чтобы не было отождествления истинного православия с какими-то группами ИПЦ или какими-то современными небольшими группами. Мы говорим, что истинное православие для нас Афон... наконец Соловки, преобразование всей церкви на Соловках, огненные престолы, проекты солнечной цивилизации третьего тысячелетия, сила, идущая от Соловков,

²⁶ Жерве Н. Соловецкий архипелаг в пространстве Беломорья // София. 2007. № 4. С. 40.

²⁷ Береславский И., архиеп. Соловки — Вторая Голгофа. С. 134.

²⁸ Береславский И., архиеп. Репортаж из царства Креста М., 2003. С. 43.

²⁹ Береславский И., архиеп. Против гомосексуализма. М., 2002. С. 10.



Архиепископ
Серафим (Поздеев)³⁵

и наша церковь, наследующая от Соловков прямое преемство»³⁰.

Также именно с Соловками лидер ПЦБМД связывает легенду о чудесно спасшемся великом князе Михаиле Романове. Примерно с 2003 г. в богородичной литературе начинают появляться рассказы о том, что Михаил Романов якобы не погиб в 1918 г., но спасся, скрывался под чужим именем, затем был пострижен в монашество и стал известен под именем катакомбного архиепископа Серафима (Поздеева). Таким образом, он остался невредимым, впоследствии стал патриархом и фактическим основателем Церкви, альтернативной официальной «сергианской» Русской Православной Церкви: «Кто знал, что в красной совдеповской России проживает бывший зек под номером 14511? Что наряду с красным патриархом есть еще и Соловецкий

несломленный столп — владыка Серафим?»³¹ Из слов Береславского следует, что святой патриарх Тихон якобы знал об этом факте и даже сам благословил Серафима на это: «(Тихон) благословил Серафима основать иную ветвь православия. Он благословил Серафима идти путем мученичества и катакомб, полагая, что только так церковь спасется»³². Далее на Соловках, по Береславскому, формируется некое братство, один из членов которого, некий «отец Никифор», впоследствии становится духовным отцом «старницы Ефросинии», весьма почитаемой в ПЦБМД: «Неведомо было Ефросинии, что путь отца (Никифора) лежал на Соловки и что на Соловках он станет одним из двенадцать братьев Серафимовых, что возлюбит его всем сердцем Серафим, патриарх Соловецкий... От Никифора, преображенного белого подпоручика, касанием его ангельской руки с неба приняла печати соловецкие и исполнилась Духа Святого»³³. Авторитет «патриарха Серафима» настолько значим для Береславского, что он ставит его личность в один ряд со Христом и Богородицей: «даже под землей расступались перед ним. Его называли: двойник Христа, второй после Христа и Богоматери»³⁴.

Наконец, лидер ПЦБМД в своих публикациях упоминает и еще об одном, довольно неожиданном значении Соловков — уфологическом. С точки зрения

³⁰ Беседа религиоведа М. С. Штерина с о. Иоанном // Сборник «Мария с нами». № 387. М., 20–26.03.2003. С. 81–82.

³¹ *Береславский И., архиеп.* Соловки — Вторая Голгофа. С. 422.

³² Там же. С. 256.

³³ *Береславский И., архиеп.* Десница Божия над ней. Житие матушки Ефросинии. М., 2002. С. 12–13.

³⁴ *Береславский И., архиеп.* Соловецкий сад. С. 18.

³⁵ Изображение взято с сайта: <https://svetmarii.org/ikonu/> (дата обращения: 14.08.2023).

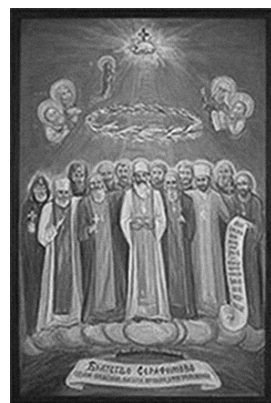
нового пророка Богоматери, Соловецкие острова интересны не только нашему миру, но и внеземным цивилизациям, с которыми, оказывается, у него тоже есть контакт: «НЛО незаконно оккупируют пространство Земли. НЛО объявили Соловки своей территорией, своим детищем»³⁶.

Помимо прочего, особое значение Соловков как т.н. «второй Голгофы» декларируется архиепископом Иоанном не только в его письменных публикациях, но и публично в проповедях перед своими последователями. По словам исследователя, «в последнее время ни одна из проповедей не обходится без ссылок на подвижническую жизнь и мученическую смерть священно-церковнослужителей на Соловках... Особенно сильное воздействие на чувства верующих оказывают его проповеди, а именно те места, где он рассказывает о мучениях и гибели соловецких узников. Он часто напоминает, что Соловки — это вторая Голгофа. Он настолько переживает это мученичество тысяч узников, что были моменты, когда у него во время молитвы подкашивались ноги»³⁷.

Атмосферу Соловков ученики архиепископа Иоанна последовательно пытаются воплотить в религиозном искусстве и архитектуре. В качестве примера приведем описание одного из их храмовых комплексов: «На территории, как и на всех территориях молитвенных зданий церкви, создана атмосфера, напоминающая Соловецкую Голгофу — булыжники, разбросанные таким образом, что контур этого места напоминает очертания Соловецкого острова, также растут мхи и травы, которые можно увидеть на Соловках»³⁸.

ПЦБМД и Соловки. Неканоническая иконография

С темой Соловков как Второй Голгофы связаны также некоторые иконы своеобразной иконографии богородичного движения. Например, очень почитается ими икона «Братство Серафимово». Как отмечает исследователь, «на ней видим св. Серафима Соловецкого и двенадцать Соловецких старцев, “омывших своими слезами и кровью грехи России”. Внизу иконы изображено Белое море, посреди которого — Соловецкий остров. Белое море — помимо моря, в котором расположены Соловки — символизирует море слез Богоматери и Соловецких святых. Над островом на иконе изображено облако, на котором стоят св. старцы. Над ними — свет от огромного креста. Справа от креста изображена плачущая Богоматерь, стоящая на другом облаке, в центре креста — Соловецкий Агнец»³⁹.



Икона
«Братство
Серафимово»⁴⁰

³⁶ Береславский И., архиеп. Соловецкий сад. С. 173.

³⁷ Лецинский А. Н. Особенности богородичного движения в России (из опыта социально-философского анализа). М., 2005. С. 61, 79.

³⁸ Там же. С. 83.

³⁹ Там же. С. 90.

⁴⁰ Изображение взято с сайта: <https://svetmarii.org/ikony/> (дата обращения: 14.08.2023).



Икона Божией Матери
«Жена, облеченная в Солнце»⁴¹

В Тверском храме Новомучеников российских хранится чтимая икона Божией Матери «Жена, облеченная в Солнце», где Она стоит над Соловецким островом на фоне солнца. В одной Ее руке — ковчег, в другой — копьё, которым Она пронзает змия. Согласно учению ПЦБМД, икона, связанная с будущими преобразованиями, символизирует тайну рождения свыше, наступление Богоцивилизации.

Неканонические иконы Божьей Матери, почитаемые ПЦБМД, раскрываются как независимо существующие таинственные объекты, наделенные собственной внешней и внутренней жизнью. Вопреки прямому смыслу догмата об иконопочитании, установленному еще VII Вселенским Собором, такие иконы стремятся стереть границу между образом и Первообразом. Икона преподносится как сочетающая в себе видимое и невидимое, материю и дух, имманентное и трансцендентное. Здесь можно наблюдать стремление не к соблюдению официальных догматических церковных постановлений, а скорее тяготение к народному православию. Более того, ПЦБМД в различных вариантах исповедует положение, что икона воплощает в себе неизобразимое — Божественное естество и благодать. Поэтому иконопись трактуется не как изображение, согласное с историей Евангельской проповеди, а как процесс воплощения невидимого в видимом. Из чего следует прямое обожествление иконы, что также очень напоминает народную традицию.

ПЦБМД и Соловки. Актуальный период

Несмотря на то, что Береславский с недавних пор переехал в Испанию, передав часть своих административных полномочий одному из «наместников»⁴², тема Соловецких островов не исчезла из поля зрения последователей ПЦБМД. В Интернете появилась информация о новом святом ПЦБМД — отце Леонтии (Пеньковском), который имеет стигматы и лечит наложением рук. На данный момент он находится в затворе и собирается в паломничество на Соловки: «В церкви Божьей Матери Державная (бывший Богородичный Центр) в апреле 2021 года происходят значительные изменения... Годом

⁴¹ Изображение взято с сайта: <https://svetmarii.org/ikony/> (дата обращения: 14.08.2023).

⁴² Как отмечает исследователь, «он выехал из России в Европу для лечения, после того как его здоровье стало резко ухудшаться (в церкви считают, что на него было совершено покушение — попытка отравления). После этих событий Иоанн Береславский окончательно осел в Европе, сейчас проживает в Испании, откуда и осуществляет руководство церковью в России и мире» (Цит. по: *Егоров В. А. Православная Церковь Божией Матери Державная. Три десятилетия в религиозном пространстве РФ // Многообразие религиозных форм современной России. СПб., 2022. С. 81–82).*

ранее среди священников церкви появился святой со стигматами, это некий отец Леонтий (Пеньковский), на руках у него от стигматов отсутствует несколько пальцев, а обе ноги имеют так же стигматы в виде прободения костей и суставов. Некоторые члены церкви свидетельствовали сияние вокруг его головы и мироточение стигматов. Епископ церкви преосвященный Афанасий, наместник Блаженного Иоанна, скептически относится к стигматам святого, но также приезжал на поклонение и передавал средства отцу Леонтию. Две прихожанки церкви, пожелавшие остаться неизвестными, свидетельствовали об исцелениях и чудесах, творимых отцом Леонтием. В настоящее время святой находится в затворе и никого не принимает. Некоторые представители СМИ тщетно пытались добиться встречи со святым, но его представители заявили, что не далее, как летом 2021 года святой собирается осуществить паломничество на Соловки и по пути сотворить исцеления своих многочисленных чад, а также наложением рук снять наговоры и заклятия со всех желающих»⁴³.



Отец Леонтий (Пеньковский)

Заключение

Таким образом, на основе всего изложенного можно сделать вывод, что Соловецкие острова играют важную роль в религиозной картине мира последователей Православной Церкви Божьей Матери Державная, имея для них особое значение в качестве священного места и духовного центра. Также можно заключить, что описанные религиозные представления данной мноритарной религиозной группы существенно отличаются от традиционных православных и скорее характерны для НРД псевдохристианского типа.

Источники и литература

Источники

1. *Береславский И., архиеп.* Цветы трезвения. М.: Изд-во «Богородичный центр», 1992.
2. *Береславский И., архиеп.* Белое Евангелие: Об уникальных Явлениях Божией Матери последнего времени. М., 1995.
3. *Береславский И., архиеп.* Исповедь раненого сердца. М., 1991.

⁴³ *Столяров А.* БОГОРОДИЧНЫЙ ЦЕНТР БЛАЖЕННОГО ИОАННА: ЗА И ПРОТИВ. Пост от 3 мая 2021 // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/club166547454> (дата обращения: 14.08.2023).

4. *Береславский И., архиеп.* Соловки — Вторая Голгофа. М.: Изд-во Православной Церкви Божией Матери Державная, 2002.
5. *Береславский И., архиеп.* Спаси Бог Россию. М., 2002.
6. *Береславский И., архиеп.* Обжигающая евхаристия. Новое слово о причастии. Евхаристические проповеди 1992–2002 годы. М., 2004.
7. *Береславский И., архиеп.* Репортаж из царства Креста М.: Изд-во София пресс, 2003.
8. *Береславский И., архиеп.* Против гомосексуализма. М.: Изд-во Православной Церкви Божией Матери Державная, 2002.
9. *Береславский И., архиеп.* Десница Божия над ней. Житие матушки Ефросинии. М.: Изд-во Православной Церкви Божией Матери Державная, 2002.
10. *Береславский И., архиеп.* Соловецкий сад. Соловки — альтернативный взгляд на историю России. М.: Изд-во София пресс, 2002.
11. Бетховен. Концерт № 5. Иоанн Береславский. Комментарий к исполнению // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2-fBr8Apbaw> (дата обращения: 10.08.2023).
12. Гайдн. Симфония № 45. Иоанн Береславский. Комментарий к исполнению // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iZtIлbg5hUw> (дата обращения: 15.08.2023).
13. Богородичный Собор III. М.: «Богородичный центр», 1992.
14. Богословие Непорочного Сердца. Кн. 1. М., 1994.
15. Беседа религиоведа М. С. Штерина с о. Иоанном // Сборник «Мария с нами». № 387. М., 20–26.03.2003 г.
16. Местная Религиозная Организация «Община Православной Церкви Божией Матери Державная г. Санкт-Петербурга». URL: <https://svetmarii.org/> (дата обращения: 14.08.2023).

Литература

17. *Ахметова М.* Конец света в отдельно взятой стране. Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2011.
18. *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования Изд. 3-е, перераб. и доп. Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2002.
19. *Добросоцких А.* Соблазн «особого служения», или как навязывают почитание псевдоиконы «Воскрешающая Русь» // Испытания наших дней. В защиту церковного единства. М.: Даниловский благовестник, 2003.
20. *Егоров В. А.* Православная Церковь Божией Матери Державная. Три десятилетия в религиозном пространстве РФ // Многообразии религиозных форм современной России. СПб.: Издательство РХГА, 2022.
21. *Жерве Н.* Соловецкий архипелаг в пространстве Беломорья // София. 2007. № 4.
22. *Кокин И., диак.* «Богородичный Центр»: история, вероучение, религиозная жизнь // Миссионерско-апологетический проект «К Истине». URL: https://k-istine.ru/sects/bogorodichniy_center/bogorodichniy_centр_about.htm (дата обращения: 10.08.2023).
23. *Лецинский А. Н.* Особенности богородичного движения в России (из опыта социально-философского анализа). М.: РОИР, 2005.

24. *Лецинский А. Н.* Православие в «ассортименте» // НГ-религии. 7 апреля 2010. С. 8. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2010-04-07/5_alternative.html (дата обращения: 14.08.2023).
25. *Лункин Р.* Творческая эволюция богородичного православия: от Соловецких мучеников до Моцарта // МРО ОПЦБМД г. Твери. URL: <http://mirotver.ru/preemstvo/beloe-starchestvo/80-roman-lunkin-tserkov-bozhiej-materi.html> (дата обращения: 14.06.2023).
26. *Мартинovich В. А.* Сектантство в Беларуси // Минские Епархиальные Ведомости. 2004. № 3. С. 47–50. // URL: <https://web.archive.org/web/20140317211045/http://unrel.org/index.php/ro/populyarnoe/navigatsiya/biblioteka/martinovich-va-sektantstvo-v-belarusi.html> (дата обращения: 14.08.2023).
27. *Столяров А.* БОГОРОДИЧНЫЙ ЦЕНТР БЛАЖЕННОГО ИОАННА: ЗА И ПРОТИВ. Пост от 3 мая 2021 // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/club166547454> (дата обращения: 14.08.2023).
28. *Филатов С.* Современная Россия и секты // Иностранная литература. 1996. № 8.
29. *Элбакян Е. С.* Религии России. Словарь-справочник. М.: Изд-во «Энциклопедия», 2014.

К. А. Малышев

Индуктивный критерий определения хиазмов

УДК 27-271.4+81'38:81'42
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_38
EDN ISMQLK



Аннотация: Метод хиастического анализа широко применяется в библеистике, однако он обладает существенным недостатком: хиастические структуры не всегда очевидны и часто вызывают разногласия. За последние 80 лет ученые разработали десятки систем критериев определения хиазмов, однако ни одна из этих систем не была единодушно принята ученым сообществом. В статье проводится обзор семи известных критериев определения хиазма, после чего предлагается новая методика индуктивного доказательства хиазма. Существенной частью данной методики является сводная таблица аргументов «за» и «против» хиазма, которые когда-либо предлагались учеными. Применение данной методики демонстрируется на примере хиазма Ин 2:1–11 (чудо в Кане Галилейской).

Ключевые слова: хиазм, библейский хиазм, хиастическая структура, хиастический анализ, критерии определения хиазма, литературные структуры, чудо в Кане Галилейской.

Об авторе: **Константин Андреевич Малышев**

Бакалавр богословия.

E-mail: konstantin.a.malyshev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6338-5941>

Для цитирования: Малышев К. А. Индуктивный критерий определения хиазмов // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 38–62.

Статья поступила в редакцию 05.07.2023; одобрена после рецензирования 17.07.2023; принята к публикации 07.08.2023.

Konstantin A. Malyshev

Inductive Criterion for Determining Chiasmus

UDC 27-271.4+81'38:81'42
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_38
EDN ISMQLK



Abstract: The method of chiasmic analysis is widely used in biblical studies; however, it has a significant drawback: chiasmic structures are not always obvious and often lead to disagreements. Over the past 80 years, scholars have developed dozens of criteria systems for determining chiasms, but none of these systems has been unanimously accepted by the scholarly community. This article reviews seven well-known criteria for determining chiasmus and then proposes a new method of inductive proof of chiasmus. A significant part of this methodology is a summary table of arguments “for” and “against” chiasmus that have ever been proposed by scholars. The application of this methodology is demonstrated using the example of the chiasmic structure in John 2:1–11 (the Wedding at Cana).

Keywords: chiasmus, biblical chiasmus, chiasmic structure, chiasmic analysis, criteria for determining chiasmus, literary structures, Wedding at Cana.

About the Author: **Konstantin Andreevich Malyshev**

Bachelor of Theology.

E-mail: konstantin.a.malyshev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6338-5941>

For citation: Malyshev K. A. Inductive Criterion for Determining Chiasmus. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 38–62.

The article was submitted 05.07.2023; approved after reviewing 17.07.2023; accepted for publication 07.08.2023.

Последние двести лет мы наблюдаем все возрастающий интерес к такому явлению библейской литературы как хиазм. Если за весь XIX в. едва ли наберется два десятка работ, посвященных библейским хиазмам, то к концу XX в. число подобных работ уже невозможно сосчитать¹. Такое внимание к хиазму неудивительно. Библейские авторы любили хиазм: книги Нового и Ветхого Завета насквозь пронизаны хиастическими структурами всевозможных размеров и вариаций². Поиск и изучение хиазмов приносит немало пользы в текстологии и экзегетике: хиазмы помогают уточнить (а иногда даже выявить) скрытый смысл текста³, уточнить границы отрывка⁴, доказать единство композиции, единство автора⁵, установить более раннюю редакцию⁶, объяснить повторы и аномалии⁷. Но, пожалуй, наиболее привлекательна для исследователей эмоциональная, эстетическая сторона. Хиазм непросто отыскать, зато найденный хиазм щедро вознаграждает ученого. Отрывок, который раньше казался громоздким и неясным, при обнаружении своей хиастической структуры преобразуется: показывает свою красоту, цельность, глубину содержания.

Поясним, что такое хиазм, на простом примере. Возьмем стих из прощальной беседы Спасителя (Ин 16:28) и запишем его в четыре строки следующим образом⁸:

¹ Например, Джон Уэлч в своей библиографии по хиазмам упоминает около 900 трудов. См.: *Welch J. W., McKinlay D. B. Chiasmus Bibliography*. Maxwell Institute Publications, 1999. 141 p. [Эл. вариант — Brigham Young University. URL: <https://scholarsarchive.byu.edu/mi/21/> (дата обращения: 01.07.2023)].

² Подр. об этом: *Breck J. The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond*. 2nd ed. New York; Wadmalaw Island, 2008.

³ См.: *Breck J. The Shape of Biblical Language...* P. 53–55, 304; *Douglas M. Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition*. New Haven; London, 2007. P. X, 36–37; *Man R. E. The Value of Chiasm for New Testament Interpretation* // *Bibliotheca Sacra*. April–June 1984. Vol. 141. Is. 562. P. 147–148, 153; *Radday Y. T. Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative* // *Welch J. W. Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*. Maxwell Institute Publications, 1998. P. 42 [Эл. вариант — Brigham Young University. URL: <https://scholarsarchive.byu.edu/mi/22/> (дата обращения: 01.07.2023)]; *Scholer D. M., Snodgrass K. R. Preface to the 1992 Reprint of Nils W. Lund, Chiasmus in the New Testament* // *Lund N. W. Chiasmus in the New Testament: A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*. Massachusetts, 1992. P. 15; *Thomson I. H. Chiasmus in the Pauline Letters*. Sheffield, 1995. P. 43; *Watson W. G. E. Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry* // *Welch J. W. Chiasmus in Antiquity...* P. 129; *Welch J. W. Chiasmus in Antiquity...* P. 5; *Idem. Chiasmus in the New Testament* // *Idem. Chiasmus in Antiquity...* P. 206.

⁴ См.: *Watson W. G. E. Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry*. P. 100, 129.

⁵ См.: *Breck J. The Shape of Biblical Language...* P. 102, 104, 306–307; *Ellis P. F. The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*. Collegeville, Minnesota, 1984. P. IX; *Lund N. W. Chiasmus in the New Testament...* P. 76; *Welch J. W. Chiasmus in the New Testament*. P. 206.

⁶ См.: *Кассиан (Безобразов), en. К вопросу о построении молитвы Господней* // *Православная мысль: труды православного богословского института в Париже*. Париж, 1951. Вып. VIII. С. 72; *Breck J. The Shape of Biblical Language...* P. 307–309; *Lund N. W. Chiasmus in the New Testament...* P. 231–232, 296–298.

⁷ См.: *Breck J. The Shape of Biblical Language...* P. 180; *Lund N. W. Chiasmus in the New Testament...* P. 58–59.

⁸ Здесь и далее использован греческий текст Нового Завета Nestle-Aland: *Greek-English New Testament*. 8th revised ed., greek text: *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland), 27th ed. Stuttgart, 1998.

A: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς
 B: καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον·
 B': πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον
 A': καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα⁹.

Нетрудно заметить, что строка А параллельна строке А', а строка В параллельна строке В'. При этом параллельные строки второй половины стиха (В' и А') выстроены в обратном порядке по отношению к первой половине стиха. Такая литературная структура АВВ'А' называется хиазмом. Само слово «хиазм» происходит от греческой буквы «хи», которая получается, если соединить линиями параллельные части следующим образом:

A: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ **πατρὸς** B: καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν **κόσμον**·
 B': πάλιν ἀφίημι τὸν **κόσμον** A': καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν **πατέρα**.

Хиазм может состоять из большего числа членов, не обязательно из четырех. Например, схема пятичленного хиазма выглядит так: АВСВ'А', шестичленного — так: АВСС'В'А', и т. д. Главное условие, чтобы вторая половина хиазма зеркально отражала первую половину.

Размеры хиазмов ничем не ограничены. Они могут быть миниатюрными, как в приведенном выше примере, могут охватывать несколько предложений, могут занимать огромные куски текста и даже целые книги¹⁰.

Экзегеты любят хиазмы за то, что они дают возможность по-новому взглянуть на текст, обнаружить новые смыслы, которые раньше были скрыты от читателя. Это происходит благодаря двум базовым свойствам хиазмов:

1. В центральном элементе хиазма (или в двух центральных элементах), как правило, содержится самая важная идея отрывка: кульминация, скачок или поворот мысли¹¹. Зная это, экзегет может выделить главный смысловой акцент текста.
2. Параллельные секции хиазма (например, А и А', или В и В'), по определению, тесно связаны друг с другом¹². Сопоставляя параллельные

⁹ Перевод Ин 16:28 еп. Кассиана (Безобразова) (См.: Новый Завет на греческом и русском языках / Пер. еп. Кассиана (Безобразова); под ред. А. А. Алексеева. М., 2019):

A: Исшел от **Отца**
 B: и пришел в **мир**;
 B': снова оставляю **мир**
 A': и иду к **Отцу**.

¹⁰ См., напр.: *Butterworth M. Structure and the Book of Zechariah*. Sheffield, 1992. P. 16.

¹¹ См.: *Breck J. The Shape of Biblical Language...* P. 53–55, 304; *Douglas M. Thinking in Circles...* P. X, 37; *Man R.E. The Value of Chiasm...* P. 147–148; *Radday Y.T. Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative*. P. 42; *Watson W.G.E. Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry*. P. 129; *Welch J.W. Chiasmus in Antiquity...* P. 5; *Idem. Chiasmus in the New Testament*. P. 206; *Thomson I.H. Chiasmus in the Pauline Letters*. P. 43; *Scholer D.M., Snodgrass K.R. Preface to the 1992 Reprint of Nils W. Lund...* P. 15.

¹² См.: *Breck J. The Shape of Biblical Language...* P. 53–55; *Douglas M. Thinking in Circles...* P. 36; *Man R.E. The Value of Chiasm...* P. 147–148; *Thomson I.H. Chiasmus in the Pauline Letters*. P. 43; *Scholer D.M., Snodgrass K.R. Preface to the 1992 Reprint of Nils W. Lund...* P. 15; *Welch J.W. Chiasmus in the New Testament*. P. 206.

секции, читатель может увидеть, как вторая секция оттеняет, усиливает или раскрывает смысл первой.

Чем крупнее хиазм, тем большую радость приносит он своему открывателю, тем более смелые и интересные выводы можно сделать о крупных фрагментах текста. Именно поэтому основное внимание ученых приковано к т. н. *макрохиазмам* – хиастическим структурам, которые обнимают собою несколько предложений или абзацев, или даже глав¹³. И вот тут-то хиастический анализ сталкивается со своим главным недостатком: *большие хиазмы не всегда так очевидны, как хотелось бы*. Не всегда исследователь может привести достаточные аргументы, чтобы убедить, что перед нами действительно хиазм. Чем больше размер хиазма, тем сложнее его доказать¹⁴. Начиная со второй половины XX в. не утихают споры по поводу тех или иных обнаруженных макрохиазмов. Эти споры привели к попыткам выработать критерии, на которые можно опереться при оценке хиастических гипотез. За это время было разработано несколько подобных систем критериев, однако ни одна из них не была единодушно признана учеными.

В данной статье мы проведем краткий обзор нескольких известных критериев хиазма, после чего предложим собственную методику определения хиазма.

История критериев определения хиазма

Отец современного метода хиастического анализа Нильс Вильгельм Лунд был, вероятно, первым ученым, который подверг критике хиазмы, найденные своими предшественниками. Характеризуя работы Томаса Бойза и Уильяма Буллингера, он указывает на две типичные ошибки, которые те совершают при анализе хиазма: слабые соответствия между параллельными элементами и резкие различия в их размере (когда, например, одно предложение ставится в параллель целому параграфу). Эти ошибки, по словам Лунда, приводят к «катастрофическим результатам»¹⁵.

Действительно, при должном усердии, хиазм можно найти там, где его никогда не было. В 1992 г. Майк Баттерворт проделал остроумный эксперимент. Доставая из двух шляп бумажки с числами, он создал «67-ю главу книги пророка Исаии», составив ее из случайно выбранных стихов оригинального текста Исаии. После этого Баттерворт подверг главу «Ис 67» хиастическому анализу, в результате чего нашел в ней убедительный, на первый взгляд, макрохиазм¹⁶.

¹³ Несмотря на то, что термин «макрохиазм» широко используется, у него нет точного определения. В данной работе мы понимаем под этим термином хиазмы, размер которых сравним с размером перикопы и более. Считается, что термин «макрохиазм» ввел в употребление М. Дахуд, но это не так. Дахуд говорил лишь о «микро» и «макро» *уровнях*, на котором может использоваться хиазм. См.: *Dahood M. Chiasmus // The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume. Nashville, 1976. P. 145.*

¹⁴ См.: *Welch J. W. Criteria for Identifying and Evaluating the Presence of Chiasmus // Journal of Book of Mormon Studies. 1995. Vol. 4. No. 2. P. 4.*

¹⁵ *Lund N. W. Chiasmus in the New Testament... P. 40.*

¹⁶ См.: *Butterworth M. Structure and the Book of Zechariah. P. 53–57. Подобный эксперимент см.: Wright D. P. The Fallacies of Chiasmus: A Critique of Structures Proposed for the Covenant Collection (Exodus 20:23–23:19) // Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte. 2004. Vol. 10. P. 161–162.*

Осознав потребность в четких объективных критериях, с помощью которых можно будет отделить истинные хиазмы от воображаемых и избежать «катастрофических результатов», **Нильс Лунд** сформулировал семь «законов хиастических структур» (в сокращении):

1. «В центре [хиастической системы] всегда находится поворотная точка»¹⁷.
2. «Закон сдвига в центре»¹⁸. «В центре часто меняется направление мысли, вводится антитезис. После этого изначальная мысль восстанавливается и продолжается до конца системы»¹⁹.
3. «Одинаковые идеи часто распределяются таким образом, что оказываются по краям и в центре системы, и больше не повторяются»²⁰.
4. «Закон сдвига из центра к краям»²¹. «Многие идеи, оказавшись в центре одной системы, повторяются по краям другой системы. Очевидно, что вторая система была создана с учетом первой»²².
5. «Некоторые термины тяготеют к определенным позициям внутри системы, например, имя Божие в псалмах...»²³
6. «Большие фрагменты часто начинаются и завершаются отрывками-обрамлениями»²⁴.
7. «В одном и том же отрывке часто встречается сочетание хиастических и перемежающихся строк»²⁵.

В 1975 г. **Дэвид Кларк**, опираясь на идеи **Джоанны Дьюи**²⁶, сформулировал пять критериев параллельности между секциями («перикопами») хиазма:

1. «Содержание — тема или темы каждой перикопы»²⁷. Например, «прощение грехов» (Мк 2:1–12).
2. «Форма или структура — тип рассказа или диалога, из которого состоит перикопа»²⁸. Например, «Иисус изрекает мудрость» (Мк 2:17, Мк 2:28).
3. «Язык — в первую очередь характерные слова»²⁹.
4. «Обстановка»³⁰. Например, «в синагоге в субботу» (Мк 3:1–6).
5. «Богословие»³¹. Например, аллюзия на Распятие Христа (Мк 2:20).

В 1989 г. **Крэйг Бломберг** предложил девять критериев определения хиазма (возможно, это самые известные критерии из всех существующих³²):

¹⁷ Lund N. W. Chiasmus in the New Testament... P. 40.

¹⁸ Ibid. P. 41.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ См.: Dewey J. The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1–3:6 // Journal of Biblical Literature. Sep., 1973. Vol. 92. No. 3. P. 394–401.

²⁷ Clark D. J. Criteria for Identifying Chiasm // Linguistica Biblica. 1975. Vol. 35. P. 63.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Автор настоящей статьи встречал ссылки на критерии Бломберга намного чаще, чем на какие-либо другие критерии.

«(1) В понимании структуры рассматриваемого текста должна быть проблема (здесь и далее выделение мое. — К. М.), которую не могут решить общепринятые схемы. <...> Если более простая структура может адекватно объяснить текст, то обращение к менее очевидной схеме расположения материала может, по меньшей мере, затемнить то, что было понятно раньше.

(2) Между двумя половинами предполагаемого хиазма должны быть явные примеры параллелизма, на которые обращают внимание комментаторы, даже когда они предлагают совершенно другие схемы текста. Другими словами, хиазм должен быть основан на твердых текстовых данных, которые принимают большинство читателей, независимо от того, к каким выводам приводит тот или иной анализ. <...>

(3) Если не все параллельные секции, то большинство должно обладать словесным (или грамматическим) параллелизмом, а также концептуальным (или структурным) параллелизмом. Большинство библейских текстов рекурсивны по природе, а значит общие темы могут легко повторяться и порождать разнообразные схемы.

(4) Словесный параллелизм должен затрагивать центральные или доминантные образы и термины, но не периферийную или обыденную речь. Древние писатели часто связывали отрывки друг с другом при помощи ключевых слов. При этом надо помнить, что древние представления о важном не всегда совпадают с современными.

(5) Словесные и концептуальные параллели должны задействовать слова или идеи, которые не встречаются часто в других местах предлагаемого хиазма. Большинство слабых гипотез не отвечают этому критерию. Предложенные параллелизмы между парами секций могут казаться правдоподобными, однако несложно показать практически такие же параллелизмы между множеством других пар, которые не составляют хиазм.

(6) Крайне желательно, чтобы между параллельными секциями хиазма было много соответствий, а в самом хиазме было много секций. Простые схемы АВА' или АBB'A' настолько распространены в различных риторических формах, что обычно не приводят к великим открытиям. Три или четыре секции, воспроизведенные в обратном порядке, значат уже гораздо больше. Пять или более симметрично отраженных элементов уже невозможно объяснить работой подсознания или случайным совпадением.

(7) Структура должна укладываться в естественные границы текста, с которыми согласились бы даже те, кто предлагает совершенно другие структуры. Если гипотетический хиазм часто нарушает естественные «параграфы» текста, которые возникли бы без хиазма, то вероятность такой гипотезы снижается.

(8) В центре хиазма — в его кульминационной точке — должен находиться достойный отрывок в смысле его богословского или нравственного значения. Если эта же тема в том или ином виде повторяется в первом и последнем отрывках текста (что типично для хиазмов), то такая гипотеза становится намного более правдоподобной.

(9) Наконец, нужно, по возможности, избегать нарушений в структуре. Существенно ослабляет гипотезу предположение, что одна или несколько секций

во второй половине хиазма «съехали» со своих законных, относительно первой половины, мест. В хиазмах исключение опровергает правило!»³³

В 1994 г. отец **Иоанн Брек** переработал семь законов Лунда, сократив их до четырех:

1. «Хиастические структуры обрамлены инклюзией»³⁴.
2. «Центральный элемент (или пара элементов) служит поворотной точкой и тематическим фокусом всей структуры»³⁵.
3. «Возникает эффект усиления от первой параллельной строки или строфы к ее основному дополнению»³⁶. Имеется в виду усиление смысла от А к А', от В к В' и т.д.
4. «Возникающий в итоге концентричный или спиралеобразный параллелизм с постепенным усилением от краев внутрь, создает винтообразное движение, которое тянет читателя / слушателя к тематическому центру»³⁷. Здесь имеется в виду движение $A \rightarrow A' \rightarrow B \rightarrow B' \rightarrow C$. Если его нарисовать — получится спираль.

В 1995 г. **Джон Уэлч**, один из самых авторитетных исследователей хиазмов, предложил 15 критериев, которые позволяют оценить «уровень хиастичности» отрывка:

1. «Объективность. В какой степени предложенная структура явным образом видна в тексте? <...> Если хиазм состоит из элементов, которые объективно наблюдаются в тексте, и не опирается на едва уловимые параллелизмы и изобретательные связи, подкрепленные воображением комментатора, то хиастичная природа этого отрывка более вероятна...»³⁸
2. «Цель. Можно ли предположить литературную причину, по которой автор мог бы применить в этом тексте хиазм?»³⁹ (Например, привлечь внимание к центру, выделить контрасты, помочь в запоминании, создать чувство завершенности, сформировать определенный стиль)⁴⁰.
3. «Границы. Хиазм убедительнее, когда он охватывает некоторую литературную единицу целиком, а не только какой-нибудь фрагмент..., который перекрывает или ломает явные естественные контуры текста»⁴¹.
4. «Соперничество с другими формами. <...> Хиазм теряет силу, когда другой литературный прием, другое толкование порядка слов или мыслей, лучше объясняет видимое зеркальное расположение элементов»⁴².

³³ Blomberg C. The Structure of 2 Corinthians 1–7 // Criswell Theological Review. 1989. No. 4. P. 5–7.

³⁴ См.: Breck J. The Shape of Biblical Language... P. 299.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. P. 301.

³⁷ Ibid. P. 302.

³⁸ Welch J. W. Criteria for Identifying and Evaluating the Presence of Chiasmus... P. 5.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid. P. 6.

⁴² Ibid.

5. «*Длина*. Чем длиннее предлагаемый хиазм, тем выше уровень его хиастичности»⁴³. (Под «длиной» Уэлч имеет в виду количество секций в структуре хиазма).
6. «*Плотность*. Сколько слов помещается между структурообразующими единицами? Чем плотнее предлагаемая структура, тем выше уровень ее хиастичности. <...> Если предлагаемый хиазм построен на небольшом числе терминов, разбросанных по длинном тексте, то у него низкая плотность»⁴⁴. Под «плотностью» Уэлч понимает количество параллелизмов, разделенное на общее количество слов в тексте. Другими словами, если в маленьком отрывке много параллелизмов, то это «плотный» текст; если в большом отрывке мало параллелизмов — то этот текст «неплотный».
7. «*Доминирование*. Убедительный анализ строится на важных существительных, глаголах и фразах текста. Наоборот, слабые структуры полагаются на несущественные или общеупотребимые слова и идеи»⁴⁵.
8. «*Диссиденты*. Если ключевые элементы текста никак не задействуются в предлагаемом хиазме, то он теряет силу. Если аналитик произвольно игнорирует часть повторений элемента в тексте, то его можно обвинить в выборочном использовании нужных ему повторений»⁴⁶.
9. «*Редупликация*. Если одно и то же слово или элемент раз за разом повторяется внутри текста, то, возможно, это не хиазм, а какой-то другой вид повторения (в том числе и случайное повторение)»⁴⁷.
10. «*Центричность*. <...> Переворот — это суть хиазма. Чем резче все меняется в центральной точке, тем сильнее хиастичность отрывка»⁴⁸.
11. «*Баланс*. Насколько хорошо хиазм сбалансирован? В идеале, секции, расположенные по обе стороны от предлагаемой центральной точки, должны быть примерно одинаковы по количеству слов, строчек или элементов»⁴⁹.
12. «*Кульминация*. В убедительном хиазме центральный элемент выделяется как главная кульминационная точка»⁵⁰.
13. «*Возвращение*. Хиазм получается более цельным, когда его начало и окончание создают ясное чувство возвращения и завершения <...> [,] границы четко видны и отрывок начинается и заканчивается одинаково»⁵¹.
14. «*Совместимость*. Хиазм с большей вероятностью был употреблен автором осознанно, если и в других местах он использует хиазмы или другие родственные формы параллелизма»⁵².

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid. P. 6–7.

⁴⁵ Ibid. P. 7.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid. P. 7–8.

⁴⁸ Ibid. P. 8.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid. P. 9.

⁵² Ibid.

15. «*Эстетика*. Наконец, оставим пространство и для субъективной оценки. <...> ...Следующие факторы уместны при оценке уровня хиастичности: насколько свободно автор владеет формой; насколько последовательно выдерживает структуру, баланс и гармонию; насколько он гибок в поворотной точке...; насколько осмысленно использует этот прием...»⁵³

В 1998 г. **Стэнли Портер** и **Джеффри Рид** опубликовали статью, в которой не только не предложили новых критериев определения макрохиазмов, но подвергли разгромной критике попытку выработать таковые. Несмотря на скептический тон, эта работа стала важной вехой в истории вопроса. Позиция С. Портера и Д. Рида сводится к следующим тезисам:

— «На сегодняшний день не существует убедительного набора критериев для определения хиазма»⁵⁴.

— «Большинство существующих систем критериев очень сложны, содержат дубликаты»⁵⁵.

— «Многие критерии невозможно выразить в цифрах, остальные представляют собой импрессионистские обобщения»⁵⁶.

В 2004 г. **Дэвид Райт**, развивая идеи Марка Боды⁵⁷, создал подробный список ошибок при определении хиазов (своего рода «негативные критерии»):

а. Ошибки симметрии

1. *Перекошенная структура* (хиастический дисбаланс): секции имеют разную длину (например, а и а') или пары секций различаются в длине (например, а/а' и b/b').
2. *Нарушенный порядок*: частичные хиазмы (например, а, b, с, d, с', b' — без а'); неточные или запутанные структуры (например, а-b-с-d-b'-с'-а', хиазмы внутри хиазов или замысловатые, эпициклические структуры внутри хиастических структур).

б. Ошибки субъективности

1. *Замалчивание конфликтующих свидетельств* (хиастическая интерференция, «Диссиденты» Уэлча): исследователи игнорируют потенциально параллельные элементы, которые не вписываются в структуру; объявляют параллельными только некоторые похожие элементы.
2. *Произвольные заголовки* (хиастическая гармонизация): исследователи придумывают описания секций таким образом, чтобы они укрепляли структуру и скрывали противоречия.
3. *Игнорирование полного контекста*: при сравнении с симметричной секцией исследователи используют только часть текста данной секции (выбирают слова и фразы), при этом игнорируют остальную часть

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Porter S. E., Reed J. T. Philippians as a Macro-Chiasm and its Exegetical Significance // New Testament Studies. April, 1998. Vol. 44. No. 2. P. 221.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ См.: Boda M. J. Chiasmus in Ubiquity: Symmetrical Mirages in Nehemiah 9 // Journal for the Study of the Old Testament. September, 1996. Vol. 21. Is. 71. P. 56–58.

текста, которая не обязательно соответствует параллельной части структуры (ср. с пунктом b.1).

4. *Произвольная разбивка* (хиастическая диссимилиация): связный отрывок разделяют (например, на а и b) для того, чтобы возникли параллели с двумя симметричными секциями (а' и b'), которые не такие связные.
5. *Размежевание похожих секций*: не утверждается параллельность двух отрывков/секций, которые должны быть или могут быть параллельными (например, когда с и d можно представить как с и с').
6. *Непоследовательность критериев параллельности*: одни пары связывают с помощью одного вида параллелизма (тематический, структурный, звуковой, метрический и т. д.), другие пары — с помощью другого вида параллелизма.
7. *Неважные или общие элементы*: для обоснования параллелизма используют несущественные или обычные слова или идеи.
8. *Ложная частотность*: для обоснования параллелизма используют специальные термины или особенности жанра, которые невозможно не повторить.
9. *Нетипичные шаблоны и приемы*: ученые обосновывают структуру с помощью нетипичных или уникальных приемов, шаблонов или элементов, которые редко встречаются в других известных структурах (например, аллитерации между параллельными секциями).
10. *Сомнительные границы* («Границы» Уэлча): хиастическая структура не вписывается в границы отрывка, которые были установлены другими методами анализа (то есть, она короче или длиннее). Этот пункт можно применять как ко всей структуре, так и к отдельным секциям внутри структуры. В последнем случае есть связь с пунктом b.4 «*Произвольная разбивка*».
11. *Методическая изоляция*: строение текста можно объяснить другим способом (например, когда жанр или сюжет включает естественные параллели, такие как вход / выход или подъем / спуск; когда параллельность возникает из-за включения постороннего материала; когда есть заимствования из других источников).
12. *Пересечения с другими хиазмами или иными литературными структурами*: множество конфликтов и / или пересечений с другими хиазмами или иными структурами (часто, предложенные другими исследователями). Это говорит о хиастической интерференции и неточности в параллелях между секциями (ср. с пунктом b.1).
13. «*Аргумент от дизайна*»: предполагают, что структура создана намеренно, несмотря на наличие некоторых ошибок из этого списка. (Этот пункт связан с пунктом с.1).
14. *Маневрирование метром*: метрический анализ подгоняется под предполагаемую структуру (в поэтическом анализе).

с. *Ошибки вероятности*

1. *Шансы случайности*: параллельные отрывки и более крупные хиастические формы могут возникать случайным образом, особенно в тематически связанных текстах.

2. *Постоянство метра*: возможны случайные совпадения в метре, особенно когда во всем произведении стихи примерно одного размера (при поэтическом анализе).

d. Ошибки в количестве и масштабе

1. *Большой отрывок*: чем больше отрывок, тем выше шансы найти совпадающие пары и мнимые хиастические структуры.
2. *Простая структура*: неразвитая структура, типа a-b-a', может возникнуть случайно.

e. Ошибки в цели и смысле

1. *Бесцельная структура*: исследователи не озвучивают или не находят цели структуры или производимого эффекта (семантического, риторического, редакционного и др.).
2. *Ложная цель или смысл*: отрывку приписывается искаженная цель или смысл, при этом интерпретация текста выходит за рамки прямого смысла»⁵⁸.

В 2016 г. **Джеймс Патрик** предложил изящную систему критериев, рассматривая параллельные связи между секциями хиазма как частный случай интертекстуальности:

- «(1) *Баланс*: Два рассматриваемых эпизода должны быть параллельны друг другу, должны находиться в одинаковой позиции в каждом крыле концентризма (т.е. хиазма. — К. М.) и должны иметь одинаковую длину.
- (2) *Объем*: Между двумя эпизодами должно быть множество параллелей, как словесных, так и концептуальных, при этом параллельные элементы не должны регулярно встречаться в других местах концентризма.
- (3) *Вес*: Параллели должны задействовать весомые элементы каждого эпизода, а не второстепенные детали. Интерпретатор не должен игнорировать важные части текста, которые могут свидетельствовать в пользу другой структуры.
- (4) *Авторский профиль*: В работе нужно отмечать типы параллелей для того, чтобы построить «профиль» типичных авторских техник и смыслов, передаваемых через параллели. Надо отмечать случаи маленьких концентризмов, так как они подтверждают, что автор может использовать ту же самую технику на структурном уровне. Чем больше такая структура, тем опытнее автор.
- (5) *Целостность*: Смыслы, передаваемые через параллели между эпизодами, должны быть согласованы со смыслом всей структуры, а он, в свою очередь, должен дополнять смыслы других структур в тексте. Эти смыслы также должны соответствовать прямому смыслу текста, особенно если он поясняется в авторских комментариях. По меньшей мере, нужно показать, что указанные смыслы согласуются с самым поздним периодом времени, на который ссылается рассматриваемый документ.

⁵⁸ Wright D.P. The Fallacies of Chiasmus... P. 166–168.

- (6) *Согласие*: Большая часть предложенных в концентризме параллелей или, по меньшей мере, смыслы, передаваемые этими параллелями, должны быть усилены ссылками на других критических или библейских («до-критических») авторов.
- (7) *Удовлетворение*: Параллели между каждой парой эпизодов должны приносить удовольствие как простым читателям, так и ученым. При этом эффект от воздействия центрального элемента на всю структуру и каждую отдельную параллель должен вызывать желание углубляться в эти смыслы. Предложенный концентризм должен намного лучше объяснять структуру текста, чем другие альтернативные схемы и объяснения»⁵⁹.

Индуктивный метод определения хиазмов

За 80 лет ученое сообщество так и не пришло к единому мнению, что считать хиазмом, а что нет. И даже самые подробные работы не охватывают всего круга вопросов, которые возникают в связи с этой проблемой. Приходится сделать вывод, что попытка построить систему строгих критериев, которые могли бы провести ясную черту между хиазмами и не хиазмами полностью провалилась. И, скорее всего, создать такую систему критериев в будущем не удастся.

Однако это не означает, что нам нужно отказаться от метода хиастического анализа как от необъективного и ненаучного. Несмотря на все сложности, подавляющее большинство ученых признает существование в Новом Завете средних и крупных хиазмов. Следует изменить отношение к самой процедуре доказательства хиастической структуры текста. Прежде всего, нужно признать, что строгих и объективных критериев наличия хиазма не существует, а значит окончательное решение остается не за исследователем, который предлагает хиазм, но за читателем его работы. Исследователь должен не *доказать* читателю хиазм, как это делается в математике, но *убедить* читателя в том, что его хиазм заслуживает доверия. Нужно перейти от системы координат «есть хиазм / нет хиазма» к системе «хиазм убедителен / хиазм не убедителен». Такой способ доказательства в логике называется индуктивным⁶⁰. При таком подходе задача исследователя — предоставить на суд читателя как можно более полный набор аргументов, говорящих как в пользу хиазма, так и против него. После этого исследователь может предложить собственный взвешенный вывод. Важно, чтобы исследователь выступал не только как «адвокат», но и как «обвинитель», потому что, в противном случае, читатель может заподозрить исследователя в предвзятости, и его доверие к хиастической гипотезе упадет.

Мы изучили значительное число работ и можем утверждать, что подавляющее большинство (а если быть откровенным, то практически все)

⁵⁹ Patrick J.E. The Prophetic Structure of 1–2 Samuel. Thesis ... for the Ph D. University of Oxford. Oxford, 2016. P. 96–98.

⁶⁰ Novaes C.D. Induction // Argument and Argumentation // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/argument/#Indu> (дата обращения: 01.07.2023).

страдают от предвзятости своих авторов. Исследователи приводят много убедительных аргументов в пользу того или иного хиазма, но игнорируют аргументы, говорящие против него. После первого прочтения таких работ хиазм часто кажется красивым и убедительным, но если провести даже небольшое самостоятельное изучение предложенной гипотезы, то на поверхность неожиданно всплывают проблемы, и доверие к этому исследователю падает. Ведь кто, как не сам исследователь, проделавший весь этот сложный анализ, должен был предупредить читателя о проблемах в своем собственном построении.

Учитывая сказанное, мы собрали в одну таблицу (см. ниже табл. 1) все доводы «за» и «против» хиазма, которые когда-либо озвучивались учеными. Мы ориентировались не только на рассмотренные выше критерии, но и на другие менее известные работы⁶¹. Мы определенным образом переработали исходные тезисы для того, чтобы избежать повторений и сделать нашу таблицу максимально компактной. На сегодняшний день предложенная таблица — это самый подробный свод всех аргументов, которые могут использоваться для доказательства хиазма или для его опровержения. Будущие исследователи хиазмов могут сильно укрепить свою аргументацию, если будут пользоваться нашей таблицей. Мы предлагаем делать это следующим образом:

1. Ориентируясь на левый столбец таблицы, привести все доводы «за» хиазм.
2. Ориентируясь на правый столбец таблицы, привести все доводы «против» хиазма.
3. Объяснить читателю, почему доводы «против» хиазма не являются решающими и почему доводы в пользу хиазма перевешивают.

Согласиться или не согласиться с предложенной гипотезой — дело читателя, который может самостоятельно взвесить аргументы «за» и «против» и прийти к собственному выводу.

Все аргументы в таблице (см. ниже, табл. 1) разбиты на семь групп и пронумерованы для удобства. Аргументы «за» хиазм начинаются с буквы “A” (Argument), аргументы «против» — с буквы “C” (Counterargument).

⁶¹ См.: *Boda M. J.* Chiasmus in Ubiquity... P. 56–58; *Butterworth M.* Structure and the Book of Zechariah. P. 59–61; *Culpepper R. A.* The Pivot of John’s Prologue // *New Testament Studies*. Oct., 1980. Vol. 27. No. 1. P. 8; *Douglas M.* Thinking in Circles... P. 35–38; *Edwards B. F., Edwards W. F.* Does Chiasmus Appear in the Book of Mormon by Chance? // *BYU Studies Quarterly*. 2004. Vol. 43. No. 2. P. 107–114; *Emerton J. A.* An examination of some attempts to defend the unity of the flood narrative in Genesis. Part II // *Vetus Testamentum*. 1988. Vol. 38. Is. 1. P. 6–20; *Heath D. M.* Chiastic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in Biblical Discourse: dissertation ... for the degree of Doctor of Philosophy. University of Stellenbosh. Stellenbosh, 2011. P. 109–111; *Rappleye N.* Chiasmus Criteria in Review // *BYU Studies Quarterly*. 2020. Vol. 59, supplement. P. 289–309; *Scott S. R.* Raising the Dead: Finding History in the Gospel Accounts of Jesus’s Resurrection Miracles: Part One: The Synoptic Tradition. Thesis ... for the PhD degree. University of Ottawa. Ottawa, 2010. P. 143–144; *Thomson I. H.* Chiasmus in the Pauline Letters. P. 23–34; *Watson W. G. E.* Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry. P. 111–112; *Wendland E. R.* Text analysis and the genre of Jonah (part I) // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1996. Vol. 39. No. 2. P. 201–206.

Таблица 1 – Доводы «за» и «против» хиазма

| | Аргументы («Убеждает, когда...») | Контраргументы («Требует объяснений, когда...») |
|--------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Параллелизм | (A1.1) Когда параллели между элементами хиазма очевидны; (A1.2) когда параллели основаны на лексических связях; (A1.3) когда они задействуют редко встречающиеся или важные слова или фразы; (A1.4) когда они построены на значительных и редко встречающихся идеях; (A1.5) когда параллелей много; (A1.6) когда они создают высокую плотность (много связей – мало текста); (A1.7) когда они типичны для данного произведения / автора / жанра / эпохи; (A1.8) когда часть параллелей была открыта ранее другими учеными. | (C1.1) Когда параллели между элементами хиазма спорны или отсутствуют; (C1.2) когда параллели основаны не на лексических, а на тематических связях (т.н. «хиазмы заголовков»); (C1.3) когда параллели задействуют обыденные или часто повторяемые слова; (C1.4) когда они построены на незначительных или часто встречающихся идеях; (C1.5) когда параллелей мало; (C1.6) когда они образуют низкую плотность (много текста – мало связей); (C1.7) когда они нетипичны для данного произведения / автора; (C1.8) когда в параллельных элементах есть явные различия; (C1.9) когда в тексте есть иные нежелательные параллели, которые разрушают хиазм и игнорируются исследователем (т.н. «выборочное использование параллелей»); (C1.10) когда параллели образуются из естественного развития истории (напр., «вошли в ковчег» – «вышли из ковчега»); (C1.11) когда разные элементы хиазма связаны разными видами параллелизма. |
| Фокусировка | (A2.1) Когда в центре хиазма находится кульминация, скачок или поворот мысли; (A2.2) когда хиазм сбалансирован относительно центральной оси (парные элементы примерно одного размера); (A2.3) когда есть параллели между краями и центром хиазма; (A2.4) когда очевидно нарастание мысли по спирали (напр., $A \rightarrow A' \rightarrow B \rightarrow B' \rightarrow C$); (A2.5) когда два центральных элемента очевидным образом противопоставлены; (A2.6) когда есть сильная параллель между первым и последним элементами. | (C2.1) Когда мысль в центре хиазма несущественна, при этом отсутствует скачок или поворот мысли; (C2.2) когда налицо явное нарушение баланса относительно центральной оси; (C2.3) когда нарушен порядок элементов во второй половине хиазма (напр., ABCD <u>B'</u> C'A' вместо ABCDC <u>B'</u> A'). |
| Структура | (A3.1) Когда все элементы хиазма примерно одинаковы по размеру; (A3.2) когда их много (напр., ABCD-ED'C'B'A'); (A3.3) когда хиазм удачно укладывается в естественную структуру текста; (A3.4) в частности, когда хиазм обрамляет инклюзия; | (C3.1) Когда элементы хиазма сильно отличаются по размеру; (C3.2) когда их мало (напр., ABB'A'); (C3.3) когда хиазм нарушает естественную структуру текста (игнорирование естественных и / или утверждение необоснованных границ); (C3.4) когда есть важные |

| | | |
|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | (A3.5) когда хиазм проявляет структуру текста убедительнее, чем другие гипотезы. | места без соответствующих параллелей; (С3.5) когда хиазм обнаруживается только при корректировке текста (исключение, перемещение или добавление фрагментов); (С3.6) когда хиазм пересекается с другими литературными структурами; (С3.7) когда существуют другие убедительные объяснения структуры текста. |
| Контекст | (A4.1) Когда произведение полностью другими хиазмами. | (С4.1) Когда в произведении не встречаются другие хиазмы. |
| Смыслы | (A5.1) Когда цель хиазма очевидна; (A5.2) когда хиазм позволяет сделать убедительные научные выводы; (A5.3) когда вытекающие из хиазма смыслы типичны для данного произведения / автора / жанра / эпохи. | (С5.1) Когда цель хиазма туманна; (С5.2) когда вытекающие из хиазма смыслы не совместимы с прямым смыслом отрывка или другими смыслами произведения, или (С5.3) не вписываются в исторический контекст времени написания текста, или (С5.4) противоречат общепринятому мнению в научной среде. |
| Аргументация | (A6.1) Когда исследователь не скрывает факты, говорящие против хиазма, но демонстрирует и объясняет их. | (С6.1) Когда исследователь умалчивает о фактах, говорящих не в пользу хиазма; (С6.2) когда исследователь даже не пытается доказать наличие хиазма. |
| Эстетика | (A7.1) Когда хиазм красив. | — |

Пример доказательства хиазма Ин 2:1–11 (чудо в Кане Галилейской)

В Ин 2:1–11 евангелист повествует о первом знамении Иисуса в Кане Галилейской — о чуде претворения воды в вино. Основываясь на опыте предыдущих исследователей⁶², предложим для этого отрывка следующую хиастическую структуру:

⁶² П. Эллис предлагает схему ABCB'A' (A: 1–2, B: 3–5, C: 6–8, B': 9–10, A': 11–12), см.: *Ellis P. F. The Genius of John...* P. 40–44. Дж. Млакужиил предлагает схему ABCC'B'A' (A: 1–2, B: 3–4, C: 5, C': 6–8, B': 9–10, A': 11), см.: *Mlakuzhyil G. Sʒ. Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel. Second Enlarged Edition. Roma, 2011. P. 324, 589, 591.* Отец Георгий Завершинский предлагает схему ABCDC'B'A' (A: 1–2, B: 3–5, C: 5, D: 6, C': 7–8, B': 9–10, A': 11–12), см.: *Завершинский Г., прот.* Дух дышит где хочет // «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/duh-dyshit-gde-hochet/> (дата обращения: 02.06.2023). Х. Мураи предлагает схему ABCC'B'A' (A: 1–2, B: 3–4, C: 5–6, C': 7–8, B': 9–10, A': 11–12), см.: *Murai H. Literary structure (chiasm, chiasmus) of Gospel of John // Личный сайт Hajime Murai.* URL: http://www.bible.literarystructure.info/bible/43_John_pericope_e.html#6 (дата обращения: 02.06.2023).

A: 1 Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν **Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας**, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ· 2 ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.

B: 3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσιν. 4 καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκε ἡ ὥρα μου. 5 λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὃ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε.

C: 6 ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνά μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς. 7 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος, καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω. 8 καὶ λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ· οἱ δὲ ἠνεγκαν.

B': 9 ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρικλίνος 10 καὶ λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.

A': 11 Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν **Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας** καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ⁶³.

A→A'. Здесь мы видим классическую инклюзию. В обеих частях упоминаются Кана Галилейская («ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας») и Иисус с Его учениками («οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ»). Отметим нарастание смыслов от А к А'. В А упоминаются просто Иисус и просто Его ученики. В А' уже не просто Иисус, но Иисус, явивший славу Свою; не просто ученики, но ученики, уверовавшие в Иисуса.

B→B'. Параллель между этими частями создается с помощью слова οἶνος (вино), которое дважды повторяется в В и трижды в В'. Важно, что в других элементах хиазма (А, А', С) это слово отсутствует. Здесь мы также видим нарастание смыслов. В первой части кончилось старое вино, которое хуже. Во второй части появилось новое вино, которое лучше. Старого вина было недостаточно, а нового вина — хватит с избытком (речь идет об объеме до 700 литров вина — т.е. около 1000 бутылок). В первой части жениха ждет неслыханный по тем временам позор, во второй части жених спасен и даже получает похвалу от распорядителя пира. Углубляясь дальше, замечаем, что в В' не используется имя Иисус, хотя во всех других частях (А, В, С, А') это имя используется неоднократно. В части "В" Мать обращается к Иисусу, а в части В' распорядитель

⁶³ Текст по Nestle-Aland 27th ed. Перевод еп. Кассиана (Безобразова):

A: 1 И в третий день был брак в **Кане Галилейской**, и была Мать Иисуса там. 2 Был зван также Иисус и **ученики Его** на брак.

B: 3 И когда не достало **вина**, Мать Иисуса говорит Ему: **вина** у них нет. 4 И говорит Ей Иисус: что Мне и Тебе, женщина? Еще не пришел час Мой. 5 Говорит Мать Его **слугам**: сделайте все, что Он вам скажет.

C: 6 Стояли там каменные сосуды для воды, числом шесть, для очищений Иудейских, вмещавшие по две или три меры. 7 Говорит им Иисус: наполните сосуды водой; и наполнили их доверху. 8 И говорит им: зачерпните теперь и несите к распорядителю пира. Они понесли.

B': 9 Когда же отведал распорядитель пира воды, сделавшейся **вином** — и не знал он, откуда оно: знали **слуги**, черпавшие воду, — зовет жениха распорядитель пира 10 и говорит ему: каждый человек сперва доброе **вино** ставит, и когда опьянеют, худшее: ты же сохранил доброе **вино** доселе.

A': 11 Так положил Иисус начало знамениям в **Кане Галилейской** и явил славу Свою, и уверовали в Него **ученики Его**.

пира обращается к жениху. Итак, в части В' жених как будто заменяет Иисуса. Возникает едва различимая, но интересная символическая параллель между Иисусом и женихом, которая среди иудеев и христиан первого века однозначно считывалась как указание на Мессию⁶⁴. Также интересна следующая параллель: обе части В и В' заканчиваются указанием на время: «οὐλῶ ἤκει ἡ ὥρα μου» («еще не пришел час Мой») (В) и «τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι» («сохранил доброе вино доселе») (В'). Час Иисуса, то есть Его будущие страдания, смерть и Воскресение, сопоставляются с появлением доброго вина. Образ вина, как и образ свадьбы, также связан с мессианской темой (вспомним хотя бы пророчество Иакова о Мессии: «блестящи очи Его от вина» (Быт 49:12))⁶⁵.

С. В центральном элементе хиазма происходит самое важное — собственно, превращение воды в вино. Напряжение драматически нарастает по линии А→В→С. Вино кончилось, жениха ждет позор, Мать обращается к Иисусу, получает отказ, но все же продолжает настаивать на своем. Что будет дальше? В центральном элементе С происходит кульминация сюжета: Иисус подчиняется матери и совершает невероятное чудо. Помимо кульминации в центральном элементе происходит также поворот сюжета: предыдущее напряжение между Иисусом и Матерью разрешается, но возникает следующее драматическое напряжение: как отреагируют окружающие на это чудо? Новое напряжение спадает и разрешается уже во второй половине хиазма по линии С→В'→А'. В конце Евангелист подводит итог: «ὁ Ἰησοῦς ... ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ» («Иисус ... явил славу Свою, и уверовали в Него ученики Его»).

Важно обратить внимание на символический смысл центрального элемента. Вином становится вода, залитая в сосуды «κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων» («для очищений Иудейских»). Вода Ветхого Завета замещается вином Нового Завета. И как вино превосходит воду, также и Новый Завет превосходит Ветхий. Нельзя не заметить изобилие этого нового вина, щедрость этого чуда. Шесть сосудов, наполненных «ἕως ἄνω» («доверху»), вмещали в себя несколько десятков ведер! Избыток, изобилие (так же, как свадьба и вино) указывали в сознании иудеев на наступление мессианской эры⁶⁶.

Проверим нашу хиастическую гипотезу с помощью таблицы доводов «за» и «против» хиазма, которую мы предложили в предыдущей главе (табл. 1). Для начала выпишем все обнаруженные в отрывке параллели, как говорящие в пользу хиазма (табл. 2 ниже), так и против него (табл. 3 ниже).

Таблица 2 — Параллели в пользу хиазма Ин 2:1–11

| Секции | Параллель | Характеристики параллели | Оценка параллели |
|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|------------------|
| А–А' | «ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας» — «ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας» («в Кане Галилейской») — «в Кане Галилейской») | — лексическая — очевидная — редкая лексика | сильная |

⁶⁴ См., напр.: Ос 2:16–23; Ис 54:4–8; Ис 62:4–5; Мф 22:1–14; Откр 19:7–9.

⁶⁵ См. также: Быт 49:11; Амос 9:13–14; Ос 14:8; Иер 31:12.

⁶⁶ См., напр.: Ис 9:3; Ис 32:15–16.

| | | | |
|------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| | «οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ» — «οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ» («ученики Его» — «ученики Его») | — лексическая — очевидная — важная лексика | сильная |
| | ученики не веруют — ученики уверовали | — концептуальная — значительная идея — вытекает из сюжета | средняя |
| В–В' | «οἴνου», «οἶνον» — «οἶνον», «οἶνον», «οἶνον» («вина», «вино» — «вино», «вино», «вино») | — лексическая — очевидная — важная лексика | очень сильная |
| | «διακόνοις» — «διάκονοι» («слугам» — «слуги») | — лексическая — очевидная — редкая, но неважная лексика | средняя |
| | старое вино — новое вино | — концептуальная — очевидная — значительная идея — вытекает из сюжета | средняя |
| | вино кончилось — вина хватит с избытком | — концептуальная — очевидная — значительная идея — вытекает из сюжета | средняя |
| | худшее вино — лучшее вино | — концептуальная — значительная идея | средняя |
| | позор жениху — спасение жениху | — концептуальная — очевидная — значительная идея — вытекает из сюжета | средняя |
| | Ветхий Завет (сосуды для воды «для очищений Иудейских») — Новый Завет (в сосудах вино, претворенное Господом) | — концептуальная — спорная — значительная идея | слабая |
| | указание на время («еще не пришел час Мой») — указание на время («сохранил доброе вино доселе») | — концептуальная — спорная — значительная идея | слабая |

Таблица 3 — Параллели, нарушающие хиазм Ин 2:1–11

| Секции | Параллель | Характеристика параллели | Оценка параллели |
|--------|---------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|------------------|
| А–В | «μήτηρ» — «μήτηρ», «μήτηρ» («Мать» — «Мать», «Мать») | - лексическая — очевидная — важная лексика | сильная |

| | | | |
|--------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| С–В' | «ὕδατος» — «ὕδωρ», «ὕδωρ» («воды» — «воду», «воду») | - лексическая — очевидная — редкое, но не- важное в данном контексте понятие | средняя |
| | «ἀρχιτρικλίνω» — «ἀρχιτρικλινος», «ἀρχιτρικλινος» «распорядителю пира» — «распо- рядитель пира», «распорядитель пира» | - лексическая — очевидная — редкое, но не- важное в данном контексте понятие | средняя |
| | «ἀντλήσατε» — «ἤντληκότες» «зачерпните» — «зачерпнувшие» | - лексическая — очевидная — редкая, но неваж- ная лексика | средняя |
| | участвуют слуги — участвуют слуги | - концептуальная — очевидная — несущественная идея — вытекает из сю- жета | слабая |
| В–С–В' | «λέγει», «λέγει», «λέγει» — «λέγει», «λέγει» — «λέγει» «говорит», «говорит», «говорит» — «говорит», «говорит» — «говорит» | - лексическая — очевидная — частая лексика | слабая |

Теперь составим таблицу аргументов в пользу приведенного хиазма и против него.

Таблица 4 — Аргументы «за» и «против» хиазма Ин 2:1–11

| | Аргументы в пользу хиазма Ин 2:1–11 | Аргументы против хиазма Ин 2:1–11 |
|--------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Параллелизм | (A1.1) 7 из 11-ти параллелей между элементами хиазма очевидны; (A1.2) каждая пара элементов имеет по две лексических связи, причем одна из этих связей усилена повторениями («вино»); (A1.3) 3 из 4-х лексических связей задействуют важные и не частотные слова («Кана Галилейская», «ученики», «вино»); (A1.4) все 7 концептуальных параллелей построены на значительных и редко встречающихся идеях. | (C1.1) 2 из 11-ти параллелей спорные (противопоставление Ветхого и Нового Завета, указание на время); (C1.3) одна из 4-х лексических параллелей основана на несущественном слове («слуги»); (C1.9) в тексте есть 5 лексических связей, которые нарушают хиастическую структуру; также в хиазм не вписывается одна концептуальная связь; (C1.10) 3 из 7-ми концептуальных параллелей образуются из естественного развития сюжета (недостаток / избыток вина, позор / спасение жениха, неверие / вера учеников). |
| Фокусировка | (A2.1) В центре хиазма находится явная кульминация и поворот сюжета; (A2.2) хиазм сбалансирован относительно центральной оси; (A2.4) заметно развитие мысли по спирали (A→A'→B→B'→C); (A2.6) между первым и последним элементами есть сильная параллель. | — |

| | | |
|--------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Структура | (А3.3) Хиазм в целом хорошо укладывается в естественную структуру текста; (А3.4) хиазм обрамляет сильная инклюзия. | (С3.1) Самый большой элемент (В') в два раза длиннее самого маленького элемента (А'); (С3.2) в хиазме мало элементов (АВСВ'А'); (С3.3) стих Ин 2:5 не вполне вписывается в предложенную структуру, при ином разборе его можно рассмотреть как отдельный элемент. |
| Контекст | (А4.1) Хиазмы часто встречаются в четвертом Евангелии ⁶⁷ . | — |
| Смыслы | (А5.1) Цель и смысл хиазма достаточно ясны (приход Мессии и наступление Нового Завета); (А5.3) цель и смысл хиазма типичны для Евангелия от Иоанна и других произведений евангелиста; мессианские символы «вина», «свадьбы», «изобилия» типичны для библейской литературы. | — |
| Аргументация | (А6.1) Мы не скрываем факты, говорящие против хиазма, но демонстрируем и объясняем их (см. ниже). | — |
| Эстетика | (А7.1) Хиазм достаточно красив. | — |

Приведенные аргументы в пользу хиазма понятны и не должны вызывать вопросов. Прокомментируем аргументы против хиазма.

(С1.1) *2 из 11-ти параллелей спорные (противопоставление Ветхого и Нового Завета, указание на время).* Две спорные параллели на девять бесспорных — не имеют решающего значения.

(С1.3) *Одна из 4-х лексических параллелей основана на несущественном слове («слуги»).* Действительно, понятие «слуги» не столь важно в данном отрывке, поэтому этот параллелизм не слишком сильный. Однако заметим, что слово «слуги» не использовано больше ни в каких других элементах хиазма, кроме как в В и В' (хотя ничто не мешало автору использовать это слово в центральном элементе С'). Заметим также, что, даже отбросив связь через слово «слуги», элементы В и В' все равно остаются сильно связаны через слово «вино», которое повторяется 2 раза в В и 3 раза в В'. Таким образом, данный аргумент против хиазма можно не брать в расчет.

(С1.9) *В тексте есть 5 лексических связей, которые нарушают хиастическую структуру; также в хиазм не вписывается одна концептуальная связь.* Из всех этих шести связей только одну можно признать сильной: это лексическая связь через слово «Мать», которое связывает секции А и В. Остальные связи основаны либо на несущественных в данном контексте понятиях («слуги»,

⁶⁷ Напр., см.: Brown R. E. The Gospel According to John. London, 1978. Vol. 1. P. 275–276. Vol. 2. P. 667–668, 728–729, 858–859, 910–911.

«вода», «распорядитель пира», «зачерпнуть», «говорить»), либо на несущественной идее (присутствие слуг). Итак, в пользу хиазма говорят 11 связей: 1 очень сильная, 2 сильных, 6 средних и 2 слабых; против хиазма говорят 5 связей: 1 сильная, 3 средних и 2 слабых. Такое соотношение в целом говорит в пользу хиазма. Тем не менее, данный аргумент против хиазма несколько ослабляет нашу хиастическую гипотезу и его не стоит сразу отбрасывать.

(С1.10) 3 из 7-ми концептуальных параллелей образуются из естественного развития сюжета (недостаток / избыток вина, позор / спасение жениха, неверие / вера учеников). Данный аргумент не опровергает хиазм, но, все же, несколько ослабляет нашу хиастическую гипотезу.

(С3.1) Самый большой элемент (В') в два раза длиннее самого маленького элемента (А'). Если говорить точнее, то элемент В' содержит 41 значимое слово, А' содержит 18 значимых слов (без артиклей). На самом деле, это не такая большая разница. Встречаются хиастические гипотезы, где размеры элементов различаются в 5, 10 и более раз⁶⁸. Тем не менее, данный аргумент слегка ослабляет наш хиазм.

(С3.2) В хиазме мало элементов (АВСВ'А'). Это, пожалуй, самый сильный аргумент против нашего хиазма. Даже при сильных лексических связях между секциями, всегда есть вероятность, что хиазм из пяти членов мог возникнуть случайно. Тем более, что часть концептуальных параллелей между В и В' естественно вытекают из сюжета (см. С1.10).

(С3.3) Стих Ин 2:5 не вполне вписывается в предложенную структуру, при ином разборе его можно выделить как отдельный элемент. Действительно, в предложенном хиазме секция В (Ин 2:3–5) состоит из двух логических частей: 1) разговор Матери и Иисуса (Ин 2:3–4); 2) обращение Матери к слугам (Ин 2:5). В следующей же секции С (Ин 2:6–8) действующие лица — Иисус и слуги. Таким образом, стих 5 можно отсоединить от секции В и рассматривать его как отдельный структурный элемент, условно обозначив его «Мать и слуги»⁶⁹. Также стих 5 можно присоединить к секции С на том основании, что в нем появляются слуги, которые дальше выполняют указания Иисуса⁷⁰. На наш взгляд, стих 5 все же следует относить к секции В по той причине, что с литературной точки зрения фрагмент Ин 2:3–5 воспринимается как единый блок, главное в котором — активность Матери, которая решает проблему с вином. В этом смысле Ее обращения к Иисусу и к слугам — составные части одного и того же действия. Точно так же, как не приходит в голову разделять на две части секцию В' (Ин 2:9–10), в которой единое действие распорядителя пира также состоит из двух частей: сначала он пробует вино (Ин 2:9), затем хвалит жениха (Ин 2:10). Итак, данный аргумент против хиазма считаем несущественным.

⁶⁸ Напр., П. Эллис предлагает хиазм, в котором самая маленькая секция состоит из 6-ти стихов (Ин 6:16–21) а самая большая из 155 стихов (Ин 13–17). Разница — в 25 раз. См.: *Ellis P. F. The Genius of John...* P. 14.

⁶⁹ Так поступают Дж. Млакужиил и о. Георгий Завершинский. См.: *Завершинский Г., прот. Дух дышит где хочет...; Mlakuzhyil G. Sʒ. Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel.* P. 324, 589.

⁷⁰ Так поступает Х. Мурай. См.: *Murai H. Literary structure (chiasm, chiasmus) of Gospel of John...*

Рассмотрев аргументы «за» и «против», подведем итоги. На наш взгляд, Ин 2:1–11 – истинный хиазм. Аргументы «за» сильно перевешивают аргументы «против» как по количеству, так и по качеству. Хиазм обладает сильными параллелизмами А–А', В–В' (А1.1, А1.2, А1.3, А1.4) и хорошей фокусировкой на центральном элементе С (А2.1, А2.2). Кроме того, хиазм приносит известное удовлетворение: обнаруживает красоту и цельность литературной структуры (А7.1), открывает интересные богословские смыслы (А5.1).

И все-таки, совокупность аргументов «против» не позволяет считать данный хиазм бесспорным. Поэтому окончательный вывод оставим за читателем.

Заключение

Настоящая статья посвящена наиболее уязвимой стороне метода хиастического анализа – проблеме критериев определения хиазмов.

На сегодняшний день не существует единых общепринятых критериев определения хиазма. В результате предлагаемые хиазмы часто страдают от субъективности исследователей, которые их находят. За последние 80 лет многие ученые предлагали свои критерии, но так и не достигли общего согласия. Очевидно, что продолжать разрабатывать все новые и новые системы критериев не имеет смысла – природа хиазма не подчиняется формальным критериям. В связи с этим в данной статье мы предложили изменить сам подход к удостоверению хиазма с *дедуктивного* на *индуктивный*. Вместо того, чтобы строго «доказывать» хиазм, как математическую теорему, мы предлагаем «убеждать» читателя, что перед нами хиазм, подобно тому, как это происходит в состязательном судебном процессе. Исследователь принимает на себя роль одновременно и защитника, и обвинителя. Он должен предоставить на суд как можно более полные аргументы «за» хиазм, и, что особенно важно, как можно более полные аргументы «против» хиазма. В роли судьи выступает сам читатель, который может самостоятельно взвесить аргументы и сделать собственный вывод.

В таблице 1 мы приводим наиболее полный на сегодняшний день список аргументов «за» и «против» хиазма, которые были составлены на основе существующих в современной науке критериев определения хиазмов. Эта таблица может существенно облегчить исследователям анализ любых хиазмов. Мы показали, как можно пользоваться этой таблицей и предложенным нами методом на примере отрывка из Евангелия от Иоанна: Ин 2:1–11 (первое чудо в Кане Галилейской).

Предложенная нами методика и таблица доводов «за» и «против» хиазма может быть полезна не только при проведении собственного хиастического анализа, но также для оценки существующих хиастических гипотез других авторов. Читатель должен насторожиться, если автор гипотезы: 1) не опирается ни на какие критерии хиазма; или 2) опирается на слабые критерии хиазма; или 3) приводит только аргументы «за» и не приводит аргументов «против» своего хиазма.

Мы убеждены, что приведенная таблица доводов «за» и «против» хиазма еще далека от совершенства и требует проверки на множестве конкретных примеров. Мы надеемся, что будущие исследователи хиазмов увидят достоинства этой таблицы, будут применять ее на практике и внесут в нее необходимые уточнения.

Источники и литература

1. Новый Завет на греческом и русском языках / Пер. еп. Кассиана (Безобразова); под ред. А. А. Алексеева. М.: РБО, 2019. 800 с.
2. Greek-English New Testament. 8th revised ed., greek text: Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), 27th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998. 810 p.
3. *Завершинский Г., прот.* Дух дышит где хочет // «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/duh-dyshit-gde-hochet/> (дата обращения: 02.06.2023).
4. *Кассиан (Безобразов), еп.* К вопросу о построении молитвы Господней // Православная мысль: труды православного богословского института в Париже. Париж: YMCA-Press, 1951. Вып. VIII. С. 56–85.
5. *Blomberg C.* The Structure of 2 Corinthians 1–7 // *Criswell Theological Review*. 1989. No. 4. P. 3–20.
6. *Boda M. J.* Chiasmus in Ubiquity: Symmetrical Mirages in Nehemiah 9 // *Journal for the Study of the Old Testament*. September, 1996. Vol. 21. Is. 71. P. 55–70.
7. *Breck J.* The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond. 2nd ed. New York: St. Vladimir's Seminary Press; Wadmalaw Island: Kalaros Press, 2008. 338 p.
8. *Brown R. E.* The Gospel According to John: 2 vol. London: Geoffrey Chapman, 1978. 1208 p.
9. *Butterworth M.* Structure and the Book of Zechariah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. 328 p.
10. *Clark D. J.* Criteria for Identifying Chiasm // *Linguistica Biblica*. 1975. Vol. 35. P. 63–72.
11. *Culpepper R. A.* The Pivot of John's Prologue // *New Testament Studies*. Oct., 1980. Vol. 27. No. 1. P. 1–31.
12. *Dahood M.* Chiasmus // *The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume*. Nashville: Abingdon Press, 1976. P. 145.
13. *Dewey J.* The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1–3:6 // *Journal of Biblical Literature*. Sep., 1973. Vol. 92. No. 3. P. 394–401.
14. *Douglas M.* Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition. New Haven; London: Yale University Press, 2007. 169 p.
15. *Edwards B. F., Edwards W. F.* Does Chiasmus Appear in the Book of Mormon by Chance? // *BYU Studies Quarterly*. 2004. Vol. 43. No. 2. P. 103–130.
16. *Ellis P. F.* The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1984. 330 p.
17. *Emerton J. A.* An examination of some attempts to defend the unity of the flood narrative in Genesis. Part II // *Vetus Testamentum*. 1988. Vol. 38. Is. 1. P. 1–21.
18. *Heath D. M.* Chiastic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in Biblical Discourse: dissertation ... for the degree of Doctor of Philosophy. University of Stellenbosh. Stellenbosh, 2011. 396 p.
19. *Lund N. W.* Chiasmus in the New Testament: A Study in the Form and Function of Chiastic Structures. Reprinted from the edition 1942. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1992. 428 p.
20. *Man R. E.* The Value of Chiasm for New Testament Interpretation // *Bibliotheca Sacra*. April–June 1984. Vol. 141. Is. 562. P. 146–157.

21. *Mlakuzhyil G. Sĵ.* Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel. Second Enlarged Edition. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011. 736 p.
22. *Murai H.* Literary structure (chiasm, chiasmus) of Gospel of John // Личный сайт Hajime Murai. URL: http://www.bible.literarystructure.info/bible/43_John_pericope_e.html#6 (дата обращения: 02.06.2023).
23. *Novaes C.D.* Induction // Argument and Argumentation // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/argument/#Indu> (дата обращения: 01.07.2023).
24. *Patrick J.E.* The Prophetic Structure of 1–2 Samuel. Thesis ... for the Ph.D. University of Oxford. Oxford, 2016. 4, iv, 333 p.
25. *Porter S.E., Reed J.T.* Philippians as a Macro-Chiasm and its Exegetical Significance // *New Testament Studies*. April, 1998. Vol. 44. No. 2. P. 213–231.
26. *Radday Y.T.* Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative // *Welch J.W.* Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis. Maxwell Institute Publications, 1998. P. 41–97 [Эл. вариант – Brigham Young University. URL: <https://scholarsarchive.byu.edu/mi/22/> (дата обращения: 01.07.2023)].
27. *Rappleye N.* Chiasmus Criteria in Review // *BYU Studies Quarterly*. 2020. Vol. 59, supplement. P. 289–309.
28. *Scholer D.M., Snodgrass K.R.* Preface to the 1992 Reprint of Nils W. Lund, Chiasmus in the New Testament // *Lund N.W.* Chiasmus in the New Testament: A Study in the Form and Function of Chiastic Structures. Reprinted from the edition 1942. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1992. 428 p.
29. *Scott S.R.* Raising the Dead: Finding History in the Gospel Accounts of Jesus's Resurrection Miracles: Part One: The Synoptic Tradition. Thesis ... for the PhD degree. University of Ottawa. Ottawa, 2010. 418 p.
30. *Thomson I.H.* Chiasmus in the Pauline Letters. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. 253 p.
31. *Watson W.G.E.* Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry // *Welch J.W.* Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis. Maxwell Institute Publications, 1998. P. 97–141 [Эл. вариант – Brigham Young University. URL: <https://scholarsarchive.byu.edu/mi/22/> (дата обращения: 01.07.2023)].
32. *Welch J.W.* Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis. Maxwell Institute Publications, 1998. 249 p. [Эл. вариант – Brigham Young University. URL: <https://scholarsarchive.byu.edu/mi/22/> (дата обращения: 01.07.2023)].
33. *Welch J.W.* Chiasmus in the New Testament // *Idem.* Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis. Maxwell Institute Publications, 1998. P. 178–208 [Эл. вариант – Brigham Young University. URL: <https://scholarsarchive.byu.edu/mi/22/> (дата обращения: 01.07.2023)].
34. *Welch J.W.* Criteria for Identifying and Evaluating the Presence of Chiasmus // *Journal of Book of Mormon Studies*. 1995. Vol. 4. No. 2. P. 1–14.
35. *Welch J.W., McKinlay D.B.* Chiasmus Bibliography. Maxwell Institute Publications, 1999. 141 p. [Эл. вариант – Brigham Young University. URL: <https://scholarsarchive.byu.edu/mi/21/> (дата обращения: 01.07.2023)].
36. *Wendland E.R.* Text analysis and the genre of Jonah (part I) // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1996. Vol. 39. No. 2. P. 191–206.
37. *Wright D.P.* The Fallacies of Chiasmus: A Critique of Structures Proposed for the Covenant Collection (Exodus 20:23–23:19) // *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*. 2004. Vol. 10. P. 143–168.

В. А. Мартинович

Сектоведение в Беларуси (1990–2023 гг.)

УДК 2(476)-79-9

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_63

EDN EGVMMM



Аннотация: Статья посвящена описанию истории сектоведения в Республике Беларусь 1990–2023 гг. Выделяются основные церковные, общественные и государственные акторы, вовлеченные в сферу общественных реакций на новые религиозные движения. Обозначается их место и роль в общем контексте истории сектоведения. Особое внимание уделяется описанию целого ряда малых акторов и инициатив: а) вовлекавшихся в проблематику сектантства на краткие промежутки времени; б) не выходявших на уровень общественных дискуссий о сектантстве. Показывается, что высокоорганизованные и хорошо заметные в общественном дискурсе сектоведы и антисектантские организации являются не более чем производной от более масштабных общественных настроений и реакций на феномен нетрадиционной религиозности. Выявляется нескоординированность их действий, высокая автономность, нечувствительность к религиозному многообразию, ориентация на практические действия без фундаментальной теоретической проработки материала. Отмечается несоразмерность всех инициатив и реакций на сектантство реальным процессам, протекающим в среде новых религиозных движений. В завершение выявляются масштабы сектоведческого дискурса Республики Беларусь и количество людей, вовлеченных в его создание и воспроизводство.

Ключевые слова: сектоведение, новые религиозные движения, секты, сектоведческий дискурс, антисектантское движение, правозащитное движение.

Об авторе: **Владимир Александрович Мартинович**

Доктор теологии Венского университета, кандидат социологических наук, заведующий кафедрой апологетики Минской духовной академии.

E-mail: nrmsect@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2516-1153>

Для цитирования: Мартинович В. А. Сектоведение в Беларуси (1990–2023 гг.) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 63–88.

Статья поступила в редакцию 27.08.2023; одобрена после рецензирования 12.09.2023; принята к публикации 19.09.2023.

Vladimir A. Martinovich

Cult Studies in Belarus 1990–2023



UDC 2(476)-79-9

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_63

EDN EGVMMM

Abstract: The article is dedicated to describing the history of cult studies in the Republic of Belarus from 1990 to 2023. The main religious, social, and state actors involved in public reactions to new religious movements are identified. Their place and role in the general context of cult studies history are outlined. Particular attention is paid to the description of a range of minor actors and initiatives: a) those involved in the issue of sectarianism for short periods of time; b) those that did not rise to the level of public discussions about sectarianism. It is shown that highly organized and prominent cult experts and anti-cult organizations are nothing more than a derivative of broader public sentiments and reactions to the phenomenon of non-traditional religiosity. Their actions are characterized by a lack of coordination, high autonomy, insensitivity to religious diversity, and a focus on practical actions without fundamental theoretical elaboration of the material. The article notes the disproportionality of all initiatives and reactions to sectarianism compared to the actual processes taking place in the environment of new religious movements. In conclusion, the scale of cult studies discourse in the Republic of Belarus and the number of people involved in its creation and reproduction are identified.

Keywords: cult studies, new religious movements, cults, cult studies discourse, anti-cult movement, human rights movement.

About the Author: **Vladimir Alexandrovich Martinovich**

Doctor of Theology from the University of Vienna, Candidate of Sociological Sciences, Head of the Department of Apologetics at the Minsk Theological Academy.

E-mail: nrmsect@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2516-1153>

For citation: Martinovich V. A. Cult Studies in Belarus 1990–2023. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 63–88.

The article was submitted 27.08.2023; approved after reviewing 12.09.2023; accepted for publication 19.09.2023.

Классический подход к истории сектоведения предполагает выявление и описание нескольких основных акторов, представляющихся движущей силой общественных реакций на феномен т.н. новых религиозных движений (далее — НРД)¹. Настоящая статья основывается на принципиально ином концептуальном подходе, предполагающем исключение роли личности при описании истории сектоведения. Наиболее заметные акторы представляются не более чем случайными выразителями доминирующих общественных настроений. В чем бы ни состоял их вклад в развитие сектоведения в конкретной стране, сектоведческая мысль и практика несводимы к их совокупным усилиям. Сектоведческий дискурс общества глубже и масштабнее, его основания невозможно свести ни к специфическому историческому моменту, ни к особенностям актуальной конфигурации и деятельности НРД. Так, антикультовое движение, появившееся в середине XX в., является не источником сектоведческого дискурса, но лишь одной из множества форм его организационного оформления. Проблематика происхождения и многообразия форм бытования сектоведческого дискурса выходит за тематическое поле данной статьи.

В настоящее время отсутствуют работы, посвященные комплексному анализу истории сектоведения в Беларуси². Все ключевые документы по теме рассредоточены по труднодоступным и порой весьма неожиданным местам, какая-то их часть безвозвратно утеряна. Статья не может претендовать ни на полноту охвата темы, ни на рассмотрение всех релевантных вопросов. Не исключено также некоторое искажение материала, не очевидное для самого автора, в силу его глубокой вовлеченности в сектоведческую проблематику в Беларуси.

Антисектантские инициативы и организации Беларуси 1990–2023 гг.

С 1988 г. на территории СССР начинают активно появляться НРД. Первыми на них отреагировали западные специалисты задолго до того, как в белорусском обществе начали формироваться какие-то реакции на НРД. Ф. В. Хаак, один из основателей современного сектоведения в Германии, в декабре 1989 г. выражал особое беспокойство по поводу беззащитности стран Восточной Европы перед ожидающим их массовым нашествием НРД³. 10 июня 1990 г. Й. Огорд, руководитель Международного диалог-центра, пишет частное письмо немецкому коллеге Т. Гандоу с рассуждениями о необходимости оказания всемерной помощи христианам Восточной Европы в работе с НРД⁴. Сигналом для них стали как наблюдения за политическими процессами

¹ См. пример такого подхода: *Мартиневич В. А.* История и методология деятельности содружества Диалог-центров // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3. С. 25–47.

² Исключение составляет работа автора, описывающая ранний период этой истории: *Мартиневич В. А.* Сектоведение в Беларуси в 1990–1997 гг. // *Colloquium Neptaplomeres*. 2015. Т. 2. С. 55–63.

³ *Haack F.-W.* Was mir zu denken gibt. Weihnachtsrundbriefe 1979–1990 an die Münchner Elterninitiative. München, 1992. S. 79.

⁴ *Aagaard J.* Letter to the Thomas Gandow // *Dialog Center International*. 1990. 10 June. 1 p.

в СССР, так и собственные материалы НРД, в которых они рассказывали о своих первых контактах на территории СССР и обширных планах по работе с населением⁵.

27 июля 1990 г. Верховный Совет БССР XII созыва принял Декларацию о государственном суверенитете Белорусской ССР. 25 августа 1991 г. принимается закон «О придании статуса конституционного закона Декларации Верховного Совета Белорусской ССР о государственном суверенитете БССР». К концу 1991 г. в стране действовало уже не менее 170 местных и иностранных НРД. СМИ активно рекламировали их работу. Тогда же на них начинают поступать первые жалобы.

К числу первых документов новейшей истории реакций белорусского общества на НРД относится открытое письмо 11 психиатров Беларуси Председателю Верховного Совета БССР Н. И. Дементю, а также руководителям СМИ, правоохранительных органов и органов здравоохранения. 4 февраля 1991 г. элита белорусской психиатрии в лице главврачей психиатрических больниц и диспансеров, заведующих и профессоров кафедр психиатрии выражала свое возмущение и озабоченность рекламой и деятельностью колдунов и экстрасенсов, а также призывала «...правоохранительные органы и руководителей службы здравоохранения всех уровней принять меры по пресечению незаконной “лечебной” деятельности лиц, не имеющих на это юридического права и соответствующей профессиональной подготовки...»⁶ В контексте стремительно протекавших политических перемен это письмо осталось незамеченным.

Первая публичная противосектантская лекция на тему «Оккультизм и суеверие в свете Библии» была организована баптистами 24 апреля 1991 г.⁷ В этом же году они проводят в Минске крупный Межреспубликанский семинар «Душепопечение и оккультизм» с участием пасторов ЕХБ России, Беларуси и Молдавии⁸, т. е. первое мероприятие по теме НРД в Беларуси. В апреле 1992 г. с лекциями по сектантству они же приглашают первого зарубежного лектора, известного баптистского проповедника Н. В. Порублева⁹. Тогда же делается первое среди всех конфессий страны публичное обращение по теме НРД к населению¹⁰. Наконец, с 1991 по 1995 гг. баптистами и адвентистами было выпущено порядка двух миллионов экземпляров антисектантских книг, получивших широкое распространение в белорусском обществе¹¹, т. е. больше,

⁵ *Мартиневич В. А.* Сектантство: возникновение и миграция. Т. 1: Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. М., 2018. С. 408–441.

⁶ *Волков П. П., Скугаревский А. Ф., Сорокина Т. Т., Карапина Т. Н., Зорко А. Т., Кондрашенко В. Т., Суценья Ю. П., Лаппо-Ошарина М. И., Королев В. Д., Гайдук Ф. М., Цвирко Л. И.* Открытое письмо Председателю Верховного Совета БССР тов. Н. И. Дементю, руководителям средств массовой информации, правоохранительных органов и органов здравоохранения от 4 февраля 1991 г. Минск, 1991. С. 7.

⁷ Духовно-нравственные вечера // Вечерний Минск. 1990. 23 нояб. № 269. С. 4.

⁸ Встречи в Минске // Протестант. 1991. № 12. С. 16.

⁹ Доктар з Аўстраліі // Віцебскі рабочы. 1992. 07 апр. № 53. С. 1.

¹⁰ Предостережение // Вечерний Гомель. 1993. 31 июля. № 32. С. 4.

¹¹ *Боа К., Литтл П.* Лабиринты веры. Путь к истине. М., 1992; *Вэндэмэн Д.* Правда и ложь о таинственных явлениях. Вильнюс, 1991; *Кох К.* Душепопечение и оккультизм. Червень, 1992; *Макдауэлл Д., Стюарт Д.* Обманщики. Во что верят приверженцы культов.

чем было издано в самой Беларуси всеми остальными конфессиями вместе взятыми за весь рассматриваемый период. Таким образом, баптисты стали первым актором, достаточно организованно и комплексно подошедшим к публичной критике НРД в Беларуси.

К числу первых общественных объединений, занимавшихся проблематикой сектантства еще в 1991 г., относится т.н. Ассоциация православных и католических христиан «Благовест». Несмотря на название, ни Православная, ни Католическая Церкви никакого отношения к появлению и деятельности данной ассоциации не имели. Организация занималась благотворительной и иной работой от имени обеих Церквей, о чем периодически уведомяла их руководство¹². Одно из направлений ее работы состояло в борьбе с сектами, включавшей проведение «операций по провалу подрывной деятельности сектантов»¹³. Неясно, в чем конкретно состояли эти «операции», т.к. группа просуществовала недолго и необходимые материалы не сохранились. Организация была локализована в Слониме, городе районного значения, и никакие внешние источники ее внимания к теме сект не просматриваются.

В 1992 г. отмечаются первые случаи обращения в СМИ людей, чьи родные и близкие ушли в НРД. Инициаторы обращений были пока еще не организованы и пытались посредством прессы привлечь внимание к своей проблеме¹⁴. Тогда же они пишут первые жалобы на деятельность сект в Совет по делам религий при Совете Министров. Благодаря прессе они находят друг друга, в связи с чем возникает понимание того, что похожие проблемы появляются в разных семьях не только в Республике Беларусь. Люди начинают задумываться о создании организации единомышленников, объединенных общей проблемой ухода их близких в НРД. 16 декабря 1992 г. группа обеспокоенных родителей вместе с представителями белорусской прессы («Вечерний Минск», «Знамя Юности», «Народная газета») едет на Украину. Там они принимают участие в антисектантской конференции, организованной Киевской городской организацией по спасению молодежи «Порятунок»¹⁵. Достаточно высокий по тем временам уровень организации украинских родителей подвигнул белорусскую делегацию на создание аналогичной организации в Беларуси.

В начале 1993 г. усилиями этой инициативной группы в Минске создается первая белорусская антисектантская организация — Комитет по спасению молодежи от псевдорелигий. Спустя несколько месяцев он был переименован в Родительский комитет «Ратаванне» при Белорусском комитете «Дети Чернобыля». В состав комитета вошли родители, озабоченные уходом их детей, главным образом, в Общество сознания Кришны, Лигу духовного возрождения

Как они заманивают последователей. М., 1993; *Макдауэлл Д., Стюарт Д.* Мир оккультного. М., 1994; *Маршалл Д.* Новый век против Евангелия, или величайший вызов христианству. Заокский, 1995; *Мельников А., Харьков В., Генрих Э.* Религия антихриста. М., 1991.

¹² «Благовест» у горадзе? // Слонимский вестник. 1991. 19 сент. № 102. С. 1.

¹³ Телеграмма группы «Благовест» Митрополиту Филарету в Минское епархиальное управление от 16 декабря 1991 г.

¹⁴ *Высоцкий А. Ф.* Креста на них нет! // Народная газета. 1992. 5 июня. № 109. С. 1; *Томилова Р.* «Запретите сходить с ума...» // Заря. 1993. 07 сент. № 98. С. 2.

¹⁵ Обращение к Председателю Верховного Совета Республики Беларусь, Шушкевичу С. С. от 11 мая 1993 г. Минск, 1993.

«Санатана Дхарма», Великое Белое Братство и Богородичный центр. Одним из первых действий «Ратаванне» стало коллективное обращение 24 февраля 1993 г. в Совет по делам религий, под которым подписался 21 человек из пяти городов Беларуси¹⁶. Органы госуправления отнеслись серьезно к первому в истории страны коллективному запросу граждан по проблеме сект и начали проверять изложенную в нем информацию. К делу подключился Верховный совет Республики Беларусь (Комиссия по делам семьи и молодежи), Мингори-сполком, Генеральная прокуратура, МВД и другие госструктуры. Началась переписка, которая впервые после обретения страной независимости обозначила тему НРД в среде чиновников, но практических следствий все же не имела. Пытаясь разобраться в новой для себя теме, чиновники задавали друг другу вопросы по НРД, но толкового и внятного ответа дать не могли, как не могли и определиться с подобающим образом действий. Родственники пострадавших от сект также были недостаточно компетентны, чтобы объяснить суть проблемы и предложить возможные пути ее разрешения.

Не получив быстрого и внятного ответа, «Ратаванне» обращается 11 мая 1993 г. к Председателю Верховного Совета С. С. Шушкевичу¹⁷. В то же время представители комитета начали жаловаться на секты в депутатский корпус, что привело 19 мая 1993 г. к появлению соответствующего депутатского запроса В. Ф. Кучинского председателю Совета Министров и Генеральному прокурору. В документе, помимо прочего, предлагалось принять Закон «О психологической безопасности населения Республики Беларусь», направленный против деятельности сект и культов.

В результате всех этих обращений весной-летом 1993 г. государством проводятся проверки деятельности НРД в Беларуси, а 2 июля 1993 г. проходит совещание представителей разных министерств и ведомств по проблеме противодействия сектантству. Таким образом, комитету «Ратаванне» впервые после развала Советского Союза удалось привлечь внимание органов государственного управления к теме НРД. С первой половины 1993 г. пресса начинает более или менее регулярно публиковать критические материалы по теме НРД.

23 июля 1993 г. при Совете по делам религий создается временная экспертная комиссия, представлявшая первый экспертный орган, созданный государством для прояснения специфики проблемы сект. Перед комиссией была поставлена задача, в краткие сроки провести религиоведческую экспертизу сразу семи крупных НРД.

К концу 1993 г. Комиссия по делам семьи и молодежи Верховного совета уже четко позиционировала себя в качестве госоргана, контролирующего развитие темы сект¹⁸. В декабре 1993 г. Министерство образования распространило официальное заявление, мотивированное «актывізацыяй дзейнасці рэлігійных арганізацый, асабліва з-за мяжы». В нем говорилось о необходимости

¹⁶ Обращение Комитета по спасению молодежи от псевдорелигий в Комитет по религии при совете министров Республики Беларусь от 24 февраля 1993 г. Минск, 1993.

¹⁷ Обращение к Председателю Верховного Совета Республики Беларусь, Шушкевичу С. С. от 11 мая 1993 г. Минск, 1993.

¹⁸ Письмо Кучинского В. секретаря комиссии по делам семьи и молодежи Верховного Совета РБ от 08 ноября 1993 г. № 19–510/8451. Минск, 1993.

полного разделения религии и системы образования, недопущения проведения религиозных обрядов и проповеди в учреждениях образования, что несколько усложнило работу НРД в школах и ВУЗах¹⁹.

15 февраля 1994 г., временная экспертная комиссия при Совете по делам религий подготовила одно общее заключение по результатам своей работы. В нем кратко были описаны все предложенные для анализа группы, но основной акцент сделан на констатации невозможности решения поставленной задачи в означенном составе членов, в указанные сроки, с опорой на имеющийся скудный набор материалов и без каких-либо полномочий к обеспечению полноценной работы коллектива. На этом основании предлагалось создать более серьезную комиссию и внести в ее работу ряд существенных изменений²⁰. В результате 24 февраля 1994 г. создается новая временная экспертная комиссия при Совете по делам религий в составе уже пяти человек, из которых только двое являлись учеными. Новый экспертный орган был так же беспомощен, как и предыдущий, но все же смог подготовить одно экспертное заключение по Богородичному центру²¹. В последующие годы Совет по делам религий периодически инициировал работу временных экспертных комиссий, состав которых каждый раз расширялся и включал в себя все новых специалистов. При этом общая тенденция состояла в увеличении представительства ученых и уменьшении числа чиновников в их составе.

Внимание СМИ и государства к НРД не осталось незамеченным с их стороны. НРД быстро сориентировались в ситуации и обратились к всевозможным мерам самозащиты: инициировали рекламные акции в СМИ, рассылали официальные обращения и письма в государственные органы, готовили экспертные заключения независимых специалистов, в том числе с привлечением белорусских ученых, подключали негласные рычаги давления на ситуацию. Эта реакция очень быстро привела членов комитета «Ратаванне» к пониманию того, что своими силами они решить даже свои собственные вопросы не смогут, не говоря уже о противодействии сектантству на уровне всей страны. При этом периодически проявлявшийся интерес к теме НРД у крупных общественных и профессиональных объединений имел кратковременный характер (напр., в 1994 г. на проблематику сектантства обращал внимание Белорусский независимый профсоюз горняков, химиков, нефтепроизводителей, энергетиков, транспортников, строителей и др. работников²²).

В общественной среде фактически сформировался запрос на организацию, которая бы более последовательно и настойчиво отстаивала интересы пострадавших от НРД. В результате в 1994 г. в Минске создается Республиканское общественное правозащитное объединение «ОЗОН», вполне

¹⁹ Бутрым Г. А. Аб адносінах дзяржаўных навучальна-выхаваўчых устаноў да рэлігіі і рэлігійных арганізацый. Ліст ад 22.12.1993. № 12–4/538. Мінск, 1993.

²⁰ Заключение о результатах работы временной экспертной комиссии при Совете по делам религий при Совете Министров Республики Беларусь от 15 февраля 1994 г. Минск, 1994.

²¹ Заключение на вероучение и Устав «Общины Марианского движения церкви Белой святой Руси» в г. Минске от 30 марта 1994 г. Минск, 1994.

²² Шуба М. Обращение к митрополиту Филарету от 22 апреля 1994 г. Солигорск, 1994.

отвечавшее данному запросу. Во главе «ОЗОН» становится профессиональный журналист Г. Г. Рузова. «ОЗОН» действительно удается вывести организованную антисектантскую работу в Беларуси на качественно иной уровень, привлечь к этой теме психологов, психотерапевтов, психиатров, ученых философов и религиоведов, юристов, и завоевать на некоторое время симпатии представителей органов госуправления. На первых порах организация инициировала различные обращения к властям совместно с комитетом «Ратаванне». Так, в 1994 г. оба объединения направляют заместителю премьер-министра В. И. Гончару «Информационную записку», в которой излагают просьбу обратить самое тщательное внимание на проблему сект²³. Обращение вызвало новую волну реакции со стороны разных институтов общества. Прокуратура Республики Беларусь говорила о существовании особого указа прокурорам страны «о пресечении деятельности религиозных сект, проповедующих антиобщественные взгляды»²⁴, но как их искать и как фиксировать их деятельность, было неясно. Министерство здравоохранения заявило о фактическом создании «Реабилитационного центра для лиц пострадавших в результате воздействия на психику», и о его работе на общественных началах ввиду отсутствия финансирования²⁵. Впоследствии означенный центр нигде более не упоминался.

В 1995 г. «ОЗОН» предлагало государству организовать в органах госбезопасности структуры, занимающиеся борьбой с сектами, создать реабилитационный центр «для жертв сектантства» и принять новый Закон о свободе совести и вероисповедания, который бы самым жестким образом регулировал религиозную сферу в Беларуси²⁶. В этом же году «Ратаванне» пишет открытое обращение к Президенту Республики Беларусь по проблематике сектантства, с просьбой «поставить заслон деятельности нетрадиционных религий»²⁷. В мае 1995 г. в Институте философии и права Академии наук Беларуси по инициативе «Ратаванне» и с участием представителей Совета по делам религий, иных государственных, научных и общественных организаций прошла специализированная конференция по теме НРД — республиканская научно-практическая конференция «Нетрадиционные культы: проблемы, идеология, воздействие и защита»²⁸. Особенность этой и большинства иных белорусских конференций по НРД заключалась в том, что они превращались в дискуссионную площадку представителей разных социальных институтов, становясь местом общения ученых, чиновников, частных лиц, представителей общественных и религиозных организаций.

²³ Информационная записка заместителю премьер-министра Гончару В. И. Минск, 1994.

²⁴ Ответ Прокуратуры Республики Беларусь на обращение граждан Ушаковой Г. В., Рузовой Г. Г. от 5 декабря 1994 г. № 7/666–94. Минск, 1994.

²⁵ Ореховский В. М. Ответ на информационную записку «ОЗОН» и «Ратавання» от 29 декабря 1994 г. Минск, 1994.

²⁶ Обращение РОПО «ОЗОН» к Министру МВД РБ от 28 декабря 1995 г. Минск, 1995.

²⁷ Открытое обращение к Президенту Республики Беларусь А. Г. Лукашенко. Минск, 1995.

²⁸ Константинов В. Духовная «набрыдзь» // Центральная газета. 1995. 12 мая. № 19. С. 3.

После крупного поражения в суде против общества сознания Кришны одного из родителей «Ратаванья» активность организации падает, а инициатива большинства обращений в органы государственного управления переходит к «ОЗОН». Некоторым родителям из «Ратаванья» успешно удается вытащить своих детей из НРД. При этом у других не получается ничего сделать, и они оставляют любые попытки в этой области.

В 1995 г. «ОЗОН» вносит в Администрацию Президента Республики Беларусь «Предложения по решению вопросов, связанных с деятельностью деструктивных культов на территории Республики Беларусь». Этот документ начинается весьма показательными словами: «РОПО “ОЗОН” на основе изучения деятельности деструктивных культов пришло к выводу, что это не религиозные организации, а международные мафиозные структуры, использующие особые методики воздействия на сознание и психику населения в финансовых и политических целях...»²⁹ Далее предлагается программа действий государства по противодействию сектам из 9-ти пунктов (перерегистрация общественных и религиозных объединений, повышение статуса Совета по делам религий, создание постоянно действующего экспертного совета, принятие нового Закона «О свободе совести и вероисповедания» и т. д.). В другом документе предлагалось создание временной экспертной комиссии по сектам при Президенте РБ и прилагался список кандидатов в ее члены³⁰.

Органы государственного управления соглашались с наличием в Беларуси серьезной проблемы, в целом поддерживали позицию «Ратаванья» и «ОЗОН», но до конца не понимали, что и как нужно делать. Газовая атака Аум Синрике в токийском метро в марте 1995 г., с массивным освещением события в медиа, равно как и факт работы Аум Синрике в Беларуси повысили актуальность темы в общественном сознании и задали очередной импульс к действию. 23 июня 1995 г. Совет по делам религий при Министерстве культуры и печати направляет письмо в Администрацию Президента и Кабинет Министров «О мерах по прекращению влияния неомистических сект на население республики», являющееся, вероятно самым значимым по степени влияния документом госорганов по теме НРД. Мингорисполком и облисполкомы, Министерство юстиции, Министерство образования и науки, МВД, Министерство здравоохранения, Академия наук и целый ряд иных организаций выступили с большим количеством предложений, направленных на всестороннюю, целостную, масштабную борьбу с влиянием сект на население страны. Они проявили при этом настолько творческий подход к данному вопросу, что, если бы предлагавшиеся меры были бы исполнены хотя бы на 10%, это привело бы к серьезной и масштабной зачистке религиозного пространства Беларуси. Так, Миноблисполком предлагал: а) создать при Министерстве культуры и печати экспертную группу по всестороннему «изучению деятельности, членского состава и идеологии неомистических сект»; б) Министерству юстиции провести анализ всех зарегистрированных общественных объединений на предмет выявления в их среде религиозных

²⁹ Рузова Г. Г. Предложения по решению вопросов, связанных с деятельностью деструктивных культов на территории Республики Беларусь. Минск, 1995.

³⁰ Рузова Г. Г. Список рекомендуемых членов временной экспертной комиссии при Президенте Республики Беларусь. Минск, 1995.

организаций; в) местным органам исполнительной власти активно пресекать любую миссионерскую деятельность сект; г) в школах и ВУЗах проводить профильные занятия по проблематике сектантства³¹. Мингорисполком выступил с инициативой корректировки Закона «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» в части усиления в нем противосектантской составляющей, а также с предложением по разработке и принятию нового Закона «О психологической безопасности граждан». Особый интерес представляет предложение создать при Академии наук РБ «информационный банк данных о деятельности мировых религий, различных конфессий, международного опыта борьбы с деструктивными культурами и неомистическими сектами»³² и т. д.

В общественные и государственные инициативы по борьбе с сектами активно вовлекались отдельные ученые. Некоторые из них занимались темой сектантства еще в советские времена, с позиций научного атеизма. В этом отношении весьма показательно открытое обращение кандидата философских наук Л. А. Карпушевой в Совет по делам религий от 25 октября 1995 г. В нем помимо всего прочего отмечается, что секты являются не религиями, но лишь разновидностью коммерческих объединений, прикрывающихся религией. При этом утверждается, что НРД причиняют столь чудовищный вред личности человека, что властям необходимо поставить вопрос о выплате детям, пострадавшим от сект, и пенсий по инвалидности, полученной ими в НРД³³. 7 декабря 1995 г. Л. А. Карпушевой и несколько членов «Ратаванья» представляли Беларусь в Совете Федерации России в Москве на семинаре «Тоталитарные секты и проблема защиты интересов и прав семьи, детей и молодежи России». Белорусская сторона выступила с инициативой создания единого для всех бывших республик СССР центра по борьбе с сектами, а также выразила готовность войти в этот центр в качестве представителей от Беларуси³⁴.

22 января 1996 г. Кабинет Министров Республики Беларусь утвердил межведомственный план мероприятий по прекращению влияния деструктивных сект на население Республики Беларусь. В рамках данного плана предусматривалась организация и проведение разных мероприятий по профилактике сектантства во всех слоях и сферах общества. Были запланированы и вполне конкретные меры, затрагивающие интересы тех или иных НРД. Так, например, Министерству юстиции, облисполкомам и Минскому горисполкому было поручено изучить обоснованность регистрации целого ряда общественных объединений, под видом которых, по мнению государства, могли быть зарегистрированы религиозные организации³⁵.

³¹ Павлюкевич С. С. Письмо в Министерство культуры и печати от 18 июля 1995 г. № 203–14/2920. Минск, 1995.

³² Зеленкевич И. Б. Письмо в Министерство культуры и печати от 2 августа 1995 г. № 3–1111. Минск, 1995.

³³ Карпушевская Л. А. Предложения в разрабатываемый комплекс мер, направленный на сохранение физического и психического здоровья нации от 25 октября 1995 г. Минск, 1995.

³⁴ Стенограмма семинара по теме «Тоталитарные секты и проблемы защиты интересов и прав семьи, детей и молодежи России». Здание Совета Федерации. Зал № 2. 7 декабря 1995 г. С. 87–96.

³⁵ Бернякович В. Письмо в РОПО «ОЗОН» от 9 февраля 1996 г. № 58. Минск, 1996.

Методы работы «ОЗОН» не ограничивались обращением в органы государственного управления. Представители организации достаточно активно работали с пострадавшими от НРД, проводили митинги против строительства культовых зданий НРД³⁶, организовывали лекции по теме НРД в разных населенных пунктах³⁷, давали интервью прессе³⁸. С 1996 г. по 2000 гг. «ОЗОН» издавало первое на постсоветском пространстве специализированное периодическое издание, посвященное проблематике НРД — газету «Личность». Издание распространялось по подписке и через киоски Союзпечати, ориентировалось на широкую целевую аудиторию.

18–19 декабря 1996 г. под эгидой Государственного комитета по делам молодежи Республики Беларусь, по инициативе «Ратавання», «ОЗОН» и при непосредственной поддержке целого ряда органов государственного управления, в Минске была проведена крупная международная научно-практическая конференция «Беларусь: религиозное сектантство и молодежь». По итогам было издано два сборника работ³⁹. Участники приняли обращение по проблеме сект «к Президентам, Парламентам, Правительствам Беларуси, России, Украины». В итоговой резолюции конференции выдвигаются 26 пунктов по организации масштабной и системной профилактики сектантства в Республике Беларусь. Означенная конференция стала самым крупным публичным антисектантским мероприятием страны 1990–2023 гг.

Начиная с 1996 г., по инициативе академика М. Д. Тявловского некоторое внимание теме критики сектантства уделял Благотворительный фонд защиты жизни у ее истоков и генетического кода народа⁴⁰. В 1997 г. тему борьбы с сектами поднимал Славянский фонд «Святая София»⁴¹. Однако внимание обеих организаций к данной проблематике было достаточно поверхностным.

В 1998 г. И. В. Котовым создается общественное объединение «Белорусский фонд помощи пострадавшим от психологической агрессии». Несмотря на официальную регистрацию и достаточно большие планы на будущее, организация ограничилась лишь публикацией нескольких статей в СМИ и рядом выступлений на конференциях⁴². В 1999–2000 гг. кратковременно на проблематику НРД обратил руководитель Информационно-правового предприятия «Альга». Организация инициировала и финансировала проведение

³⁶ Дашчынскі А. «Усход» супраць пяцідзсятнікаў // Свабода. 1996. 16 июля. № 52. С. 2.

³⁷ Республиканское общественное объединение «ОЗОН» // Наш край. 1996. 25 апр. № 49. С. 4.

³⁸ См., напр.: Ці жывуць у Оршы зомбі? Интервью с Ушаковой Г. В. // Аршанская газета. 1996. 16 янв. № 6. С. 4; Рузова Г. Секты. Ловцы душ // Республика. 2000. 27 янв. № 19–20. С. 9; и др.

³⁹ Беларусь: религиозное сектантство и молодежь. Материалы Республиканской научно-практической конференции 18–19 декабря 1996 г. Минск, 1997; Республиканская научно-практическая конференция «Беларусь: религиозное сектантство и молодежь». Минск, 1996.

⁴⁰ Информационное письмо Благотворительного фонда защиты жизни у ее истоков и генетического кода народа от 25 апреля 1996 г. Минск, 1996.

⁴¹ Позняков В. В. Некоторые данные социологического опроса в средней школе «О деятельности сект». Минск, 1997.

⁴² См., напр.: Котов И. Маски, мы вас знаем! // Беларуская думка. 1999. № 8. С. 117–120.

на базе БПУ им. М. Танка семинара «Деятельность деструктивных религиозных организаций и методы противодействия их влиянию», с приглашением белорусских и российских чиновников и специалистов по НРД. Силами организации было выпущено несколько номеров журнала «Святая Русь» со статьями по НРД. Однако тема сект виделась руководству организации в качестве «одного из множества стратегически важных направлений работы» и впоследствии практически никак более не развивалась.

В первой половине 1999 г. в стране проходит перерегистрация политических партий, профессиональных союзов и общественных объединений, которая изначально не была направлена на НРД. Однако государство каким-то образом смогло выявить ряд религиозных организаций, действовавших под видом общественных и не допустить их к перерегистрации. Это дало чиновникам чувство победы над НРД, но достижение было весьма иллюзорным, т.к. практически все «запрещенные» НРД продолжили работу. Кто-то без регистрации, кто-то с другим юридическим статусом, а некоторые спустя несколько лет зарегистрировались снова как общественные объединения, но уже под другим названием.

К концу 1990-х сектантство представителями «ОЗОН» все чаще интерпретировалось в качестве производной политических процессов, а решение проблемы сект виделось также в сфере политики. В газете «Личность» увеличивается количество и объем материалов на политические темы, представляемые наиболее часто в контексте леворадикальных, коммунистических идей. Это способствовало постепенному усложнению работы организации, уменьшению количества союзников «ОЗОН» в среде чиновников, журналистов, религиозных и общественных организаций, разделявших альтернативные политические взгляды, либо дистанцировавшихся от политики в целом. Это, вместе с совокупностью иных факторов, привело к закрытию газеты «Личность» и фактическому завершению работы «ОЗОН» в старом формате летом 2001 г. Руководство организацией было передано А. И. Алешко, юристу Минского епархиального управления Белорусской Православной Церкви⁴³. Последний не разделял политических взглядов прежнего руководства, был более сдержан в своей позиции по НРД, и, как руководитель общественного объединения, сильно ограничен фактом работы в структуре БПЦ. Критическая позиция по отношению к НРД объединяла старого и нового руководителей «ОЗОН», но этого оказалось недостаточно для сохранения организации даже в урезанном и упрощенном формате. Инициатива нового руководителя по созданию «Консультационного пункта для пострадавших от деструктивных сект» была широко разрекламирована, но не реализована⁴⁴. Спустя несколько лет организация фактически прекращает свою деятельность.

В 2001 г. Республиканское общественное объединение славянской молодежи выступило с инициативой создания в Беларуси Республиканского центра духовно-нравственного развития молодежи, специализирующегося

⁴³ На заседании Святого Синода Белорусского Экзархата // Минские епархиальные ведомости. 2001. № 4. С. 5–7.

⁴⁴ Алешко А. И. Служебная записка о создании Консультационного пункта для пострадавших от деструктивных сект от 20 сентября 2001 г. Минск, 2001.

на проблематике защиты подрастающего поколения от деятельности сект⁴⁵. Инициатива не получила поддержки и финансирования, но в процессе подготовки к ее реализации объединение провело несколько общественных мероприятий по проблематике НРД.

В 2002 г. принимается новый Закон «О свободе совести и религиозных организаций», баталии вокруг которого будут описаны ниже. Незадолго до этого при Комитете по делам религий и национальностей создается постоянно действующий экспертный совет, впоследствии уполномоченный проводить «государственную религиоведческую экспертизу» в т.ч. религиозных организаций, чье учение и культовая практика являются неизвестными для Республики Беларусь.

В 2004 г. в среде ученых-религиоведов Беларуси появляется инициатива регистрации Международного общественного объединения «Скептик», с последующей интеграцией его в международную сеть организаций «скептиков»⁴⁶. Последняя представлена тысячами ученых, специализирующихся на критике религии в целом, а также не институализированных форм нетрадиционной религиозности. Независимой научной критической оценкой всевозможных форм псевдонауки не только планировала, но и фактически занималась инициативная группа белорусского «Скептика». Однако в силу ряда причин группа так и не вышла на регистрацию.

В конце 2007 г. начинается большая общественная кампания по борьбе с оккультизмом и рекламой целителей в СМИ. К кампании подключаются все крупные конфессии страны, включая Белорусскую Православную Церковь, а также баптисты, пятидесятники и представители политической оппозиции (Белорусская христианская демократия⁴⁷). В первый и последний раз представители столь разных организаций согласованно выступили по какому-то вопросу и достигли реального результата. 5 августа 2008 г. в Закон «О рекламе» были внесены изменения, запрещающие рекламу услуг гадалок, экстрасенсов, астрологов в СМИ.

В 2009 г. обширная работа по исследованию конфессионального пространства, проводившаяся в рамках Могилевского государственного университета им. А. А. Кулешова, была формализована созданием «Регионального центра религиоведческих исследований» при кафедре философии исторического факультета (В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко). Проблематике НРД были посвящены монографии и многочисленные статьи участников данного центра. Большинство из них представляло собой добротный научный анализ темы, не сопровождавшийся критикой НРД. Похожие центры научного анализа религии и НРД сформировались в университетской среде Бреста, Гродно, и, конечно же, Минска (в Белорусском государственном университете и Институте философии Академии наук РБ). В этом же году в Минске появляется Белорусский клуб «Общество инквизиции». В его состав входила студенческая молодежь, которая в лучших традициях исторической реконструкции пыталась переложить

⁴⁵ Балецкий Е. Программа Республиканского центра духовно-нравственного развития молодежи на 2001 г. Минск, 2001.

⁴⁶ Устав Международного общественного объединения «Скептик». Минск, 2004.

⁴⁷ Садоўскі Д. Кампанія барацьбы с акультызмам // Крыніца. 2009. № 1. С. 8.

романтику средневековых преследований ведьм на реалии противодействия сектам в белорусской действительности XXI в. Войдя в одно из белорусских НРД, молодые люди умудрились (не исключено, что вполне искренне) принять его учение и создать в нем спецотдел по борьбе с другими НРД.

В 2014 г. в Минске регистрируется Частное консультационно-информационное учреждение «Защита здоровья семьи и личности», основная цель которого состояла в оказании помощи людям, пострадавшим от НРД. Основателем организации являлся О. Г. Нагорный, а в медиапространстве данная инициатива была более известна под брендами «Супрацьсектанцкі Рух Беларусі» (СРyБ), и «Дежурный сектовед». История данной инициативы восходит к 2005 г., когда О. Г. Нагорный впервые с группой соратников начал «просветительско-профилактическую кампанию по проблеме деструктивных сект», а также постарался обратить внимание на тему НРД разных общественных акторов, в том числе прислав запрос по данной теме в Белорусскую Православную Церковь. В 2013 г. он решает заняться темой сект на постоянной основе. СРyБ позиционировался в качестве светского сообщества единомышленников, хотя его основатель является православным по вероисповеданию. Ни прямо, ни косвенно СРyБ руководству Белорусской Православной Церкви не подчинялся, темы исследований определял самостоятельно и ни в какой форме, ни перед кем не отчитывался. Более того, в 2020-е СРyБ многократно критически высказывался в отношении позиции главы БПЦ по ряду общественно-политических вопросов, и, как и глава «ОЗОН», все больше обращался к политической проблематике. Многочисленные авторские разработки и материалы О. Г. Нагорный публиковал на портале sektu.by, ссылки на информацию размещал в социальных сетях. В качестве референтной базы им периодически использовались материалы Синодального центра сектоведения БПЦ, а освещение проблематики НРД часто велось с позиций учения Православной Церкви, хотя к нему и не сводилось. Критика НРД с опорой на светскую научную и популярную аргументацию встречалась не менее часто, чем апелляция к богословию. Как и «ОЗОН», «Дежурный сектовед» направлял обращения в разные госорганы. Однако его запросы были ориентированы на решение конкретных проблем и не имели глобально-стратегического характера переписки «ОЗОН». Ввиду поменявшегося с 1990-х гг. контекста и характера внимания к теме НРД запросы СРyБ не получали резонанса и влияния на политику государства не оказывали. Тем не менее, СРyБ представлял собой самую заметную в информационном пространстве страны антисектантскую общественную инициативу в период с 2014 по 2021 гг.

К особой группе малых инициатив можно отнести разработки белорусских «сектоведов-одиночек», которые на протяжении нескольких лет, а порой и десятилетий, в индивидуальном порядке, преследуя разные цели и задачи, занимались исследованием НРД. Они с разной степенью глубины погружались в проблематику НРД, но никогда в публичном пространстве не заявляли о себе, ничего не писали и не публиковали. С 1997 г. автор настоящей статьи смог заметить порядка десяти таких человек со всей Беларуси. Восемь ранее были членами разных НРД и чувствовали себя обманутыми. Трое из них по собственной инициативе регулярно посещали разные НРД и дискутировали с их

руководителями и последователями. Им доставляло удовольствие исследовать учение НРД, выписывать все спорные места, работать над формулировкой вопросов, собирать и анализировать их материалы. Они не испытывали негативных эмоций в отношении НРД, но с каким-то особым снисхождением относились к ним. Все имели постоянную работу со стабильным доходом, а изучение сектантства являлось для них, по их же словам, не более чем хобби. Некоторые вступали в продолжительную и серьезную борьбу с НРД и переписку с госорганами. Одному даже удалось в процессе многолетних юридических баталий добиться фактического сворачивания деятельности конкретной группы. Все эти люди не искали в публичном пространстве, в том числе и у автора данной статьи, какой-то помощи, поддержки и даже простого понимания и сочувствия в своих изысканиях и работе с НРД. Это разительно отличало их от большинства граждан, столкнувшихся с данной проблематикой. Скрытный характер их деятельности приводил к тому, что они крайне редко, и, несомненно, далеко не полностью делились с автором статьи информацией о своей работе. Подобные частные инициативы неразрывно вписаны в ткань реакций общества на феномен НРД, при этом их, несомненно, больше, чем известно автору.

Правозащитные инициативы и организации в Республике Беларусь

Первые инициативы по защите прав и свобод религиозных организаций восходят к середине 1990-х гг., но тогда они имели эпизодический характер. Осенью 2001 г. начинается общественное обсуждение проекта изменений и дополнений в Закон РБ «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях». Властями новый Закон позиционировался как инструмент для прекращения экспансии НРД. С поддержкой Закона выступили представители традиционных религий Беларуси, ученые, ряд общественных организаций (в т. ч. «ОЗОН», хотя практически ничего из предложений ее бывшего руководителя в текст Закона внесено не было⁴⁸). Большая часть остальных религиозных организаций, прежде всего неопротестанты, рассматривали его в качестве инструмента борьбы именно с ними, а значит, угрозы своему существованию. Обсуждение получает более широкий общественный резонанс, чем это ожидалось органами госуправления. Оно вовлекает множество разных экспертов, сторонних общественных, правозащитных и иных организаций. После принятия закона в первом чтении, 12 июня 2002 г. формируется Общественная инициатива «За свободное вероисповедание» (далее — ЗСВ). Организация ставит перед собой цель защиты прав человека на свободу совести и вероисповедания, объединяет в своих рядах правозащитников, ученых, представителей традиционных и нетрадиционных религий, творческую интеллигенцию. ЗСВ создает интернет-сайт, издает «Информационно-аналитический бюллетень “За свободное вероисповедание”», и, несколько позднее, сборники, перечислявшие случаи предполагаемых нарушений прав и свобод населения и религиозных организаций.

⁴⁸ Алешко А. И. Обсуждаем Законопроект // Воскресение. 2002. № 8. С. 3.

Среди чиновников и заинтересованных лиц распространялись многочисленные экспертные заключения и замечания по проекту Закона, содержавшие критический анализ его положений и призывавшие воздержаться от его принятия. Сторонники и противники Закона задействовали находившиеся в их распоряжении возможности и негласные рычаги воздействия для продвижения / торможения Закона. Противники Закона делали множество заявлений о грядущих разрушительных последствиях в виде религиозной вражды, конфликтов религиозных организаций с государством и др. Общественное объединение «Центр по правам человека» организовало 6–7 августа 2002 г. в Раубичах под Минском крупную международную конференцию «Религия и демократия» и выпустило несколько тематических журналов «Право на защиту», освещавших протекавшую дискуссию.

31 октября 2002 г. была принята новая редакция Закона и начата перерегистрация религиозных организаций. Однако, как показало развитие событий, принятие Закона *de facto* нанесло удар не по НРД, а по сектоведению и всем противосектантским инициативам. Планы государства по работе с НРД были забыты, противосектантские инициативы постепенно остановлены. Чиновники праздновали полную победу над НРД, с которой ассоциировалось принятие Закона. Проблема НРД представлялась решенной, ей можно было более не заниматься. В течение последующих нескольких лет резко сокращается количество критических публикаций и материалов по НРД в СМИ. При этом НРД, так и не встретив сколько-нибудь серьезных препятствий для своего развития в Беларуси, спокойно продолжали работу. Ежегодно в стране появлялось от 10 до 20 новых сект и культов.

Пикантность ситуации состояла в том, что правозащитное движение и неопротестанты с удвоенной силой бросились на борьбу с Законом и его последствиями, т. к. считали, что настоящая война с НРД только начинается. Государство делало прямые и публичные заверения в обратном, но ему не верили. Началась кампания по сбору информации о негативных последствиях от принятия Закона. ЗСВ открыла общественную приемную для помощи верующим в разрешении их правовых проблем, в том числе вызванных принятием нового Закона⁴⁹. Ко множеству новых правозащитных инициатив в сфере религии присоединялось на кратковременной основе большое количество белорусских и иностранных общественных объединений, в т. ч. не специализирующихся на религиозной теме. Они оказывали посильную поддержку в защите прав НРД Беларуси, поддерживали правозащитное движение, публично высказывали свою позицию. Среди белорусских организаций можно упомянуть МОО «Белорусская перспектива», Белорусский хельсинский комитет, Правозащитный центр «Вясна», Экспертно-правовое товарищество «Инициатива FORB», Просветительское учреждение «Центр правовой трансформации», Згуртаванне беларусаў свету «Бацькаўшчына», Общественное объединение «БНФ «Адраджэньне», Белорусская Христианская Демократия и др. Иностранный общественный сектор был представлен организациями «Институт прав человека» (Россия), «Адвокаты Европы» (Болгария), «Европейский центр права

⁴⁹ «Гарачая лінія» працуе // За свабоднае веравызнанне. 2004. № 4. С. 2.

и справедливости» (Франция), «Международная организация ARTICLE 19» (Великобритания), «Международный образовательный центр IBV» (Германия) и др. Силами неопротестантов в 2002 г. был создан Информационный центр «Свобода совести» и Правозащитный центр «Свобода совести» (осн. 2008 г.), с декларируемой целью «приведения религиозного законодательства Беларуси в соответствие с Конституцией и международными стандартами»⁵⁰. В этом же ключе было анонсировано создание «Христианского правозащитного дома»⁵¹. В некоторых мероприятиях правозащитных организаций участвовали белорусские чиновники, представители посольств, общественных и научных организаций⁵². До 2003 г. за ситуацией в области защиты прав религиозных организаций в Беларуси активно следил Кестонский Институт, а после к этой работе подключается норвежская правозащитная организация Форум 18.

Резкая активизация правозащитного движения и особое волнение неопротестантов были непонятны государству. Усиление давления со стороны правозащитников и неопротестантов интерпретировалось не только как следствие отработки грантов (что вызывало вопросы к порядочности оппонентов), но также как признак существования каких-то реальных нарушений в самих общинах. В лучших традициях самоподтверждающегося пророчества неопротестанты сумели привлечь к себе особое внимание государства, не планировавшего ими заниматься. При поступательно затихающем внимании к НРД в целом, государство начинает нехотя точечно проверять по разным пунктам те группы неопротестантов, которые наиболее активно выступали против таких проверок⁵³. Проверки ожидаемо подтвердили в глазах правозащитников и неопротестантов их же опасения и предсказания о «грядущей волне преследований». 3 марта 2004 г. представители четырех неопротестантских союзов Беларуси (ХВЕ, ХПЕ, ЕХБ, АСД) сделали публичное обращение к Президенту страны⁵⁴ и в Конституционный Суд с просьбой признать новый Закон «не соответствующим Конституции РБ и международным стандартам в области свободы совести»⁵⁵. В 2005 г. начинается крупный конфликт между властями и общиной ХПЕ «Новая Жизнь» вокруг их культового здания, который дал новый мощный стимул к развитию внимания правозащитных организаций к проблематике прав и свобод религиозных организаций. Организация на долгие годы превращается в объект усиленного внимания и обсуждения на разных информационных площадках.

22 апреля 2007 г. начинается «Кампания по сбору подписей в защиту прав на свободу совести в Беларуси». Основная задача состояла в сборе 50.000

⁵⁰ Створаны праваабарончы цэнтр «Свабода сумлення» // За свабоднае веравызнанне. 2008. № 19. С. 2.

⁵¹ Хрысьціянскі праваабарончы дом // За свабоднае веравызнанне. 2008. № 19. С. 4.

⁵² *Татур В.* Прэзентацыя «Белай кнігі» // За свабоднае веравызнанне. 2004. № 2. С. 1.

⁵³ Важно понимать, что в среде неопротестантов всегда имелся достаточно внушительный блок пасторов, лояльных государству, т.е., строго говоря, конфликт разгорался только с частью неопротестантов, что, несомненно, учитывалось государством.

⁵⁴ Обращение к Президенту Республики Беларусь // За свабоднае веравызнанне. 2004. № 2. С. 6.

⁵⁵ Обращение в Конституционный Суд РБ // За свабоднае веравызнанне. 2004. № 2. С. 6–7.

подписей для обращения к властям Беларуси с целью приведения Закона «О свободе совести и религиозных организациях» в соответствие с международными правовыми актами, ратифицированными в стране. 3 июня 2007 г. по белорусскому телевидению в программе «Контур» был показан сюжет, содержащий целый ряд необоснованных и некорректных обобщений относительно сектантства. Утверждалось о повсеместном распространении в среде сект «оружия, наркотиков и педофилии», а контекстуально упоминались неопятидесятники. Данный рецидив внимания к теме НРД, как можно предположить, являлся попыткой как-то ответить в публичном пространстве на непрекращающееся давление. Такая подача материала вызвала в публичном пространстве бурную и вполне оправданную реакцию. 4 июня 2007 г. глав союзов ХВЕ, ХПЕ, ЕХБ и АСД подписали открытое обращение к главе государства по поводу преследований религиозных организаций в Республике Беларусь, не содержащем прямых отсылок к передаче, но описывавшем ситуацию в стране в целом⁵⁶. По поводу самой передачи появилось множество материалов и публичных обращений со стороны представителей ХПЕ⁵⁷.

В 2008 г. кампания по сбору подписей была завершена, и в Конституционный суд РБ, Администрацию Президента РБ, Палату представителей РБ, Верховный суд и Европарламент были переданы соответствующие подписные листы с требованием начать процесс пересмотра законодательства. Одновременно была передана петиция в Европарламент о нарушениях религиозной свободы в Республике Беларусь⁵⁸. Масштаб кампании привлек к ней внимание части оппозиционных политиков, заинтересовавшихся проблематикой религиозных меньшинств и участвовавших в соответствующих мероприятиях (см., напр., участие будущего кандидата в Президенты РБ А. Милинкевича⁵⁹ и др.).

В декабре 2009 г. в Минске официально регистрируется Международное общественное объединение «Центр изучения современной религиозности» (далее — ЦИСР), руководителем которого становится кандидат философских наук Н. А. Кутузова. Организация изначально позиционировалась как объединение ученых⁶⁰, но до самостоятельных научных исследований ЦИСР развиваться не смог, хотя отдельные его члены регулярно публиковались, в том числе по проблематике НРД. Более успешной была работа ЦИСР в области самостоятельной и совместной организации международных конференций и семинаров, посвященных религиозной ситуации в Беларуси, свободе вероисповедания, религиозной толерантности и др. В качестве со-организаторов мероприятий ЦИСР выступали разные научные и общественные объединения Беларуси, России, Армении (Институт философии НАН РБ, Республиканский

⁵⁶ Мониторинг нарушений права на свободу вероисповедания и деятельности религиозных организаций в Беларуси в 2007–2008 гг. / Сост. М. Савушкина. Минск, 2010. С. 105–106.

⁵⁷ Там же. С. 109–111.

⁵⁸ Петиция о нарушении религиозной свободы была передана в Европарламент // Мониторинг нарушений прав христиан в Беларуси за 2008 г. Минск, 2009. С. 24–25.

⁵⁹ *Трыгубовіч В. Крокі да дыялогу // За свабоднае веравызнанне. 2007–2008. № 17. С. 1–3.*

⁶⁰ Устав МОО «Центр изучения современной религиозности». Минск, 2009.

центр национальный культур, Мусульманское религиозное объединение в РБ, ЗСВ и др.), а в числе приглашенных выступали представители традиционных религий и НРД. Несмотря на неизменно нараставший крен в сторону правозащитной деятельности, ЦИСР смог на протяжении нескольких лет выдерживать более или менее нейтральную позицию по теме НРД, не бросавшуюся в крайности ни нагнетания напряженности вокруг НРД, ни полного уничтожения проблематики НРД как таковой.

К 2010 г. правозащитные общественные инициативы развиваются до понимания того, что простой фиксации нарушений прав и свобод религиозных организаций, равно как и критики существующих властей недостаточно для серьезных перемен. Все чаще делается акцент на информационно-просветительской работе, проведении международных конференций и семинаров. Предпринимаются более или менее успешные попытки интеграции активистов белорусского правозащитного движения, специализирующегося на теме религии, во всевозможные международные инициативы (см., напр., проект «дорожной карты» для продвижения Беларуси в рамках инициативы Восточное партнерство «Право на свободу религии и убеждений»⁶¹). Развивается сотрудничество с международными организациями. К 2011 г. бюллетень «За свободное вероисповедание» смещает фокус внимания с исключительно правозащитных материалов в поддержку религиозных меньшинств на информационно-аналитические материалы по конфессиональному пространству Беларуси в целом.

В 2016–2017 гг. упомянутый ранее «Центр по правам человека» после 10-летнего перерыва возвращается к проблематике НРД, но уже в диаметрально противоположном ключе. Если в начале 2000-х организация занималась защитой прав религиозных организаций на свободу вероисповедания, то на этот раз она обратила внимание на защиту прав людей, уходящих в НРД, с основным акцентом на критической оценке работы псевдопсихологических культов и тренингов личностного роста⁶².

В 1990-е гг. государство «занималось» несколькими десятками НРД, т. е. не более 3–5% от всех действовавших в стране, при этом пыталось проводить и планировало более масштабную работу. Общественные организации в 1990-х гг. также весьма ограниченно воспринимали феномен НРД и все надежды возлагали на государство. После перерегистрации общественных объединений в 1999 г. и принятия нового Закона в 2002 г. государство поступательно сворачивает работу по теме НРД. Общественные антисектантские организации ощущают провал в работе с госорганами и все реже воспринимают государство в качестве источника возможных перемен. Многократно сокращается поток обращений от них в госорганы, немногие сохраняющиеся запросы имеют ситуативно-прикладной характер, все же основные усилия переносятся в сферу повседневной работы с населением и разными социальными

⁶¹ Проект «Дорожной карты» для продвижения Беларуси в рамках инициативы Восточное партнерство «Право на свободу религии и убеждений» // За свободное вероисповедание. 2011. № 4. С. 4–5.

⁶² Филимонова Д. Осторожно: «эффективный тренинг»! Как не попасться на провокацию разрушителей личности // Беларускі час. 2017. 11 сент.

институтами на остающихся доступными информационных площадках. Изменение основного вектора усилий антисектантских инициатив не способствовало более глубокому пониманию ими феномена НРД, и, соответственно, большей эффективности работы по сравнению с 1990-ми. При этом представители антисектантских инициатив не понимали, что если бы государство не свернуло большинства направлений работы по теме НРД после 2002 г., то ничего существенным образом не поменялось бы. Государство все еще ограничено воспринимало феномен нетрадиционной религиозности и опиралось на устаревшую методологию работы. Продолжение работы по планам 1990-х гг. привело бы к гарантированному провалу и бесполезной растрате бюджетных средств.

Аналогичным образом выглядела ситуация в противоположном лагере. Количество религиозных организаций, упоминавшихся в текстах правозащитных инициатив, чьи права и свободы представлялись нарушенными, не превышало 15 наименований (из 1.172 возможных). При этом более 90% всех упоминаний приходилось всего на 4 группы: ХВЕ, ХПЕ, ЕХБ и АСД. То есть, несмотря на внушительные масштабы развернувшейся дискуссии, на общем фоне нетрадиционной религиозности она имела узкий, локальный характер, затрагивая не более 1,3% от всех религиозных меньшинств. Возможно, правозащитники считали, что права абсолютного большинства религиозных организаций в стране не нарушались, и потому о них ничего не писали. Более вероятно, что они также ограничено воспринимали процессы, протекавшие в конфессиональном пространстве страны, как и все их оппоненты вместе взятые.

Таким образом, антисектантские и правозащитные организации и инициативы реагировали лишь на малую часть всех действующих религиозных организаций и дружно «потеряли», «не увидели» более 1.100 НРД, не менее 90% из которых открыто транслировали о себе рекламную информацию в общественном дискурсе посредством общедоступных средств коммуникации⁶³.

Синодальный центр сектоведения Белорусской Православной Церкви

18 апреля 1997 г. при Минской Епархии Белорусской Православной Церкви по благословию митрополита Филарета (Вахромеева; 1935–2021) был создан Информационно-консультационный Центр им. прп. Иосифа Волоцкого (далее – Центр)⁶⁴. Вплоть до начала 1997 г. Православная Церковь никаких централизованных, скоординированных и сколько-нибудь постоянных действий в области работы с НРД не предпринимала. Редкая критика НРД появлялась на страницах церковной прессы.

Центр достаточно быстро наладил связи со всеми существовавшими на то время общественными, научными и государственными организациями, занимавшимися проблематикой НРД. В отличие от них в Центре был сделан

⁶³ *Мартиневич В. А.* Средства коммуникации новых религиозных движений в Республике Беларусь // Журнал БГУ. Социология. 2021. № 3. С. 75–83.

⁶⁴ Исполнилось 10 лет. Хронограф // Церковное Слово. 2007. № 18. С. 2.

акцент на сборе, изучении и анализе информации по НРД, создании библиотеки и архива документов. Изначальная причина такой специализации была проста: на 1997 г. в стране не было места, где бы собирались и хранились материалы по НРД. В результате основная масса источников была недоступна для духовенства, экспертов, ученых, органов государственного управления, СМИ, общественных организаций. Центр начал по крупицам собирать и систематизировать материалы НРД, прежде всего их книги и СМИ, что достаточно быстро привело к серьезным результатам. По информации на 2023 г., такой архив документов и библиотека так и не были собраны нигде в Беларуси, и только исключительно благодаря архиву Центра удалось сохранить большое число ценных материалов, книг и документов по НРД, создать серьезную платформу для научных исследований этой темы.

На протяжении первых десяти лет существования, в силу целого ряда внутренних факторов⁶⁵, Центром не предпринимались сколько-нибудь значимые и общественно заметные действия по теме НРД. В последующий период воздержание от активной общественной позиции и саморекламы было возведено в ключевой принцип работы Центра, а научный анализ проблематики НРД стал рассматриваться в качестве необходимого фундамента для любых действий Церкви, государства и общества по теме НРД. В результате непрерывно росли объемы точной, документально подтвержденной и проверенной информации о конфессиональном пространстве страны. С 2007 г. с опорой на собранный массив материалов проводились самостоятельные научные исследования. Видя их результаты, а также уровень систематизации и анализа материалов, в Центр начинают передавать свои архивы и разные объемы документов исследователи нетрадиционной религиозности из других стран (главным образом из Германии, Швейцарии и России).

С 2011 г. во всех епархиях Беларуси была введена должность «епархиального сектоведа», которую, как правило, занимал священнослужитель. Четыре

⁶⁵ Руководителем Центра был поставлен 18-летний студент 1-го курса факультета теологии Европейского гуманитарного университета (автор настоящей статьи). Полное отсутствие релевантного для данной работы жизненного опыта и представлений о том, что и как нужно делать, привели его к выбору умеренного подхода: прежде чем что-то предпринять, надо разобраться в теме НРД, а также в происходящем в Беларуси в среде самих НРД и их критиков (сторонников). На ранней стадии Центр являлся молодежной организацией, вызывавшей благожелательно-снисходительный скепсис среди всех участников общественных реакций на НРД, включая непосредственное руководство Центра в Церкви. Работа в Центре являлась дополнением к их учебе в разных ВУЗах страны, а его руководитель вплоть до 2007 г. прожил в общей сложности около 4-х лет в Германии и Австрии, проходя обучение и повышение квалификации в европейских университетах. Практически полное отсутствие влияния Центра на общественные, научные и иные организации и процессы в 1997–2007 гг. просматривается и в отсутствии ссылок на его работу в материалах «Ратавня», «ОЗОН», членов Экспертного совета, ученых и госчиновников (при обилии взаимных перекрестных ссылок у них друг на друга). Объективно обоснованное невнимание к Центру в ранний период оказало основополагающее влияние на формирование его последующей позиции «все фиксирующего и знающего, но ни во что не вмешивающегося наблюдателя», аккумулирующего и анализирующего большие объемы информации.

раза в год силами Центра проводится Совещание сектоведов Беларуси, предполагающее обмен опытом и повышение квалификации епархиальных сектоведов. В 2016 г. постановлением Синода БПЦ от 24 марта 2016 г. (журнал № 12) Информационно-консультативный центр им. прп. Иосифа Волоцкого при Минской епархии был преобразован в Синодальный центр сектоведения им. прп. Иосифа Волоцкого Белорусской Православной Церкви. К 2023 г. в Центре создан крупнейший в мире архив по НРД с информацией по более чем 6.030 НРД из 110 стран. Актуальная информация по Республике Беларусь фиксируется для 2.241 населенного пункта. Представителями Центра прочитано множество лекций по теме НРД во всевозможных аудиториях разных стран, опубликованы статьи и монографии, изданы профильные журналы (альманах «Сектоведение» и «Вестник Синодального центра сектоведения»), проведены консультации по нескольким тысячам запросов от населения и разных социальных институтов. По состоянию на 2023 г. в Центр ежегодно поступает порядка 20.000 новых источников по НРД. Что более важно, научно-исследовательская работа привела к появлению в Центре теоретико-методологических разработок, научное значение которых выходит далеко за рамки Центра и Республики Беларусь.

В то же время ориентация Центра на анализ феномена нетрадиционной религиозности в целом, а также занятая им позиция «наблюдателя» предопределила его категорически малое влияние на события в самой Республике Беларусь. На страницах любого отчета общий объем работы, проделанной Центром за 26 лет, выглядит очень внушительно. Однако логика развития нетрадиционной религиозности и реакций на нее диктует совершенно иные правила оценки вклада отдельных акторов в развитие сектоведения в рамках отдельной страны.

Вместо заключения...

Приведенная краткая история сектоведения в Республике Беларусь формирует некоторое представление о множестве организаций и основных направлениях дискуссий, имевших отношение к теме НРД. Остается открытым самый важный вопрос о масштабах сектоведческого дискурса страны.

На 1 августа 2023 г. автором статьи собрано и проанализировано 3.340 научных, научно-популярных и популярных текстов, посвященных теме НРД и опубликованных в Республике Беларусь с 1990 г. (в т.ч. 52 монографии). Авторами этих текстов выступили 1.282 чел. (в т.ч. 1.018 белорусов), включая 213 докторов и кандидатов наук. Вне всякого сомнения, статей и книг было опубликовано намного больше. Однако для такой небольшой страны, как Республика Беларусь, 1.018 человек, решающих публично что-то высказать по проблематике НРД в 3.340 текстах, является достаточно серьезным начальным ориентиром, указывающим на реальные масштабы сектоведческого дискурса. Многие тексты представляют собой вершину айсберга, подводная часть которого включает множество разных людей, историй и судеб. У некоторых авторов всего за одним опубликованным текстом стоят десятилетия сложного и богатого опыта, связанного с членством в НРД, противодействием им и / или их

поддержкой. На фоне этого массива людей и текстов теряются все отдельные организации, инициативы, авторы и специалисты по НРД. Как бы много каждый из них в отдельности ни сделал, основная масса всего, что происходило в теме НРД, осуществлялось без их участия, влияния и даже ведома. Их производный характер от доминирующих настроений в обществе предопределял их особую нечувствительность не только друг к другу, но и к многообразию форм и проявлений основного объекта внимания — нетрадиционной религиозности. Сектанство представлялось им сквозь достаточно узкую призму известных им проблем, над разрешением которых они работали. В качестве объекта всемерной поддержки и / или всепоглощающей критики ими избирался небольшой и нерепрезентативный набор НРД. При этом их провал был предопределен отсутствием системного подхода и неспособностью рассматривать возникающие проблемы в общем контексте развития нетрадиционной религиозности и совокупности реакций на нее. Но провал ли это, либо антисектантские и правозащитные организации изначально исполняют иную функцию и их успех нельзя измерять количеством «побежденных», либо успешно «защищенных от необоснованных нападков» НРД? Возможно, некоторая незавершенность всех их начинаний является нормой, а их успех должен измеряться в соответствии с совершенно иными критериями.

Сектоведение, рассмотренное как особое дискурсивное пространство, полагает иную систему координат в оценке событий прошлого, настоящего и будущего. Приведенный выше пример описания истории сектоведения является в этой системе не более чем общим фоном, на котором происходят действительно значимые события в мире сектоведения. Таким образом, настоящая статья является лишь предисловием к истории сектоведения в Беларуси 1990–2023 гг.

Источники и литература

1. *Алешко А. И.* Обсуждаем Законопроект // Воскресение. 2002. № 8. С. 3.
2. *Алешко А. И.* Служебная записка о создании Консультационного пункта для пострадавших от деструктивных сект от 20 сентября 2001 г. Минск: БПЦ, 2001. 2 с.
3. *Балецкий Е.* Программа Республиканского центра духовно-нравственного развития молодежи на 2001 г. Минск: РООСМ, 2001. 22 с.
4. Беларусь: религиозное сектанство и молодежь. Материалы Республиканской научно-практической конференции 18–19 декабря 1996 г. Минск: Государственный комитет по делам молодежи РБ, 1997. 87 с.
5. *Бернякович В.* Письмо в РОПО «ОЗОН» от 9 февраля 1996 г. № 58. Минск: Совет по делам религий при Кабинете Министров РБ, 1996. 1 с.
6. «Благовест» у горадзе? // Слонимский вестник. 1991. 19 сент. № 102. С. 1.
7. *Боа К., Литтл П.* Лабиринты веры. Путь к истине. М.: Крон-пресс, 1992. 312 с.
8. *Бутрым Г. А.* Аб адносінах дзяржаўных навучальна-выхаваўчых устаноў да рэлігіі і рэлігійных арганізацый. Ліст ад 22.12.1993. № 12–4/538. Мінск: Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь, 1993. 3 с.

9. Волков П. П., Скугаревский А. Ф., Сорокина Т. Т., Карапина Т. Н., Зорко А. Т., Кондрашенко В. Т., Суценья Ю. П., Лаппо-Ошарина М. И., Королев В. Д., Гайдук Ф. М., Цвирко Л. И. Открытое письмо Председателю Верховного Совета БССР тов. Н. И. Дементею, руководителям средств массовой информации, правоохранительных органов и органов здравоохранения от 4 февраля 1991 г. Минск: Самиздат, 1991. 9 с.
10. Встречи в Минске // Протестант. 1991. № 12. С. 16.
11. *Высоцкий А. Ф.* Креста на них нет! // Народная газета. 1992. 5 июня. № 109. С. 1.
12. *Вэндэмэн Д.* Правда и ложь о таинственных явлениях. Вильнюс: ХАСО, 1991. 61 с.
13. «Гарачая лінія» працуе // За свабоднае веравызнанне. 2004. № 4. С. 2.
14. *Дашчынскі А.* «Усход» супраць пяцідзсятнікаў // Свабода. 1996. 16 июля. № 52. С. 2.
15. Доктар з Аўстраліі // Віцебскі рабочы. 1992. 07. апр. № 53. С. 1.
16. Духовно-нравственные вечера // Вечерний Минск. 1990. 23 нояб. № 269. С. 4.
17. Заключение на вероучение и Устав «Общины Марианского движения церкви Белой святой Руси» в г. Минске от 30 марта 1994 г. Минск, 1994. [Рукопись]. 8 с.
18. Заключение о результатах работы временной экспертной комиссии при Совете по делам религий при Совете Министров Республики Беларусь от 15 февраля 1994 г. Минск, 1994. [Рукопись]. 7 с.
19. *Зеленкевич И. Б.* Письмо в Министерство культуры и печати от 02 августа 1995 г. № 3–1111. Минск. 2 с.
20. Информационная записка заместителю премьер-министра Гончару В. И. Минск: «ОЗОН» & «Ратаванне», 1994. 5 с.
21. Информационное письмо Благотворительного фонда защиты жизни у ее истоков и генетического кода народа от 25 апреля 1996 г. Минск: БФЗЖИГКН, 1996. 2 с.
22. Исполнилось 10 лет. Хронограф // Церковное Слово. 2007. № 18. С. 2.
23. *Карпушевская Л. А.* Предложения в разрабатываемый комплекс мер, направленный на сохранение физического и психического здоровья нации от 25 октября 1995 г. Минск, 1995. [Рукопись]. 7 с.
24. *Константинов В.* Духовная «набрыдзь» // Центральная газета. 1995. 12 мая. № 19. С. 3.
25. *Котов И.* Маски, мы вас знаем! // Беларуская думка. 1999. № 8. С. 117–120.
26. *Кох К.* Душепечение и оккультизм. Червень: ЕХБ, 1992. 196 с.
27. *Макдауэлл Д., Стюарт Д.* Мир оккультного. М.: Новая жизнь, 1994. 74 с.
28. *Макдауэлл Д., Стюарт Д.* Обманщики. Во что верят приверженцы культов. Как они заманивают последователей. М.: Протестант, 1993. 224 с.
29. *Мартиневич В. А.* Сектанство: возникновение и миграция. Т. 1: Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. М.: Издательский дом «Познание», 2018. 552 с.
30. *Мартиневич В. А.* Сектоведение в Беларуси в 1990–1997 гг. // Colloquium Neptaplomeres. 2015. Т. 2. С. 55–63.
31. *Мартиневич В. А.* Средства коммуникации новых религиозных движений в Республике Беларусь // Журнал БГУ. Социология. 2021. № 3. С. 75–83.
32. *Мартиневич В. А.* История и методология деятельности содружества Диалог-центров // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3. С. 25–47.

33. *Маршалл Д.* Новый век против Евангелия, или величайший вызов христианству. Заокский: Источник жизни, 1995. 160 с.
34. *Мельников А., Харькив В., Генрих Э.* Религия антихриста. М.: Протестант, 1991. 64 с.
35. Мониторинг нарушений права на свободу вероисповедания и деятельности религиозных организаций в Беларуси в 2007–2008 гг. / Сост. М. Савушкина. Минск: Гражданская инициатива «За свободное вероисповедание», 2010.
36. На заседании Святого Синода Белорусского Экзархата // Минские епархиальные ведомости. 2001. № 4. С. 5–7.
37. Обращение в Конституционный Суд РБ // За свободное вероисповедание. 2004. № 2. С. 6–7.
38. Обращение к Председателю Верховного Совета Республики Беларусь, Шушкевичу С. С. от 11 мая 1993 г. Минск, 1993. [Рукопись]. 7 с.
39. Обращение к Президенту Республики Беларусь // За свободное вероисповедание. 2004. № 2. С. 6.
40. Обращение Комитета по спасению молодежи от псевдорелигий в Комитет по религии при совете министров Республики Беларусь от 24 февраля 1993 г. Минск, 1993. [Рукопись]. 4 с.
41. Обращение РОПО «ОЗОН» к Министру МВД РБ от 28 декабря 1995 г. Минск: РОПО «ОЗОН», 1995. 1 с.
42. *Ореховский В. М.* Ответ на информационную записку «ОЗОН» и «Ратаванне» от 29 декабря 1994 г. Минск: Министерство здравоохранения РБ, 1994. 2 с.
43. Ответ Прокуратуры Республики Беларусь на обращение граждан Ушаковой Г. В., Рузовой Г. Г. от 5 декабря 1994 г. № 7/666–94. Минск: Генеральная прокуратура, 1994. 1 с.
44. Открытое обращение к Президенту Республики Беларусь А. Г. Лукашенко. Минск: «Ратаванне», 1995. 3 с.
45. *Павлюкевич С. С.* Письмо в Министерство культуры и печати от 18 июля 1995 г. № 203–14/2920. Минск. 1 с.
46. Петиция о нарушении религиозной свободы была передана в Европарламент // Мониторинг нарушений прав христиан в Беларуси за 2008 г. Минск: Б. и., 2009. С. 24–25.
47. Письмо Кучинского В. секретаря комиссии по делам семьи и молодежи Верховного Совета РБ от 08 ноября 1993 г. № 19–510/8451. Минск: ВС РБ, 1993. 2 с.
48. *Позняков В. В.* Некоторые данные социологического опроса в средней школе «О деятельности сект». Минск: Славянский фонд «Святая София», 1997. 5 с.
49. Предостережение // Вечерний Гомель. 1993. 31 июля. № 32. С. 4.
50. Проект «Дорожной карты» для продвижения Беларуси в рамках инициативы Восточное партнерство «Право на свободу религии и убеждений» // За свободное вероисповедание. 2011. № 4. С. 4–5.
51. Республиканская научно-практическая конференция «Беларусь: религиозное сектанство и молодежь». Минск: Государственный комитет по делам молодежи РБ, 1996. 60 с.
52. Республиканское общественное объединение «ОЗОН» // Наш край. 1996. 25 апр. № 49. С. 4.
53. *Рузова Г. Г.* Предложения по решению вопросов, связанных с деятельностью деструктивных культов на территории Республики Беларусь. Минск: РОПО «ОЗОН», 1995. 2 с.

54. *Рузова Г. Г.* Список рекомендуемых членов временной экспертной комиссии при Президенте Республики Беларусь. Минск: РОПО «ОЗОН», 1995. 1 с.
55. *Рузова Г.* Секты. Ловцы душ // Республика. 2000. 27 янв. № 19–20. С. 9.
56. *Садоўскі Д.* Кампанія барацьбы с акультызмам // Крыніца. 2009. № 1. С. 8.
57. Створаны праваабарончы цэнтр «Свабода сумлення» // За свабоднае веравызнанне. 2008. № 19. С. 2.
58. Стенограмма семинара по теме «Тоталитарные секты и проблемы защиты интересов и прав семьи, детей и молодежи России». Здание Совета Федерации. Зал № 2. 7 декабря 1995 г. С. 87–96.
59. *Татур В.* Прэзентацыя «Белай кнігі» // За свабоднае веравызнанне. 2004. № 2. С. 1.
60. Телеграмма группы «Благовест» Митрополиту Филарету в Минское епархиальное управление от 16 декабря 1991 г. 1 с.
61. *Томилова Р.* «Запретите сходить с ума...» // Заря. 1993. 07 сент. № 98. С. 2.
62. *Трыгубовіч В.* Крокі да дыялогу // За свабоднае веравызнанне. 2007–2008. № 17. С. 1–3.
63. Устав Международного общественного объединения «Скептик». Минск: МОО «Скептик», 2004. 8 с.
64. Устав МОО «Центр изучения современной религиозности». Минск: МОО «ЦИСР», 2009. 13 с.
65. *Филимонова Д.* Осторожно: «эффективный тренинг»! Как не попасться на провокацию разрушителей личности // Беларускі час. 2017. 11 сент.
66. Хрысьціянскі праваабарончы дом // За свабоднае веравызнанне. 2008. № 19. С. 4.
67. Ці жывуць у Оршы зомбі? Интервью с Ушаковой Г. В. // Аршанская газета. 1996. 16 янв. № 6. С. 4.
68. *Шуба М.* Обращение к митрополиту Филарету от 22 апреля 1994 г. Солигорск: Белорусский независимый профсоюз гонимых, химиков, нефтепроизводителей, энергетиков, транспортников, строителей и др. работников, 1994. 4 с.
69. *Aagaard J.* Letter to the Thomas Gandow // Dialog Center International. 1990. 10 June. 1 p.
70. *Haack F.-W.* Was mir zu denken gibt. Weihnachtsrundbriefe 1979–1990 an die Münchner Elterninitiative. München: Evangelischer Pressenverband für Bayern, 1992.

Священник Роман (Руслан) Савчук

«Идеологизация» православия в позднесоветском атеистическом дискурсе Украинской ССР (вторая половина 1980-х гг.)

УДК 94(477)+271.2-9:141.45
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_89
EDN BYRRNP



Аннотация: Общественный дискурс, в рамках которого на постсоветском пространстве выстраиваются взаимоотношения социума и Православной Церкви, генетически связан с позднесоветским атеизмом. В специальных исследованиях анализу подвергались в основном внешние формы бытия атеистической идеологии в СССР. В настоящей работе на материалах центрального ежегодника по научному атеизму в Украинской ССР прослеживаются внутренние мотивы атеистической интеллигенции, которые определяли постепенный переход к идейному освоению православия на принципах атеистического мировоззрения. Смысл данного процесса заключался в максимальном освобождении православия от его богословского содержания. В историческом контексте это осуществлялось благодаря рассмотрению православия исключительно как придатка идеологии господствующих классов. Относительно внешних форм реализации религиозности, в православии выделялись те пласты, которые были непосредственно связаны с укладом обыденной жизни, народной стихией. Проводилась мысль о том, что богословие не играет значимой роли в реализации религиозности для основной массы православных. Неприятие богословия, стремление маргинализировать его в рамках позднесоветского атеистического дискурса о православии были направлены на то, чтобы сделать выхолащенные формы православия комплементарными по отношению к гуманистической положительной программе позднесоветского атеизма.

Ключевые слова: атеизм, идеология, православие, Украинская ССР, перестройка, «Вопросы атеизма», интеллигенция, секуляризация, обряды, богословие.

Об авторе: **Священник Роман (Руслан) Александрович Савчук**

Кандидат богословия, Ph.D., научный рецензент Издательского совета Русской Православной Церкви.

E-mail: russ_sav@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9917-2413>

Для цитирования: Савчук Р., свящ. «Идеологизация» православия в позднесоветском атеистическом дискурсе Украинской ССР (вторая половина 1980-х гг.) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 89–101.

Статья поступила в редакцию 20.04.2023; одобрена после рецензирования 04.05.2023; принята к публикации 07.08.2023.

Priest Roman (Ruslan) Savchuk

“Ideologization” of Orthodoxy in the Late Soviet Atheistic Discourse of the Ukrainian SSR (Second Half of the 1980s)



UDC 94(477)+271.2-9:141.45
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_89
EDN BYRRNP

Abstract: The public discourse that shapes the relationship between society and the Orthodox Church in the post-Soviet space is genetically linked to late Soviet atheism. Previous research has mainly focused on the external forms of atheistic ideology in the USSR. This work traces the internal motives of the atheistic intelligentsia in the Ukrainian SSR using materials from the central annual journal on scientific atheism. It examines how these motives gradually led to the ideological appropriation of Orthodoxy within the framework of an atheistic worldview. The essence of this process was the maximal liberation of Orthodoxy from its theological content. In historical context, this was achieved by considering Orthodoxy solely as an appendage to the ideology of the ruling classes. Regarding the external forms of religiosity, certain aspects of Orthodoxy that were directly related to everyday life and popular traditions were emphasized. The idea was that theology did not play a significant role in the religious life of the majority of Orthodox believers. The rejection of theology and the attempt to marginalize it within the late Soviet atheistic discourse on Orthodoxy aimed to make the diluted forms of Orthodoxy complementary to the humanistic positive program of late Soviet atheism.

Keywords: atheism, ideology, Orthodoxy, Ukrainian SSR, perestroika, “Questions of Atheism,” intelligentsia, secularization, rituals, theology.

About the Author: **Priest Roman (Ruslan) Alexandrovich Savchuk**

Candidate of Theology, Ph.D., Scientific Reviewer of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church.

E-mail: russ_sav@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9917-2413>

For citation: Savchuk R., priest. “Ideologization” of Orthodoxy in the Late Soviet Atheistic Discourse of the Ukrainian SSR (Second Half of the 1980s). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 89–101.

The article was submitted 20.04.2023; approved after reviewing 04.05.2023; accepted for publication 07.08.2023.

Введение

Советский научный атеизм не был застывшим феноменом. Он развивался и претерпевал разного рода метаморфозы на протяжении всей истории советской государственности. Со временем научный атеизм вышел за рамки узкоспециализированной парадигмы и стал полноценным культурным феноменом, определявшим этос позднесоветской научной интеллигенции. Именно в рамках позднесоветской атеистической рефлексии закладывались основы для формирования основных векторов взаимоотношений постсоветского общества с Церковью.

Современные исследователи отмечают постепенный переход советского партийного руководства во второй половине 1980-х гг. к «кооперационной модели отношения советского государства к религиозным объединениям», «включению религии в социализм»¹. В то же время приходится констатировать, что невзирая на разновекторную проработку вопроса о внешних условиях и недискурсивных практиках отношения позднесоветского атеизма к православию в отечественной и зарубежной литературе², внутренние мировоззренческие процессы, определяющие постсоветские трансформации в отношении атеистов к Православной Церкви, во многом остаются неисследованными. В настоящей работе на материалах центрального в Украинской ССР ежегодника по научному атеизму, отображавшему основные тенденции развития данной области советской идеологии³, прослеживаются внутренние мотивы атеистической интеллигенции, которые определяли постепенный переход к идейному освоению православия на принципах атеистического мировоззрения.

Результаты

В связи с общественно-политическими трансформациями и нарастающим внутренним кризисом во второй половине 1980-х гг. все более очевидным стал переход от отрицательной к «положительной» программе советского атеизма. Последняя предполагала не столько прямую борьбу с религией, сколько формирование целостного атеистического мировоззрения. Одним из важнейших инструментов в этом процессе считались светские традиции и обряды. Особо оговаривалось, что борьба с религиозными пережитками носит человеколюбивый и осмысленный характер, усиливая значение советских обрядов, «имеющих гуманистический характер», поскольку они «созвучны мировоззрению

¹ Курилов В. А. Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX века). СПб., 2022. С. 317.

² См.: «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в.: коллективная монография. 2-е изд. М., 2015; Панич О. Науковий атеїзм як культурна система // Українське релігієзнавство. 2015. № 76. С. 21–35; Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162; Смолкин В. Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М., 2021.

³ Басаури Зюзина А. М., Киселев О. С. Сборник «Вопросы атеизма» как источник по истории советского религиоведения // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 211.

социалистического общества»⁴. Утверждалось, что «атеистическая направленность советских обрядов лишает смысла проведение разного рода антирелигиозных празднеств». Акцент делался на то, чтобы система новых обрядовых форм «исподволь, без малейшего оскорбления чувств верующих» вытесняла из жизни советских людей церковные традиции и праздники⁵. Отказываясь от «открыто антирелигиозной направленности», адепты новых советских обрядов утверждали, что делают это целенаправленно, чтобы верующие не видели препятствий для участия в них⁶.

Естественно, критика религиозных обрядов как «антигуманных», сковывающих всестороннее развитие личности не сходилась с повестки атеистического дискурса⁷. Однако внимательное прочтение подобных пассажей убеждает, что степень авторского поиска в них была крайне небольшой. Они представляли собой в основном трафаретные «программные» тексты. И если рассматривать их в контексте критики обрядовой политики советских властей в 1920-е гг., а также попыток убедить аудиторию в успехах новых подходов в утверждении социалистических обрядов⁸, то подобная огульная критика выражала скорее недоумение и недовольство сложившейся ситуацией, когда религиозные обряды продолжали функционировать в советском обществе после десятилетий борьбы с религией.

Примечательно, что «специфические религиозные обычаи» далеко не всегда становились непосредственным предметом критики. Они нередко вписывались в более общую группу «пережитков прошлого», праздников и обрядов, «связанных с самодержавным строем», с которыми ведется решительная борьба «главным образом посредством воспитательных мер»⁹. Критика исторической роли Русской Православной Церкви преимущественно сводилась к критике ее решительной поддержки «реакционных политических сил царской России»¹⁰, позиции духовенства в разного рода общественно-политических и социальных событиях, не затрагивая содержательной части вероучения¹¹. В качестве объекта идеологической контрпропаганды религия в представлении позднесоветских атеистов несла угрозу не столько сама по себе, сколько как возможный канал «для протаскивания... антисоветских, националистических, сионистских взглядов, различных реакционных

⁴ Танчер В. К. Советская обрядность: становление и развитие // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 5, 7.

⁵ Зоц В. А. Атеистический потенциал новой социалистической обрядности // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 16.

⁶ Романова Н. С. Значение социалистической обрядности для преодоления религиозного мировоззрения // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 61.

⁷ См.: Фурсин И. И. Социалистическая и религиозная обрядность — противоположные типы практически-духовного освоения мира // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 40–47.

⁸ Пархоменко Н. Т. Влияние советской обрядности на преодоление религиозности в сфере семейно-бытовых отношений // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 49, 53.

⁹ Танчер В. К. Советская обрядность: становление и развитие. С. 5, 7.

¹⁰ Пехота Г. И. Критика православно-богословских представлений о женщине в прошлом и настоящем // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 79.

¹¹ См.: Огневая Е. В. Союз церкви и самодержавия в борьбе против свободомыслия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 24–31.

предрассудков»¹². Достаточно рельефно подобную линию атеистической критики иллюстрирует утверждение о чисто политических мотивах анафематствования Льва Толстого вместе с фактическим нивелированием значения его собственно религиозных идей: «Духовенство предавало анафеме неугодных правительству лиц: в угоду самодержавию оно отлучило от церкви Л. Н. Толстого в 1901 г., т.е. именно тогда, когда он писал произведения, затрагивающие политические проблемы, а не в 80-е годы, когда он толковал Евангелия по-своему и написал свои работы “Догматическое богословие” и “В чем моя вера”»¹³. Согласно признанию самих атеистов, «атеистическая контрпропаганда подвергает критике в первую очередь те империалистические круги, которые используют религиозный фактор для политико-идеологического прикрытия “крестового похода” против марксизма-ленинизма, социализма и как средство для разобщения и дезориентации демократических, прогрессивных сил в национальных рамках и в глобальном, международном масштабе»¹⁴. В приведенной цитате характерно не только отсутствие собственно религиозного измерения, но и глобальный масштаб, еще более отдаляющий от атеистической критики религию как личный выбор человека, сферу его духовной жизни.

Привязка критики Церкви к отрицательным явлениям общественной жизни, которые были порождены самодержавным строем, словно заглушала критику вероучительной и духовно-нравственной платформы, делала ее второстепенной. Церковная общественность обвинялась главным образом в том, что она «активно насаждала идеи монархизма и шовинизма, вела непримиримую борьбу с материалистическими и социалистическими идеями, с атеизмом»¹⁵. Борьбе Церкви с последним уделялось мизерное внимание. Даже «искажение» Церковью мировоззрения людей — проблема, казалось бы, в значительной мере связанная со спецификой вероучения и личностной сферой — в рамках исторического дискурса обосновывалась исключительно интересами «эксплуататорского класса» без серьезного разбора сути¹⁶. Таким образом происходило стирание собственно религиозных граней церковной действительности и истории, которые рассматривались в рамках «диалектико-материалистического анализа явлений общественной жизни»¹⁷, отбрасывая как маргинальные и не имеющие серьезного значения религиозно-мировоззренческие факторы. Отрицательные характеристики церковного мировоззрения тесно связывались с историческим контекстом, проблемами общественной жизни конкретной эпохи¹⁸, что, безусловно, смягчало критику самого вероучения. К концу 1980-х гг. критический

¹² Суярко В. А. Наступательная активность научного атеизма // Вопросы атеизма. 1987. Вып. 23. С. 68.

¹³ Огневая Е. В. Союз церкви и самодержавия в борьбе против свободомыслия. С. 29.

¹⁴ Суярко В. А. Наступательная активность научного атеизма. С. 72.

¹⁵ Новохацкая Л. П. Методологическое значение ленинской оценки роли православного клерикализма в самодержавной России // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 22.

¹⁶ Глушак А. С. Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 12.

¹⁷ Беленко Т. И. Несостоятельность православно-богословской оценки введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 6.

¹⁸ Пехота Г. И. Критика православно-богословских представлений о женщине в прошлом и настоящем. С. 80.

аспект атеистической контрпропаганды практически полностью сосредоточился не столько на критике собственно религии или церковного мировоззрения как такового, сколько на критике «клерикализма». Отмечалось, что «содержательно критика не обращена против религиозных организаций, функционирующих в нашей стране и пребывающих на позициях социального служения, т.е. принятия и одобрения основ политики партии и социалистического государства»¹⁹.

Безликой зачастую была и критика собственно православия: «...роль христианства на Руси столь же негативна, сколько вообще реакционна роль религии в жизни общества»²⁰. Подобный подход — критика по заданным идеологическим матрицам — имел весьма интересные последствия для всего атеистического дискурса. Последний становился критическим относительно религии «вообще» и в рамках заданных канонов марксизма-ленинизма. Если же проанализировать такие критические материалы с точки зрения их структур и вербальных форм, то окажется, что в них не так и много конкретно-специфической критики православия, тем более — его вероучительного содержания. Конечно, были отдельные исследования, посвященные русскому православию, однако и в них более существенной была связь с общей платформой критики религии в рамках марксизма-ленинизма, нежели обличение конкретных «грехов» вероучения. Можно сказать, что трафаретно-идеологическая критика исторического пути Церкви в определенной степени защищала само русское православие от сколько-нибудь серьезного предметного разбора. В рамках такого подхода собственно православие, критикуемое лишь в общих чертах идеологического канона, становилось менее «токсичным» для советских атеистов, чем религия «вообще», до основания раскритикованная и скомпрометированная в их глазах этим же канонам.

Анализируя данные о совмещении советских и религиозных обрядов, исследователи приходили к достаточно обоснованному выводу, что «прямого вытеснения религиозной обрядности советскими обрядами не происходит»²¹. Подобные выводы закладывали основания для убежденности, что вытеснение всех форм проявления религиозности — далеко не столь однозначная задача, как это могло казаться в революционном пылу. Очевидно, речь шла о формировании взгляда на религиозные традиции и формы как временно допустимые в определенных сферах жизни людей, связанных с бытом и реализацией сугубо личных запросов: «В условиях социализма происходит вытеснение религиозности на уровень группового и индивидуального сознания»²².

В данном контексте можно рассматривать и популярный тезис о том, что «большой живучестью отличаются обряды, связанные с бытом людей,

¹⁹ Терещенко Ю. И. Диалектика критического и позитивного в атеистической контрпропаганде // Вопросы атеизма. 1989. Вып. 25. С. 45, 48.

²⁰ Глушак А. С. Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси. С. 10.

²¹ Романова Н. С. Значение социалистической обрядности для преодоления религиозного мировоззрения // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 64.

²² Ткаченко Н. В. Модернистское истолкование отношения «человек — бог» в современном православии // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 76.

практической жизнедеятельностью, меньшей — обряды, связанные с мистико-догматической стороной религии»²³. Сведение «живой» религиозности к бытовым формам имело определенные основания в социологических срезях советских ученых. Однако в данном случае, безусловно, в большей мере речь шла об идеологическом сужении горизонта исследований. Тем не менее подобная модель, очевидно, была достаточно удобной как для объяснения «живучести» религии в условиях социализма, так и для нахождения ей места в общественной жизни. Работать со сложной богословской системой было не просто. Однако если богословие как таковое не востребовано массами, как уверяли позднесоветские атеисты, то и проблема контроля сводилась к сосредоточению на тех элементах религиозного мировоззрения, которые способны непосредственно влиять на эмоциональную сферу. Таким образом собственно религиозное содержание веры в атеистическом дискурсе вытеснялось в сугубо личные сферы. Этот процесс именовался «мистификацией православия»²⁴.

Достаточно иллюстративно следующее утверждение. В одной из атеистических публикаций подчеркивалось, что абсолютное большинство (75,9%) индифферентных к религии молодых людей, которые все же участвуют в религиозных обрядах, объясняют это «обрядами, привычками, сложившимися в среде их ближайшего окружения», т.е. их мотивы «носят чисто внешний характер и не являются их внутренней потребностью»²⁵. Хотя речь идет о мотивах лишь малой части участников религиозных обрядов, именно данный срез делался главным в характеристике современного для авторов-атеистов состояния религиозной жизни в стране и сущности религиозного мировоззрения в целом. Сущность религиозности сводилась к малоосознанным, чисто внешним традициям и привычкам. Определенное внимание уделялось также и чувственной сфере, манипулированию ей в религиозных культах. Смысловое же содержание веры выводилось за скобки как маловажное и малопонятное для масс. Опираясь на подобные социологические срезы, позднесоветские атеисты были убеждены, что «сознание многих современных православных христиан двойственно, религиозные идеи и представления в нем перемежаются с нерелигиозными, причем первые, как правило, занимают подчиненное положение»²⁶. Такая картина религиозного мировоззрения основной массы верующих еще больше уверяла атеистов во второстепенности собственно богословского содержания православия для работы с массами верующих.

В атеистической критике религии особое внимание уделялось тому факту, что христианство смогло преодолеть «элитарность» философии и стать «тотальным» мировоззрением, охватывающим как элиты, так и массы простого народа. Для этого, согласно Ф. Энгельсу, христианство целенаправленно

²³ Радченко В. А. Общественное мнение и становление новых традиций // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 67.

²⁴ Заглада А. А. Методологические аспекты критики современного православия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 52.

²⁵ Дубовенко Н. Ф. Социалистическая обрядность — важное средство формирования научного мировоззрения молодежи // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 92.

²⁶ Филоненко Н. В. Несостоятельность богословской идеи «непреодоляемого» значения православия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 129.

прибегло к «вульгаризации» философии²⁷. Данное положение, очевидно, играло важную роль в убежденности атеистов, что для управления массами богословие совершенно не нужно, а более востребованы внешние формы, традиции и общечеловеческие идеи: «Выдвижение на первый план морального учения в православии повсеместно сопровождается падением авторитета догматики. Церковь вынуждена во многом отступать от своих позиций, чтобы сохранить влияние на массы»²⁸.

Несколько иной был подход к интеллигенции, которая все же проявляла определенный интерес к богословию. Более того, именно в позднесоветский период усилились попытки православных богословов обратиться к различным типам философии для рационального обоснования вероучения. В данном контексте, как утверждали атеисты, «все явственнее стала обозначаться проблематичность существования христианской теологии, сильнее обнажаться — ее противоречия»²⁹. Сам факт поисков новых рациональных форм для объяснения вероучения трактовался как свидетельство его несостоятельности, отсталости. Таким образом, в случае с интеллигенцией собственно богословское содержание религиозных форм в представлении позднесоветских атеистов также оказывалось скомпрометированным. В этом их убеждало «более или менее отчетливое ощущение обреченности религиозного мировоззрения»³⁰, которое атеисты видели в текстах современных православных богословов.

Проводилась своего рода маргинализация богословия, — оно вытеснялось в атеистической дискурсе на периферию интереса. Маргинализация богословия и стремление нивелировать его значение в общественном измерении бытия религии имело непосредственное выражение в осмыслении проблемы участия Русской Православной Церкви в решении сложных общественных проблем. Здесь атеисты были последовательны. Ярким примером может быть отношение к миротворческой деятельности духовенства и оценка богословского контекста понимания причин и значения войн. Атеисты подвергали жесткой критике представление о войне «как наказании божьем за грехи» и восприятие ее как «роковой неизбежности», «неизбежного крестоношения»³¹. Оставляя за рамками исследования корректность такой однозначной интерпретации церковного видения проблемы, весьма примечательно направление атеистической критики. Пожалуй, самой большой проблемой для атеистов в такой интерпретации было смещение акцента с идеи справедливости и героизации на христианские добродетели терпения и доверия Промыслу. Ведь если причины войн в том числе вызваны

²⁷ Калинин Ю. А. Критика философского обоснования мировоззренческих основ православия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 59–60.

²⁸ Саух П. Ю. Православная мораль: методологические принципы ее критики // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 85.

²⁹ Калинин Ю. А. Критика философского обоснования мировоззренческих основ православия. С. 63.

³⁰ Там же. С. 64.

³¹ Лубский В. И. Модернизация православных концепций войны и мира // Вопросы атеизма. 1987. Вып. 23. С. 94.

внутренними сложностями человека, т. е. грехом, то тем самым приглушается острота глобальной справедливой борьбы. Если среди причин войны признать грех, то с героизацией ее также могут возникнуть сложности. Очевидно, что именно в связи с данными мотивами, которые могли повредить идеологизации темы справедливой войны и ее дальнейшей героизации, была связана чрезвычайно острая критика православного видения проблем войны и мира в позднесоветском атеистическом дискурсе. Предлагалось четко различать «полезную миротворческую церковную деятельность от ее теоретического религиозного обоснования»³². Таким образом, оценка богословского видения проблем войны и мира в атеистическом дискурсе была достаточно однозначной. Принималась и даже приветствовалась «положительная» деятельность Церкви в рамках заданного идейно-политического курса. Однако любые попытки донесения собственно христианского понимания целей и мотивов такой деятельности не принимались и отвергались.

В то же время общекультурные и исторические аспекты существования религии продолжали оставаться в фокусе внимания позднесоветских идеологов. Однако здесь не должно было быть места собственно религиозным акцентам или они должны были подчиняться идеологическим задачам. Примечательно в данном контексте, что атеисты нередко акцентировали внимание на попытках Русской Православной Церкви «приспособить» свою идеологию к советской действительности, что, по их мнению, было связано с «наполнением православия нерелигиозным содержанием, элементами общечеловеческой культуры, все большим очищением от архаичного, отжившего»³³. Как видим, «модернизация» православия в глазах позднесоветских атеистов напрямую связывалась с наполнением его «нерелигиозным содержанием».

В связи с обозначенной линией лишения религиозных форм их специфически теологического, несводимого к общественному измерению содержания интересной представляется еще одна смысловая линия атеистического дискурса, посвященного православным обрядам. «В чисто природные и социальные явления богословы вкладывали божественный смысл, истолковывали их как богом данные, а истинно жизненная народная основа и внутреннее содержание праздников, обычаев, обрядов отбрасывались»³⁴, — писал один из авторов. Если первая часть утверждения представляет собой достаточно привычное клише, то вторая, подразумевающая наличие «истинно жизненной народной основы» у религиозных обрядов, открывала для атеистов новые горизонты работы с религиозными формами. В общем контексте перехода к «гуманистическому» атеизму подобные высказывания раскрывают определенный настрой на положительную работу с религиозными традициями, выделение в них той самой «истинно жизненной народной основы», которая «пренебрегалась» богословием. Методология работы с религиозными явлениями заключалась в очищении последних от собственно религиозного содержания. Опираясь на ленинские принципы в их гуманистическом прочтении,

³² Там же. С. 98.

³³ Заглада А. А. Методологические аспекты критики современного православия. С. 52.

³⁴ Зоц В. А. Атеистический потенциал новой социалистической обрядности. С. 10.

атеистические авторы после десятилетий строительства «нового мира» словно вспомнили о том, что «новая культура при социализме не создается на пустом месте, а формируется на исторически обусловленной основе материальных и духовных ценностей, по традиции передающихся предыдущими поколениями»³⁵. Примечательно, что подобный подход высказывался в рамках темы «преодоления религиозных пережитков».

В другой публикации указывалось, что интернационализм и атеизм советской обрядности является «выражением критического осмысления и творческой переработки всего лучшего, прогрессивного из национальной культуры прошлого того или иного народа»³⁶. Здесь примечательна сама риторика. Говоря о семейно-бытовых церковных обрядах, последние не отбрасывались сразу и окончательно, но присутствующая в них «естественная праздничная радость» противопоставлялась религиозным идеям — страху перед Богом, грехом, наказанием Божиим. Именно последние, по мнению позднесоветских атеистов, омрачали «естественную радость» и порождали множество предрассудков, поверий³⁷. Даже беспощадно критикуя «иллюзорность» и оторванность от реальности церковных обрядов, авторы-атеисты второй половины 1980-х гг. все же не сжигали окончательно мосты, а наоборот, понемногу их выстраивали: «Сколь ни иллюзорны эти представления, их содержание связано с историческими условиями жизнедеятельности людей. Подобные представления улавливали некоторые черты стихийно складывающегося самосознания масс, соответствующие условиям их жизненной обстановки»³⁸. Наконец, прямо указывалось, что «структурный анализ религиозных обрядов прошлого показывает, что они включили в себя элементы, свободные от мистики». Соответственно, «поскольку в социалистическом обществе обрядотворчество носит сознательный, целенаправленный характер, то задача усиления его атеистического потенциала состоит в том, чтобы в каждом конкретном случае, когда речь идет об использовании обрядового наследия, произвести тщательный отбор пригодных для наших условий и отвечающих нашим потребностям элементов их с целью включения в новые обряды»³⁹.

Анализируя религиозное искусство, атеистические авторы стремились восстановить «подлинную историю создания и роль того или иного произведения церковного искусства». Подлинность в данном случае заключалась в освобождении от богословских «мифов» и «вымыслов», «туманного одеяния мистики»⁴⁰. При этом речь шла не о противопоставлении религиозной и коммунистической идеологий. В позднесоветский период не столько

³⁵ Калинин Ю. А., Карасевич А. А. Преодоление религиозных пережитков — важный фактор становления советской обрядности // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 55.

³⁶ Шуба А. В., Солонько Н. В. Единство интернациональной и атеистической функций социалистических традиций, праздников и обрядов // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 40.

³⁷ Зоц В. А. Атеистический потенциал новой социалистической обрядности. С. 11.

³⁸ Калинин Ю. А., Карасевич А. А. Преодоление религиозных пережитков — важный фактор становления советской обрядности. С. 57.

³⁹ Зоц В. А. Атеистический потенциал новой социалистической обрядности. С. 17.

⁴⁰ Янченко Л. В. О научном подходе к оценке церковного искусства // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 94–95.

религия противопоставлялась атеизму, сколько именно «религиозный туман», как часть мировоззрения верующих, противопоставлялся «научности» атеистического подхода. Таким образом религиозное содержание ассоциировалось с иллюзорной субъективностью, которая противостоит истине и реализму. Здесь удавалось на смысловом уровне парадоксально избегать прямого антагонизма между атеизмом и православием. Происходила своеобразная этизация проблемы, уводящая от реальности идеологического противостояния двух мировоззренческих позиций — веры и атеизма.

В рамках «гуманизации» атеистической пропаганды как сложное явление рассматривалась религиозная мораль. Предлагалось выделять в ней «две тесно связанные, но не тождественные друг другу части». Та часть, которая была связана с религиозными идеалами, нормами и оценками, признавалась фактически бесполезной, «вне религии смысла не имеющей». Другая же часть состояла из «присвоенных» религией и никак с ней не связанных принципов, наставлений и поучений⁴¹.

В то же время, особое неприятие вызывали попытки православных проповедников и богословов сделать веру самодостаточной системой, «представить свою интерпретацию духовного мира как наиболее совершенную»⁴². Подобная позиция требовала диалога атеизма и православия как «равных» идеологий, предлагающих разные взгляды на мир, чего атеисты допустить не могли. Поэтому, обозначая право на свободу религиозных убеждений, атеисты все же выступали категорически против того, чтобы рассматривать веру в Бога «наравне с общераспространенными представлениями о вере как об определенном убеждении», чтобы «уровнять в значимости религиозную веру и веру как феномен сознания»⁴³.

Заключение

Ко второй половине 1980-х гг. назрели существенные трансформации в советском атеистическом дискурсе. Непосредственная борьба с религией отеснялась задачей формирования целостного атеистического мировоззрения. Это дискурсивное поле определяло изменения и в отношении позднесоветского атеизма к православию. На примере анализа публикаций в ведущем ежегоднике по научному атеизму в Украинской ССР показано, что в рассматриваемый период развивались сложные процессы, сущность которых может быть охарактеризована как «идеологизация православия». Смысл данного вектора осмысления православия в рамках позднесоветского атеизма заключался в максимальном освобождении православия от его богословского содержания. В историческом контексте это осуществлялось благодаря рассмотрению православия исключительно как придатка идеологии господствующих классов. Таким образом, критике подвергались не столько вероучительные или идейные доктрины православия, сколько те или иные конкретные деяния

⁴¹ Саух П. Ю. Православная мораль: методологические принципы ее критики. С. 89.

⁴² Билецкая Л. В. Критика православной концепции соотношения веры и убеждения в религиозном мировоззрении // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 115.

⁴³ Там же. С. 117.

духовенства и церковного общества. Вероучительная сторона оказывалась на обочине исследовательского фокуса.

Относительно внешних форм реализации религиозности, в православии выделились те пласты, которые были непосредственно связаны с укладом обыденной жизни, народной стихией. Наиболее существенно «идеологизация» православия позднесоветскими атеистами развивалась в рамках осмысления его роли и места в общественной жизни. Здесь, прежде всего, проводилась мысль о том, что богословие не играет значимой роли в реализации религиозности для основной массы православных. Утверждалось, что церковная интеллигенция в попытках рационально обосновать вероучительные доктрины с помощью современного философского инструментария постепенно приходит к разочарованию в указанных доктринах. Неприятие богословия, стремление маргинализировать его в рамках позднесоветского атеистического дискурса о православии были направлены на то, чтобы сделать выхолащенные формы православия комплементарными по отношению к гуманистической положительной программе позднесоветского атеизма. Атеисты поощряли «положительную» деятельность Церкви в обществе, однако стремились оградить социум от идейного влияния православия.

Источники и литература

1. *Басаури Зюзина А. М., Киселев О. С.* Сборник «Вопросы атеизма» как источник по истории советского религиоведения // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 202–212.
2. *Беленко Т. И.* Несостоятельность православно-богословской оценки введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 3–10.
3. *Билецкая Л. В.* Критика православной концепции соотношения веры и убеждения в религиозном мировоззрении // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 113–118.
4. *Глушак А. С.* Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 10–17.
5. *Дубовенко Н. Ф.* Социалистическая обрядность – важное средство формирования научного мировоззрения молодежи // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 92–71.
6. *Заглада А. А.* Методологические аспекты критики современного православия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 51–58.
7. *Зоц В. А.* Атеистический потенциал новой социалистической обрядности // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 10–20.
8. *Калинин Ю. А.* Критика философского обоснования мировоззренческих основ православия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 58–64.
9. *Калинин Ю. А., Карасевич А. А.* Преодоление религиозных пережитков – важный фактор становления советской обрядности // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 54–59.
10. *Курилов В. А.* Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX века) / Отв. ред. В. А. Егоров. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 344 с.

11. *Лубский В. И.* Модернизация православных концепций войны и мира // Вопросы атеизма. 1987. Вып. 23. С. 92–98.
12. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в.: коллективная монография / К. М. Антонов [и др.]; [науч. ред.: К. М. Антонов, С. А. Воронцов]. 2-е изд. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 263 с.
13. *Новохацкая Л. П.* Методологическое значение ленинской оценки роли православного клерикализма в самодержавной России // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 17–24.
14. *Огневая Е. В.* Союз церкви и самодержавия в борьбе против свободомыслия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 24–31.
15. *Панич О.* Науковий атеїзм як культурна система // Українське релігієзнавство. 2015. № 76. С. 21–35.
16. *Пархоменко Н. Т.* Влияние советской обрядности на преодоление религиозности в сфере семейно-бытовых отношений // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 47–54.
17. *Пехота Г. И.* Критика православно-богословских представлений о женщине в прошлом и настоящем // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 78–85.
18. *Радченко В. А.* Общественное мнение и становление новых традиций // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 65–71.
19. *Романова Н. С.* Значение социалистической обрядности для преодоления религиозного мировоззрения // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 59–65.
20. *Саух П. Ю.* Православная мораль: методологические принципы ее критики // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 85–92.
21. *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 552 с.
22. *Суярко В. А.* Наступательная активность научного атеизма // Вопросы атеизма. 1987. Вып. 23. С. 67–74.
23. *Танчер В. К.* Советская обрядность: становление и развитие // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 3–10.)
24. *Терещенко Ю. И.* Диалектика критического и позитивного в атеистической контрпропаганде // Вопросы атеизма. 1989. Вып. 25. С. 44–50.
25. *Ткаченко Н. В.* Модернистское истолкование отношения «человек — бог» в современном православии // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 71–77.
26. *Филоненко Н. В.* Несостоятельность богословской идеи «непреодоляющего» значения православия // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 128–132.
27. *Фурсин И. И.* Социалистическая и религиозная обрядность — противоположные типы практически-духовного освоения мира // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 40–47.
28. *Шуба А. В., Солонько Н. В.* Единство интернациональной и атеистической функций социалистических традиций, праздников и обрядов // Вопросы атеизма. 1985. Вып. 21. С. 34–40.
29. *Элбакян Е. С.* Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162.
30. *Янченко Л. В.* О научном подходе к оценке церковного искусства // Вопросы атеизма. 1986. Вып. 22. С. 92–95.

И. А. Юрченко

Две экзегезы заповедей блаженства (Мф 5:1–12) блаженного Августина как пример различных богословских акцентов автора

УДК 27-247.4-277.2:27-1
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_102
EDN DDATBG



Аннотация: В статье рассматриваются два толкования заповедей блаженства (Мф 5:1–12) блаженного Августина. Первая экзегеза была представлена в трактате «О Нагорной проповеди Господа» в 394 г., вторая — в Проповеди 53, датируемой 413–416 гг. Если в первом толковании блаженный Августин делает акцент на добродетели смирения, то в гомилии он посвящает большую часть дискурса теме благодати Бога. Таким образом, через сопоставление двух текстов возможно обратиться к проблеме прогрессии богословского языка экзегета, которая была обусловлена контекстуальными причинами. В ранний период своего служения блаженный Августин следовал экзегетической традиции, создавая нравственный трактат для обучения миссионеров Иппона. После 412 г. автор погружается в антипелагианские споры, вводя новые аргументы полемики с последователями учения о моральной автономии человека.

Ключевые слова: Проповедь 53, О Нагорной проповеди Господа, блаженства, блаженный Августин, святитель Амвросий, святитель Григорий Нисский, добродетели, мистическая лестница, Высшее благо, пелагиане.

Об авторе: **Иван Андреевич Юрченко**

Магистр теологии, магистр патристических наук, научный сотрудник Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: uia4@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8740-446X>

Для цитирования: Юрченко И. А. Две экзегезы заповедей блаженства (Мф 5:1–12) блаженного Августина как пример различных богословских акцентов автора // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 102–113.

Статья поступила в редакцию 04.07.2023; одобрена после рецензирования 18.07.2023; принята к публикации 07.08.2023.

Ivan A. Iurchenko

Two Exegeses of the Beatitudes (Matthew 5:1–12) by Blessed Augustine as an Example of the Author’s Different Theological Emphases

UDC 27-247.4-277.2:27-1
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_102
EDN DDATBG



Abstract: This article examines two interpretations of the Beatitudes (Matthew 5:1–12) by Blessed Augustine. The first exegesis was presented in the treatise “On the Lord’s Sermon on the Mount” in 394 AD, while the second was found in Sermon 53, dated between 413 and 416 AD. In the first interpretation, Blessed Augustine emphasizes the virtue of humility, while in the sermon, he devotes a significant portion of his discourse to the theme of God’s grace. By comparing these two texts, it is possible to address the issue of the progression of the theologian’s exegetical language, which was influenced by contextual factors. During the early period of his ministry, Blessed Augustine followed an exegetical tradition by creating a moral treatise to instruct missionaries in Hippo. After 412 AD, the author immersed himself in anti-Pelagian controversies, introducing new arguments in polemics against followers of the doctrine of human moral autonomy.

Keywords: Sermon 53, On the Lord’s Sermon on the Mount, Beatitudes, Blessed Augustine, St. Ambrose, St. Gregory of Nyssa, virtues, mystical ladder, Supreme Good, Pelagians.

About the Author: **Ivan Andreevich Iurchenko**

Master of Theology, Master of Patristic Studies, Researcher at the Saint Petersburg Theological Academy.
E-mail: uia4@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8740-446X>

For citation: Iurchenko I. A. Two Exegeses of the Beatitudes (Matthew 5:1–12) by Blessed Augustine as an Example of the Author’s Different Theological Emphases. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 102–113.

The article was submitted 04.07.2023; approved after reviewing 18.07.2023; accepted for publication 07.08.2023.

Введение

Богословские позиции блж. Августина развиваются со временем его пастырской деятельности¹, поэтому сравнение двух текстов североафриканского экзегета, в которых толкуется один и тот же евангельский отрывок, позволит наглядно рассмотреть смещение акцентов в интеллектуальных взглядах автора.

Время написания трактата «О Нагорной проповеди Господа» (*De Sermone Domini in Monte*) датируется 394 г., когда автор еще находился в сане священника. Для этого периода характерно влияние на его богословские взгляды текстов патристической традиции предшественников.

Блж. Августин был первым автором, который выделил сюжет Нагорной проповеди от остальной части Евангелия от Матфея. Автор определил нравственный вектор толкования в начале своего экзегетического труда: «Если бы кто-нибудь с благочестием и серьезностью размышлял над Нагорной проповедью, которую Господь наш Иисус Христос проповедовал, то я верю, что он обнаружил бы там то, что касается норм высокоморальной жизни (*mores optimos*)»².

Как утверждает С. Каруана, этическая направленность трактата могла обуславливаться контекстом морального упадка в католических общинах Северной Африки. Массовая христианизация региона в IV в. привела к появлению большого количества неподготовленных должным образом верующих или «христиан по имени»³. Таким образом, аудиторией читателей определяются миссионеры Иппона-Регия⁴.

Толкование блж. Августина на макаризмы евангелиста Матфея (Мф 5:1–12) в трактате «О Нагорной проповеди Господа» (далее: *s. dom. m*⁵) является примером интертекстуальной связи. Она проходит через несколько экзегетических трудов, посвященных толкованию заповедей блаженства в IV в. Священник Иппона воспринимает экзегезу свв. Григория Нисского (335–394) и Амвросия Медиоланского (ок. 340–397), адаптируя богословские позиции согласно историческому контексту Североафриканской общины кон. IV в. В этот период Церковь в Северной Африке имела особую пастырскую необходимость в систематических сочинениях, посвященных правилам христианской жизни.

Альтернативным примером экзегезы новозаветных заповедей у блж. Августина является Проповедь 53 (далее *s. 53*), датируемая между 413 и 416 гг.⁶ Гомилия имеет простой язык изложения и была произнесена как толкование на библейское чтение за Литургией. Главной темой риторы станет объяснение блаженств евангелиста Матфея через учение о благодати Бога.

¹ См., напр.: *Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, 1967. P. 147–8.*

² См.: *Augustinus Hipponensis, St. De Sermone Domini in Monte // CCSL 35 / Ed. A. Mutzenbecher. Turnolti, 1967. S. 1.*

³ *Caruana S. The Ethical Implication of Christian Life in Saint Augustine of Hippo's De Sermone Domini in Monte // Melita Theologica. 1998. No. 49 (2). P. 55.*

⁴ См.: *Ibid. P. 56–57.*

⁵ Сокращения произведений блж. Августина см.: *Augustinus-Lexikon. Vol. 1 / Eds. C. Mayer, K. H. Chelius, E. Feldmann. Basel, 1994. P. 26–40.*

⁶ *Neer J. van. When Augustine preaches on the Beatitudes: Format and Strategy // Estudio Agustiniano. 2018. No. 53. P. 122.*

Первая часть статьи будет посвящена проблематике интертекстуальности первых четырех глав «О Нагорной проповеди Господа», через которую будет продемонстрирован богословский акцент автора на добродетели смирения.

В заключительной части будет проведен богословский анализ s. 53, которая была полностью посвящена толкованию заповедей блаженства. Во время ее произнесения блж. Августин управлял общиной Иппона в качестве епископа, что обуславливало его обеспокоенность проблемой распространения пелагианской ереси. В связи с тем, что общее место доктрины последователей Пелагия определялось блж. Августином как надежда на собственные силы в деле спасения, то в s. 53 ритор будет смещать своей богословский акцент с этической добродетели смирения на учение о даре благодати Бога (зависимости человека от Его помощи).

Акцент на добродетели смирения в «О Нагорной проповеди Господа»

Перед тем, как начать рассматривать интертекстуальную связь в толковании заповедей блаженства, стоит отметить, что в трактате блж. Августина происходит завершающий этап соприкосновения мысли Запада и Востока относительно темы духовных добродетелей через тексты свв. Амвросия и Григория. Взаимодействие с текстами указанных экзегетов произошло благодаря определенным обстоятельствам интеллектуального становления блж. Августина.

Весь ранний период христианского становления блж. Августина (примерно с 385 г.) проходил под руководством свт. Амвросия. Он был катехуменом Миланской церкви и слушал серию проповедей своего учителя для подготовки к принятию Таинства Крещения. Позже проповеди миланского епископа были оформлены в экзегетический трактат «Изъяснение Евангелия от Луки» (*Expositio Evangelii Secundum Lucam*)⁷. Фигура свт. Амвросия является для блж. Августина примером совершенного христианского ритора, потому что в нем соединяются две интеллектуальные области — языческий мир греко-римского образования и христианская мудрость, которая выражается в библейском мировоззренческом фундаменте⁸.

Фактор ученичества блж. Августина оказал влияние на структурный подход к толкованию блаженств евангелиста Матфея, а также на экзегетический подход, выраженный в традиции христианского пифагореизма, т.е. духовном подходе рассмотрения тайны числа макаризов.

Еще раньше существовал сборник проповедей «Беседы о блаженствах» (*Orationes de Beatitudinibus*) свт. Григория Нисского, имевший отношение к раннему периоду епископата святителя (примерно между 372 и 376 гг.)⁹.

⁷ П. Роллеро пишет, что до 418 г. блж. Августин цитирует у свт. Амвросия только «Изъяснение Евангелия от Луки». См.: *Rollero P. La «Expositio evangelii secundum Lucan» di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*. Torino: Università di Torino, 1958. P. 12.

⁸ См.: *Pontet M. L'exégèse de S. Augustin prédicateur*. Paris: Aubier, 1944. P. 207–208.

⁹ *Hall S.G. An Introduction to the Text and Translation / Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: an English version with commentary and supporting studies*. eds. H. R. Drobner, A. Viciano. Paderborn, 1998. P. 15.

Вобрав основные правила оригеновского толкования Библии, греческий святитель предлагает в своей экзегезе идею об исполнении заповедей блаженства как пути подражания Иисусу Христу. Также святитель христианизует неоплатоническую версию мистического уподобления Богу. Важно также отметить, что блж. Августин имел проблемы с чтением греческих текстов, и согласно гипотезе Н. Камимура, толкование блаженств свт. Григория было в обиходе общины Иппона-Регия во время пастырской деятельности латинского экзегета¹⁰.

В *s. dom. m.* основная часть толкования заповедей блаженства из Нагорной проповеди находится в первых четырех главах¹¹. Блж. Августин формирует образы девяти блаженств как даров Св. Духа, перечисляет их число, выстраивает метафору духовного пути, необходимого для восхождения к Богу посредством образа мистической лестницы Иакова (Быт 28:10–22). Эта метафора является топосом всех трех экзегетов. Однако блж. Августин имплицитно использует этот образ, употребляя слово «ступень» (*gradus*)¹². Благодаря такой риторической стратегии происходит совмещение философской темы счастья / высшего блага (*eὐδαιμονία/summum bonum*) с христианским образом Царства Небесного.

Структура всей части первых четырех глав *s. dom. m.* является примером синтеза экзегетического материала предыдущих толкований блаженств. В рамках мистической лестницы восхождения к Богу блж. Августин связывает первую ступень (*timor Dei*) со смирением (*humilitas*) и как бы возвращает восьмую к первой (*ad caput redit*), тем самым экзегет выделяет добродетель смирения как необходимую отправную точку для продвижения к Царству Небесному; также с помощью нее лестница добродетелей обретает свою полноту. Цель восхождения заключается в достижении Высшего блага (*summum bonum*) или в синтезе блаженств «в порядок любви» (*in ordinem caritatem*) с особым вниманием к связи между человеком и дарами Св. Духа из книги пророка Исаии (Ис 11:2–3)¹³.

В рамках трактовки смысла макаризов блж. Августин демонстрирует оригинальный экзегетический ход в главе IV. 11. В ней он заменяет связь кардинальных добродетелей и блаженств евангелиста Луки в «Изъяснении» свт. Амвросия¹⁴ на связь даров Св. Духа с блаженствами евангелиста Матфея. Такой экзегетический ход позволяет блж. Августину поместить в основу своего толкования метафоры, основанные на текстах Библии.

Толкование восьми блаженств излагается кратко, с объяснением духовной стороны каждой добродетели: нищие духом — это смиренные; кроткие — наследуют землю живых (*terra viventium*); плачущие — должны иметь печаль по Богу (*tristitia*); насыщение алчущих произойдет духовной пищей;

¹⁰ См.: Kamimura N. Augustine's Scriptural Exegesis in De sermone Domini in monte and the Shaping of Christian Perfection // Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen / Eds. G. D. Dunn, W. Mayer. Boston, 2015. P. 235.

¹¹ Повторение схемы даров Св. Духа присутствует в главе XI. 38 второй книги *s. dom. m.*

¹² См. напр.: Augustinus Hipponensis, St. De Sermone... S. 9–11.

¹³ См.: Ibid.

¹⁴ Кардинальные добродетели: *prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia*. Четвернца добродетелей *δικαιοσύνη, σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη* восходит к Платону (см. «Государство»).

милостивые должны помогать людям, находящимся в несчастье. Чистые сердцем увидят Бога, находясь в состоянии духовной простоты; миротворцы должны подчинить все движения души разуму, уму и духу; последний афоризм объясняется через образ изгнания сатаны из рая¹⁵.

Если касаться структурных особенностей толкования блж. Августина, то важно отметить общее со свт. Амвросием видение образа горы в сюжете Нагорной проповеди. Оба автора согласны, что она символизирует «высочайшие заповеди (*praesep̄ta maiora*) справедливости, потому что низшие были переданы евреям»¹⁶. Главная цель блж. Августина — интегрировать схему макаризов с остальными заповедями Ветхого Завета, актуализировав их превосходство над остальными способами достижения Высшего блага. При этом указание на преемственность Ветхого и Нового Заветов присутствует в тексте из-за антиманихейской направленности его ранних работ. Рассмотрение традиции толкования заповедей блаженства позволит выявить генеральную линию богословия блж. Августина при составлении *s. dom. m.*

Богословский акцент на добродетели смирения обнаруживается при сопоставлении экзегезы свв. Августина и Амвросия — это основная точка соприкосновения их текстов. В *s. dom. m.* путь блаженства начинается со смирения: «Блаженны нищие духом, то есть не раздутые [...]»¹⁷. Именно первая и последняя ступень духовной лестницы позволяет достичь Высшего блага: «[...] ибо в первом и восьмом наречено Царство Небесное»¹⁸. Об этом же пишет свт. Амвросий: «[...] но если первая награда — Царство Небесное и последняя награда — Царство Небесное, одинакова ли награда для начинающих и совершенных? <...> Хотя Царство едино, заслуги в Царстве Небесном разные»¹⁹.

Первой ступенью мистической лестницы может быть только смирение, благодаря которому нищие духом должны стать теми, кто не имеет «раздутого духа» (*inflantem spiritum*). Эти люди должны преодолеть в себе порок гордости, который в богословии блж. Августина обозначает причину всех ересей²⁰: «Ибо есть еще изречение апостола: наука — раздувает, любовь — созидает (1 Кор 8:1). Ибо справедливо в этом отрывке, что смиренные и боящиеся Бога понимаются бедными духами, то есть, не имеющими раздутого духа»²¹. Источником интерпретации нищих духом через глагол «раздувать» (*inflare*)

¹⁵ См.: *Augustinus Hipponensis, St. De Sermone...* S. 3–8.

¹⁶ См.: *Ibid.* S. 2.

¹⁷ [...] *quapropter iste sententiarum numerus diligenter considerandus est. incipit enim beatitudo ab humilitate: beati pauperes spiritu, id est non inflati [...]* (См.: *Ibid.* S. 7).

¹⁸ [...] *in prima et in octava nominatum est regnum caelorum* (См.: *Ibid.* S. 9).

¹⁹ [...] *sed quia et primum praemium regnum coelorum est, et ultimum praemium regnum coelorum est: numquid aequale praemium incipientibus atque perfectis est? <...> etsi unum regnum, diversa tamen merita sunt in regno caelorum* (Цит. по: *Амвросий Медиоланский, свт. Изъяснение Евангелия от Луки // Собрание творений. Т. VIII. Ч. 1. М., 2019. С. 356–357*).

²⁰ *McInerney J. J. "Through Humility The Path to Godliness Ascends on High": St. Augustine's Challenge to Modern Thought on Humility and Greatness. Washington, 2012. P. 89.*

²¹ [...] *unde est etiam illud apostoli: scientia inflat, caritas aedificat. quapropter recte hic intelleguntur pauperes spiritu humiles et timentes deum, id est non habentes inflantem spiritum* (См.: *Augustinus Hipponensis, St. De Sermone...* S. 11).

также является текст свт. Амвросия: «Поэтому полнее раскрыл смысл Матфей, сказав: блаженные нищие духом, — потому что нищие духом не раздуваются [от гордости] и не превозносятся своим плотским разумом»²². Нищие духом для обоих авторов обозначают духовную оторванность от материальных благ, поэтому что «нищий Божий — это тот, кто беден духом, а не кошельком»²³.

Добродетель смирения в последующих трудах блж. Августина будет выражаться через христологическую концепцию «примера» (*exemplum*) образа Христа как учителя нравственности (*Magister humilitatis*). Спаситель не с помощью слов, а посредством «примера» доносит ученику Свое учение²⁴.

«Слова» свт. Григория представляют особый интерес в связи с основной сотериологической линией богословия, проводимой им при толковании макаризов. Генеральная идея «Слов» святителя представлена в виде концепции «μίμησις», т.е. идеи подражания Богу. Из обозначения подражания как цели христианской жизни свт. Григорий указывает на добродетельную жизнь (ἀρετὴ βίος) как инструмент подражания, выделяя из всех добродетелей смиренномудрие (ταπεινοφροσύνη): «Мне кажется, что Логос использует слова «нищий духом» в значении “добровольное смиренномудрие” (τὴν ἐκούσιον ταπεινοφροσύνην) [...]»²⁵. Эта добродетель не является оригинальной в античной литературе, но только греческий Отец связывает добродетель смирения с Богом и его подражателем, отсылая к примеру Иисуса Христа²⁶. Перед обозначением смирения как инструмента подражания Богу святитель пишет о своей антропологической концепции, используя термин стоической философии «ἀλάθεια» (бесстрастие): «и все же то, что бесстрастно и нескверно, совершенно не поддается человеческому подражанию (τὴν παρὰ ἀνθρώπων μίμησις). Совершенно невозможно, чтобы существование, подверженное страстям, было уподоблено природе, не допускающей никаких страстей (τὴν τῶν παθῶν ἀνελίκεκτον)»²⁷. Как и в случае свт. Григория Нисского, для блж. Августина было важно дистанцироваться от идеи бесстрастия, ввиду того что она являлась маркером языческого дискурса, которого блж. Августин старался избегать в своих трактатах. В связи с этим Иисус Христос, вочеловечившись, продемонстрировал людям добродетель смирения. Во власти людей подражать Богу через эту добродетель, следовательно, необходимо искоренить тщеславие и научиться поступать смиренно.

Далее необходимо рассмотреть вторую экзегезу заповедей блаженства евангелиста Матфея на примере s. 53 На период предполагаемой датировки произнесения проповеди блж. Августин уже являлся епископом Иппона и был вовлечен в полемику с последователями Пелагия.

²² [...] unde plene matthaeus aperuit, dicens: beati pauperes spiritu; pauper enim spiritus non inflatur, non extollitur mente carnis suae (Цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Изъяснение Евангелия... С. 350–351).

²³ *Augustinus Hipponensis, St. Enarratio* 131, 26 // PL. T. 37. Col. 1727B.

²⁴ *Geerlings W. Christus exemplum: studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. Mainz, 1978. S. 174.*

²⁵ См.: *Gregorius Nyssenus, St. De beatitudinibus // Idem. Opera. Vol. VII. Pars II. Leiden, 1992. P. 83.*

²⁶ *Meredith A. Oratio I // Gregory of Nyssa, St. Homilies on the Beatitudes... P. 105.*

²⁷ См.: *Gregorius Nyssenus, St. De beatitudinibus... P. 82.*

Антипелагианский дискурс толкования заповедей блаженства в Проповеди 53

Гомилия была произнесена блж. Августином в честь праздника девы-мученицы и касалась толкования новозаветного чтения на литургии²⁸. В части *inventio* проповедник указывает главную предпосылку собственной экзегезы — внимание к награде (*praemium*), которую получает христианин после исполнения заповедей Иисуса Христа²⁹.

Тема способа достижения блаженной жизни (*beata vita*) связывает эту гомилию с генеральной темой *s. dom. m.*, однако с самого начала проповеди можно заметить различие в аудитории: если в экзегетическом трактате тема Высшего блага могла быть знакома читателям ввиду их образовательной подготовленности, то в гомилии употребляется выражение «блаженная жизнь», что позволяет любому слушателю лучше понять идеи ратора.

Указав награду блаженства Нагорной проповеди, проповедник указывает на путь достижения счастья, поэтому ему необходимо перейти к теме добродетелей. Но, как и в случае с *s. dom. m.*, св. Августин производит классификацию добродетелей по степени их важности в христианской практике. Если в случае его фундаментального произведения первой и последней добродетелью становится смирение через толкование нищих духом, то в настоящем случае блж. Августин уделяет особое внимание к сентенции «чистых сердцем». Его награда в возможности видеть Бога (*visio Dei*) является ключом к понимаемому первостепенного значения восьмого афоризма Нагорной проповеди.

Далее необходимо кратко рассмотреть каждую ступень духовной лестницы. Первая добродетель идентична *s. dom. m.* Экзегеза свт. Амвросия «нищих духом» через глагол «раздувать» (*inflatus non est*) традиционно присутствует у блж. Августина. Кроткие, наследующие землю, предостерегаются блж. Августином от порока скупости (*avaritia*) в процессе достижения материальных благ; плачущие интерпретируются как скорбящие по нематериальным вещам, т.е. Истине³⁰, однако в версии *s. 53* добавляется образ верующих как изгнанников из родины³¹. В следующем блаженстве об алчущих ритор придерживается стандартной линии толкования голода как духовной жажды по Истине. Через оппозицию пищевых метафор (голода и сытости), блж. Августин вводит образ лекарства (*medicamentum*), аллегорически излагая учение о Христе-Враче (*Christus Medicus*), который становится искупителем всего человеческого рода³². В отношении милостивых ритор призывает аудиторию творить добрые дела и помогать нищим.

При экзегезе «чистых сердцем» благодаря риторическому приему «повторения» награда блаженства выделяется среди остальных: «Это цель нашей любви,

²⁸ См.: *Augustinus Hipponensis, St. Sermo 53 // PL. T. 38. Col. 364C.*

²⁹ См.: *Ibid. Col. 365A.*

³⁰ См.: *Ibid. Col. 365B.*

³¹ См.: *Ibid. Col. 365C.* Данная метафора является частью христологической системы блж. Августина, и связана с учением о посредничестве Иисуса Христа в деле спасения человека (*Christus Mediator*), а также с темой благодати Бога. См.: *Azcona J.L. Cristo camino humilde, según san Agustín // Augustinus. 1973. No. 18. P. 317–354.*

³² См.: *Augustinus Hipponensis, St. Sermo 53. Col. 365C.*

цель, благодаря которой мы достигаем совершенства, а не погибаем <...> цель одного — достичь разрушения, цель другого — достичь совершенства»³³. Так блж. Августин подчеркивает, что награда этого блаженства уникальна. Присутствие в отрывке о чистых сердцем шести риторических вопросов, следующих друг за другом, дает информацию о центральной роли блаженства в дискурсе проповедника. Аудитория слушателей должна быть готова к видению Бога с помощью добродетелей, обладающих этической характеристикой.

Отталкиваясь от награды блаженства, блж. Августин переходит к теме глаз, которыми можно увидеть Бога в будущем³⁴. Эти глаза толкуются автором с помощью цитаты апостола Павла из Эф 1:18 как глаза сердца, которые в интерпретации блж. Августина сначала должны просветиться верой из-за своей немощи (*sua infirmitate*), а после получить видение Бога³⁵. Аналогией в богословской системе епископа Иппона становится концепция «глаз веры» (*oculi fidei*). Например, в толковании 90-го псалма автор указывает на глаза веры как на конечное состояние духовно очищенного человека, последовавшего примеру смирения Иисуса Христа и принявшего дар благодати Бога³⁶. С помощью них возможно увидеть временную выгоду гонителей христиан, которые преуспевают в делах земной жизни.

Во второй части проповеди блж. Августин заново перечисляет заповеди блаженства, указывая, что все истинно верующие увидят Бога, потому что чистота сердца присуща каждой категории добродетелей³⁷. Аргумент приобретает убедительность через метафору тела и его членов. С помощью неё награда добродетели смирения не выделяется среди других как это было в *s. dom. m.* Такой риторический ход необходим, чтобы дать слушателю понять, что все блаженства связаны между собой и являются лишь проявлениями добродетельной жизни человека: «Блаженны имеющие ноги, ибо они будут ходить; блаженны имеющие руки, ибо они будут работать; блаженны имеющие голос, ибо они будут кричать; блаженны имеющие уста и язык, ибо они будут говорить; блаженны имеющие глаза, ибо они будут видеть»³⁸.

От центрального аргумента ритор переходит к объяснению способа очищения сердца для возможности узреть Бога. Здесь прослеживается встраивание в ткань проповеди антипелагианских топосов. Языковой уровень проповедей блж. Августина представляется системой синонимичного языка, в рамках которой один богословский концепт может выражаться посредством различных существительных или глаголов одной смысловой группы: благодать Бога может быть представлена под видом слов: вера, надежда, любовь, глаза веры, верить, надеяться и т. п.³⁹.

³³ Hic est finis amoris nostri; finis quo perficiamur, non quo consumamur <...> sed finis iste pertinet ad consumptionem, ille ad perfectionem (См.: Col. 365B).

³⁴ См.: Ibid. Col. 366B.

³⁵ Ibid.

³⁶ См.: *Augustinus Hipponensis, St. Enarratio* 90, 1, 11 // CCL 39 / Eds. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnhout, 1956. P. 1264.

³⁷ См.: *Augustinus Hipponensis, St. Sermo* 53. Col. 368A.

³⁸ См.: Ibid. Col. 368B.

³⁹ Dupont A. *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy*. Leiden, 2013. P. 114–115.

Блж. Августин пишет о важности веры в жизни христианина, используя одну из самых цитируемых ссылок на Св. Писание на попрание полемики против пелагианской доктрины — Гал 5:6: «вера, действующая через любовь»⁴⁰. Цитата необходима, чтобы указать на тип веры, которой должен обладать человек.

Любовь (*caritas*) является эквивалентом «*dilectio*» в настоящей проповеди. В рамках богословской системы блж. Августина она является многозначительным термином. Например, она становится главным принципом толкования Библии — найти требование автора текста (Христа) и позволить своему собственному процессу экзегезы непрерывно двигаться к реализации Его истинного замысла. Таким образом, главным требованием Писания становится «*caritas*», которую толкователь должен найти в тексте, изложить ее и укрепить в читателях и слушателях⁴¹.

Как указывает А. Дюпон, с 412 г. блж. Августин использует понятие «вера» и «любовь» из Гал 5:6 с четкими коннотациями дара благодати⁴². В рамках антипелагианской аргументации епископ Иппона ассоциирует любовь с благодатью Бога, используя ее в своих гомилиях как «высшую добродетель». Используя аллюзию на классическую цитату апостола Павла о «богословских добродетелях» из 1 Кор 13:13, ритор завершает определение способа достижения видения Бога⁴³.

В заключении своей гомилии епископ Иппона приводит разделение этических и онтологических добродетелей через метафору четырех измерений креста Господа — широты, длины, высоты и глубины: «Ибо, делая добрые дела, вы имели как бы широту упорствуя в них, вы имели, скажем так, длину, а идя за земными благами, вы не имели высоты. Обратите внимание на глубину: Божья благодать сокрыта в тайне Его воли (*gratia Dei est in occulto voluntatis eius*)»⁴⁴. Первые три измерения относятся к сфере этических и духовных добродетелей, а четвертое измерение становится главной отличительной чертой богословской аргументации блж. Августина после 412 г.

Заключение

Таким образом, продемонстрировано, что в с. 53 содержится развитие экзегезы блаженств *s. dom. m.* Богословский акцент смещен на идею дара веры или дара благодати, которая действует в человеке скрытыми путями. Такая очевидная прогрессия в богословских взглядах автора обусловлена пастырским контекстом североафриканского экзегета.

Датировка произнесения проповеди отсылает нас к первой фазе пелагианского спора: до осуждения последователей Пелагия эдиктом императора Гонория в 418 г. В этот период для блж. Августина характерно систематическое

⁴⁰ См. о контекстах употребления Гал 5:6 у блж. Августина: Р. 170–178.

⁴¹ См.: *Augustinus Hipponensis, St. Enarratio* 140, 2 // CCSL 40 / Eds. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnhout, 1956. P. 2026.

⁴² *Dupont A. Gratia in Augustine's Sermones ad Populum...* P. 99.

⁴³ См.: *Augustinus Hipponensis, St. Sermo* 53. Col. 369B.

⁴⁴ См.: *Ibid.* Col. 371B.

внедрение учения о благодати в свои труды при упоминании добродетели смирения. Так как последователи Пелагия использовали идентичную текстам епископа Иппона концепцию «примера Христа», главным принципом которой стала достаточность примера человеческой природы Иисуса Христа в деле спасения человека⁴⁵, латинскому Отцу было необходимо для защиты своей паствы доработать собственные богословские аргументы. Учение о благодати Бога присутствует в богословии блж. Августина с момента написания «О различных вопросах к Симплициану» (396/8 г.) Однако только с начала активной фазы антипелагианской полемики в 412 г. блж. Августин начинает проповедовать на тему благодати Бога систематически, чтобы дистанцироваться от учения гетеродоксов.

Источники и литература

Источники

1. *Augustinus Hipponensis, St. De Sermone Domini in Monte* // CCSL 35 / Ed. A. Mutzenbecher. Turnolti: Brepols, 1967.
2. *Augustinus Hipponensis, St. Enarratio* 131, 26 // PL. T. 37.
3. *Augustinus Hipponensis, St. Enarratio* 140, 2 // CCSL 40 / Eds. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnhout, 1956.
4. *Augustinus Hipponensis, St. Enarratio* 90, 1, 11 / CCSL 39 / Eds. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnhout, 1956.
5. *Augustinus Hipponensis, St. Sermo* 53 // PL. T. 38.
6. *Gregorius Nyssenus, St. De beatitudinibus* // *Idem. Opera. Vol. VII. Pars II* / Ed. J. F. Callahan. Leiden: Brill, 1992.
7. *Амвросий Медиоланский, свт. Изъяснение Евангелия от Луки* // Собрание творений. Т. VIII. Ч. 1. [сост. Н. А. Кулькова]; пер. с лат. С. А. Степанцова. М.: ПСТГУ, 2019.

Литература

8. *Augustinus-Lexikon. Vol. 1* / Eds. C. Mayer, K. H. Chelius, E. Feldmann. Basel: Schwabe 1994.
9. *Azcona J. L. Cristo camino humilde, según san Agustín* // *Augustinus*. 1973. No. 18. P. 317–354.
10. *Brown P. Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, 1967.
11. *Caruana S. The Ethical Implication of Christian Life in Saint Augustine of Hippo's De Sermone Domini in Monte* // *Melita Theologica*. 1998. No. 49 (2). P. 51–69.
12. *Dupont A. Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy*. Leiden, 2013.
13. *Geerlings W. Christus exemplum: studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1978.

⁴⁵ См.: *Studer B. "Sacramentum et exemplum" chez saint Augustin* // *Recherches Augustiniennes et Patristiques*. 1975. No. 10. P. 131.

14. *Hall S. G.* An Introduction to the Text and Translation // *Gregory of Nyssa, St. Homilies on the Beatitudes: an English version with commentary and supporting studies* / Eds. H. R. Drobner, A. Viciano. Paderborn, 1998.
15. *Kamimura N.* Augustine's Scriptural Exegesis in De sermone Domini in monte and the Shaping of Christian Perfection // *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen* / Eds. G. D. Dunn, W. Mayer. Boston, 2015. P. 225–247.
16. *McInerney J. J.* "Through Humility The Path to Godliness Ascends on High": St. Augustine's Challenge to Modern Thought on Humility and Greatness. Washington, 2012.
17. *Meredith A.* Oratio I // *Gregory of Nyssa, St. Homilies on the Beatitudes: an English version with commentary and supporting studies* / Eds. H. R. Drobner, A. Viciano. Paderborn, 1998.
18. *Neer J. van.* When Augustine preaches on the Beatitudes: Format and Strategy // *Estudio Agustiniano*. 2018. No. 53. P. 119–147.
19. *Pontet M.* L'exégèse de S. Augustin prédicateur. Paris: Aubier, 1944.
20. *Rollero P.* La "Expositio evangelii secundum Lucan" di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana. Torino: Università di Torino, 1958.
21. *Studer B.* "Sacramentum et exemplum" chez saint Augustin // *Recherches Augustiniennes et Patristiques*. 1975. No. 10. P. 1–14.

И. В. Базиленко

О благословении Исмаила Сафавида (1487–1524) имамом Махди на борьбу за торжество шиизма

УДК 94(55):284-9

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_114

EDN LVQBPM



Аннотация: Статья посвящена исследованию возникновения шиитской религиозной традиции, которая приписывает ожидаемому мессии — имаму Махди благословение основателя иранской династии Сафавидов на борьбу во имя торжества идеалов шиизма. В статье содержатся версия появления мессианской идеи в раннем шиизме, примеры шиитской государственности, а также возможные причины популярности доктрины *имамата* среди различных социальных слоёв населения Иранского нагорья. Автор впервые вводит в обиход отечественной науки сведения, почерпнутые из рукописи XVI в. на персидском языке «Фотухат-е шахи», хранящейся в Фонде восточных рукописей Российской национальной библиотеки. В статье помещён авторский перевод ценного отрывка рукописи, на основании изучения которого сделан вывод о том, что данный религиозный рассказ является из самых ранних образцов развитой средневековой шиитской агиографии, повествующей о благословении имамом Махди первого сафавидского шаха Исмаила I.

Ключевые слова: Иран, шиизм, имамат, имам Махди, Исмаил I, Сафавиды.

Об авторе: **Игорь Вадимович Базиленко**

Доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: i.bazilenko@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6286-4857>

Для цитирования: Базиленко И. В. О благословении Исмаила Сафавида (1487–1524) имамом Махди на борьбу за торжество шиизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 114–124.

Статья поступила в редакцию 26.09.2023; одобрена после рецензирования 03.10.2023; принята к публикации 04.10.2023.

Igor V. Bazilenko

**On the Blessing of Ismail Safavi (1487–1524)
by Imam Mahdi for the Triumph of Shiism**

UDC 94(55):284-9
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_114
EDN LVQBPM



Abstract: This article investigates the emergence of the Shiite religious tradition that attributes the blessing of Ismail Safavi, the founder of the Iranian Safavid dynasty, by Imam Mahdi for the sake of promoting Shiite ideals. The article presents a version of the origin of messianic ideas in early Shiism, examples of Shiite statehood, and possible reasons for the popularity of the doctrine of Imamate among various social strata in the Iranian Plateau. The author introduces information from a 16th-century Persian manuscript called “Fotuh-at-e Shahi”, which is kept in the Fund of Eastern Manuscripts of the Russian National Library. The article includes the author’s translation of a valuable excerpt from the manuscript, based on which the conclusion is drawn that this religious narrative is one of the earliest examples of developed medieval Shiite hagiography, recounting the blessing of Ismail I, the first Safavid Shah, by Imam Mahdi.

Keywords: Iran, Shiism, Imamate, Imam Mahdi, Ismail I, Safavids.

About the Author: **Igor Vadimovich Bazilenko**

Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Professor at the Department of History of the Middle Eastern Countries, Eastern Faculty, Saint Petersburg State University.

E-mail: i.bazilenko@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6286-4857>

For citation: Bazilenko I. V. On the Blessing of Ismail Safavi (1487–1524) by Imam Mahdi for the Triumph of Shiism. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 114–124.

The article was submitted 26.09.2023; approved after reviewing 03.10.2023; accepted for publication 04.10.2023.

Шах Исмаил I (1501–1524) — основатель иранской династии Сафавидов (1501–1736), провозгласивший шиизм государственной религией и начавший кровопролитные военные действия с соседними суннитскими государствами на западе, севере и востоке во имя торжества своей веры на Иранском нагорье, был первоначально воспринят в Европе как луч христианской надежды, бич Божий, призванный сокрушить прежде всего Османскую империю и поквитаться с мусульманами за утрату Константинополя в 1453 г.



Портрет шаха Исмаила I
кисти Кристофано дель Альгисимо
(ок. 1525–1605).
Написан между 1552 и 1568 гг.
Галерея Уффици, Флоренция

Подобные слухи могли подкрепляться сведениями о происхождении Исмаила, который был сыном православной христианки Марфы (Алимшах-бегим) и шестого суфийского шейха тариката *сафавийя* Хайдара (1459–1488), внуком правителя династии Ак-Коюнлу Узун-Хасана (1453–1478) и Феодоры Великой Комнин (Деспина-хагун; ок. 1438 — после 1478), правнуком императора Трапезунда Иоанна IV Великого Комнина (1429–1459)¹. По описанию современников, широкоплечий харизматичный левша Исмаил разительно отличался от своего окружения европеоидной внешностью, обладал очень светлой кожей и рыжими волосами, слыл храбрецом и искусным поэтом (литературный псевдоним «Хатаи» — «Ошибающийся»). Всё это вкупе с известной формулой «враг моего врага — мой друг» придавало фигуре Исмаила I ореол крайнего очарования в глазах европейцев, страстно надеявшихся на то, что новоявленный

Тамерлан победит ненавистных османов. Сам Исмаил до своего тяжёлого поражения от турок в Чалдыранской битве в 1514 г., судя по всему, также был уверен в своей исключительности и особом предназначении.

Как известно, мессианские мотивы, ярко выраженные в шиитском исламе, нашли своё адекватное отражение в фигуре имама Махди, который считается истинным законным правителем Иранского государства, «Владыкой времени», «Владыкой повеления», в отличие от шаха — временного правителя. Последний считается лишь рабом Махди и с гордостью будет держать стремя коня, на которого воссядет сокрытый до времени имам после своего прихода в мир.

История ислама содержит версию о том, как и когда появилась эта идея. После внезапной смерти Мухаммада (570–632) часть мусульман (впоследствии

¹ Ученики и последователи Исмаила из числа суфиев также считали его потомком дочери последнего сасанидского шаха Йездигерда III (632–651), а также прямым потомком двоюродного брата и зятя основателя ислама знаменитого халифа Али (599–661).

сунниты) решили, что при отсутствии наследников мужского пола главой общины должен стать выборный наместник — *халиф*. Другая партия (*шии*), определившая своим вождём общепризнанного рыцаря ислама Али ибн Абу Талиба, ратовала за идею наследственной передачи власти. При относительно либеральном третьем суннитском халифе Османе (644–656) один из йеменских иудеев, перешедший в ислам и ставший ревностным членом партии Али, по имени Абд-Аллах ибн Саба (600–670)², предложил религиозное обоснование новой мистико-пантеистической идеи. Ссылаясь на Тору, он утверждал, что при каждом пророке был человек, который назначался преемником (*васи*): у Моисея — Аарон, у Иеремии — Варух, у Иисуса Христа — Пётр. Духовным преемником Мухаммада он назвал Али и утверждал, что истинным преемником пророка может быть лишь тот, на кого перешёл дух Божий. Ссылаясь на строфу Корана «Истинно, Тот, кто сделал для тебя этот Коран уставом, возвратит тебя в место твоего возврата» (айат 85, сура 28)³, Абд-Аллах ибн Саба стал толковать «возвращение» как «воскресение» и уверял последователей в бессмертии не только Мухаммада, но и всех его возможных преемников. После убийства халифа Османа при участии сторонников Абд-Аллаха ибн Сабы новым халифом стал Али. Спустя пять лет (661 г.) Али также пал от рук заговорщиков. После этого Абд-Аллах ибн Саба и его единомышленники впервые ввели понятие ожидаемого имама⁴. Они считали, что Али не умер и вернется в качестве ожидаемого имама, чтобы восстановить справедливость и отомстить своим врагам. Сабайты утверждали, что Али продолжает жить, что гром — это его голос, молния — его меч и что сам он придет, чтобы наполнить землю правосудием. Таким образом, иудейское учение о мессии (*машиах*) было впервые применено в исламе по отношению к Али. Позднее крайние шииты развили учение Абд-Аллаха ибн Сабы и дополнили его идеей о передаче божественной искры от одного имама к другому. Считается, что Абд-Аллах ибн Саба создал также учение о возрождении Мухаммеда в Али, воплощении души Али в последующих имамах из его рода и грядущем возвращении (*раджа*) Али в конце времен. Умеренные шииты, которые составили большинство поклонников идеи имамата, почитали всех имамов из рода Али, назначенных предшественниками. Двенадцатый по счёту «непогрешимый имам» Мухаммад ибн ал-Хасан ал-Махди исчез бесследно в раннем отрочестве после смерти своего отца ал-Хасана ибн Али ал-Аскари (846–874)

² Некоторые современные шиитские теологи сомневаются в историчности этого персонажа и указывают, что почти все мусульманские историографы, которые упоминают Абд-Аллаха ибн Сабу, ссылаются на передатчика хадисов Сайфа ибн Умара, который не пользуется большим авторитетом. В то же время в подлинности исторической личности Абд-Аллаха ибн Сабы были уверены уважаемые в мусульманском мире авторы, такие как ат-Табари, ан-Наубахти, ал-Багдади, ал-Ашари и др. В историчности Абд-Аллаха ибн Сабы не сомневался и великий немецкий исламовед Август Мюллер (1848–1892). См.: Мюллер А. История ислама: в 2 т. Т. 1. М., 2004. С. 422–423.

³ Коранъ / Пер. с арабского Г. С. Саблукова. Казань, 1907. С. 735.

⁴ Имам (от ар. глагола «амма» — «предстоять») букв. означает «предстоятель, предводитель». В шиизме имам представляется вочеловечившимся духом Божиим, переходящим из одного тела в другое в роду потомков Али. См.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 97–98.

и вступления в свои права. По представлениям шиитов, этот сокрытый имам продолжал поддерживать связь с верующими через четырёх последовательно сменявших друг друга посредников, названных «врата, дверь» (*баб*). Этот период вошел в историю шиизма как «малое отсутствие» (*гайбат-е сугра*) имама. После смерти четвертого посредника в 951 г. имам Махди удалился в мистический город Джабулка, откуда вернётся, согласно ортодоксальной шиитской эсхатологии, в день воскресения мертвых (*йаум ал-кийамат*), когда земля будет переполнена страданиями и бедствиями, для установления царства справедливости на земле⁵.

В истории ислама были неоднократно представлены образцы шиитской государственности: династия Хамданидов в Сирии (905–1004), династия Фатимидов в Египте (909–1171), династия Мазйадидов в Хилле и Центральном Ираке (961–1150). До прихода к власти Сафавидов самым крупным шиитским государственным образованием в Иране была династия Буидов / Бувайхидов (932–1062)⁶.

После завоевания государства Хорезмшахов монголами и образования на территории Иранского нагорья и сопредельных стран государства ильханов Хулагуидов (1256 – сер. XIV в.) шиизм сохранился в качестве неотъемлемого компонента духовного мира не только иранцев, но и новых властителей страны. В 1309 г. ильхан Олджайту (1304–1316) принял шиизм и приказал читать в мечетях *хутбу*⁷ на имя двенадцати шиитских имамов. Несмотря на сопротивление большинства населения, исповедовавшего суннизм шафиитского мазхаба, ильхан сумел завести новый порядок на время своего правления. Хорасанский правитель-шиит султан Хусайн Байкара (1469–1506) из династии Тимуридов также пытался, хотя и безуспешно, заставить своих подданных читать подобную *хутбу*. Шиитские воззрения разделял и известный Джахан-шах (1435–1467) из династии Кара-Коюнлу⁸.

Подлинное торжество последователей этого малого (в сравнении с суннитским) и часто преследуемого исламского толка⁹ связано с шахами из династии Сафавидов, которые объявили шиизм официальным государственным вероисповеданием стремительно созданной под их началом обширной и влиятельной империи.

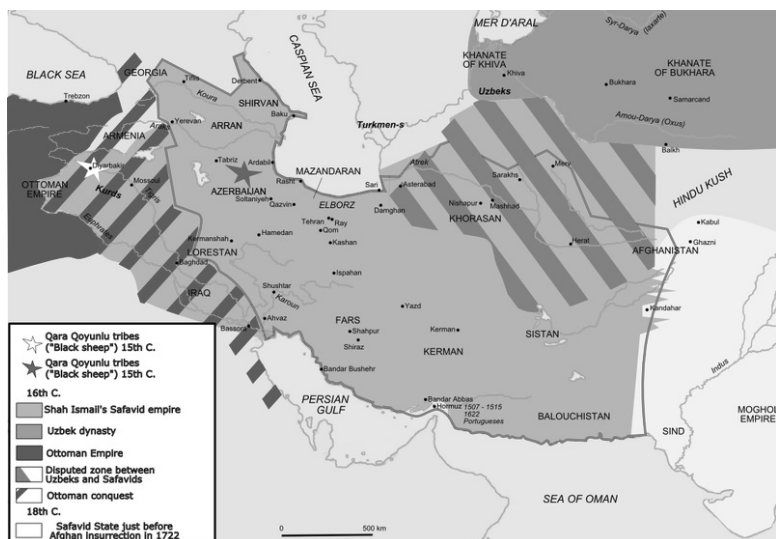
⁵ *Базиленко И. В.* Историография, религиоведение и культурология Востока. СПб., 2011. С. 17; *Иванов М. С.* Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982. С. 88.

⁶ *Босворт К. Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971. С. 78–137.

⁷ В Средние века являлась молитвенным прошением о здравии местного светского правителя и содержала славословие в адрес наиболее почитаемых духовных авторитетов в исламе. Мусульманская средневековая *хутба* отдалённо напоминает просительную ектенью в христианском богослужении. В современном исламе скорее является проповедью.

⁸ *Петрушевский И. П.* Государства Азербайджана в XVI в. Известия Азербайджанского филиала. Баку, 1944. С. 94.

⁹ В практике шиизма нашёл широкое применение принцип «благоразумного сокрытия своей веры» (*такийя*), т. е. право говорить и совершать то, что противоречит вере из соображений личной безопасности или во имя интересов общины единоверцев, оставаясь в душе преданным своей религии. Шииты прибегали к *такийе*, т. к. в ходе истории часто оставались в меньшинстве и являлись объектом преследований.

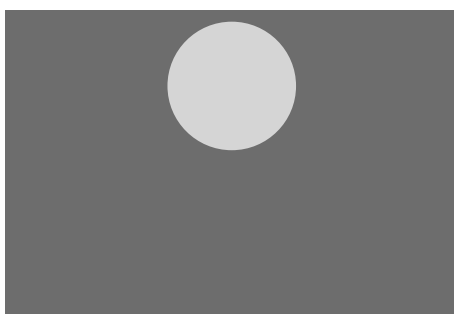


Империя, созданная Исмаилом I

К концу XV в. в Иране сложилась религиозно-политическая ситуация, которая позволила Исмаилу Сафавиду (в дальнейшем Исмаил I, 1502–1524) начать борьбу за власть и добиться успеха. К благоприятным для Сафавидов факторам, помимо междоусобиц и споров о престолонаследии, ослабивших в Иране правителей Ак-Коюнлу (1468–1501), стоит отнести рост числа шиитов на территории Иранского нагорья, хотя большинство населения по-прежнему придерживалось суннизма¹⁰. Последователи шиизма преобладали, в основном, среди традиционно небогатых сельских жителей.

Малоимущие слои шиизм привлекал тем, что он был гоним суннитскими правителями, а также идеей мученичества, жертвенности за высокие идеалы справедливости, которую, по мнению шиитов, должен установить имам Махди, призванный покарать неправедных и воздать праведникам.

Род Сафавидов в шиизме привлекала доктрина наследственной верховной власти имамов, что и обусловило переход потомков шайха Сафи ад-Дина Исхака Ардебилли (1252–1334) в *имамитский шиизм*. Сафавиды возводили свою родословную к седьмому шиитскому имаму и утверждали, что Сафи ад-Дин являлся потомком Мусы ал-Казима в 21-м поколении, а самого Али и Фатимы — в 26-м. Дед Исмаила шайх Джунайд и его потомки обосновывали



Государственный флаг Сафавидов во времена Исмаила I

¹⁰ Возможно, что в ряде местностей шииты официально декларировали себя суннитами по принципу «такий». См.: Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966. С. 352.

свои завоевательные походы элитарным алидским происхождением и шиитской концепцией верховной власти.

Стоит отметить, что круг рукописных источников, повествующих о раннем периоде деятельности Исмаила I и его соратников, не широк и возможности использования их в исследовательской деятельности не безграничны. Тем ценнее сведения, которые содержатся в немногочисленных рукописях, написание которых датируется временем, близким к жизни основателя династии, заложившей основы непрекращающейся по сей день шиитской государственности. Особый интерес вызывают идейные предпосылки и религиозные обоснования «богоизбранности» Исмаила, благодаря которым верные воины охотно шли на смерть ради воплощения его замыслов¹¹.

Одним из наиболее информативных и малоизученных исторических сочинений, в котором подробно изложена версия о том, как сам сокрытый имам Махди благословил Исмаила на восстание против суннитских правителей, является «Фотухат-е шахи» («Шахские победы»). Рукопись, ныне хранящаяся в Фонде восточных рукописей Российской национальной библиотеки (РНБ) под № 307, была впервые описана отечественным востоковедом, членом Императорской Санкт-Петербургской академии наук Б. А. Дорном (1805–1881) под названием «Шаханшах-наме» («Книга шахиншахов»). Мнение Б. А. Дорна о том, что автором данного сочинения был гератский поэт Камал ад-Дин Бинаи (1453–1512), оказалось ошибочным¹². В настоящее время считается доказанным, что рукопись называется «Фотухат-е шахи» и автором является Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини¹³.

Сочинение состоит из двух томов («дафтар»), каждый том из двух книг («кетаб»). Первая книга первого тома представляет собой обширное предисловие, вторая книга состоит из пяти глав («фатх»), из которых только последняя посвящена первым 12-ти годам жизни Исмаила. В Российской национальной библиотеке хранится лишь второй том рукописи, который содержит описание событий с 1499 г. по 1513 г. Первоначальное мнение исследователей о том, что «Фотухат-е шахи» существует в двух редакциях, поскольку второй том написан другим почерком, оказалось ошибочным. Позднее выяснилось, что первый том был написан рукой самого Амини, а второй том был продиктован автором своему сыну. Первый том был закончен в 1530 г. (936 год хиджры по мусульманскому календарю), а второй том так и не был доведён до логического завершения в связи с гибелью Амира Садр ад-Дина Султана Ибрахима ал-Амини 21 июля 1535 г.¹⁴

На обороте первого листа списка, хранящегося в Российской национальной библиотеке, имеется запись: «Книга по истории шаха Исмаила Сафавида.

¹¹ Впоследствии Исмаилу приписывали объявление себя самим имамом Махди и реинкарнацией Али.

¹² *Dorn B. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Biblioteque Imperiale Publique de St.-Petersbourg. St.-Petersbourg, 1852. P. 290.*

¹³ *Мирзоев А. М. Ещё раз об авторе «Шаханшах-наме» // Проблемы востоковедения. 1960. № 4. С. 111–122.*

¹⁴ *Стори Ч. А. Персидская литература: Био-библиографический обзор: в 3 ч. / Пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель; отв. ред. Ю. Е. Борщевский. Ч. 2. М., 1972. С. 850.*

Хороший почерк. Раби I 1232. В распоряжение благословенной шаханшахской библиотеки». В середине рукописи имеются три пустых листа: лл. 166, 200, 213. Данный список является дефектным, поскольку обрывается на фразе «и так войны Убайд-Аллах-хана дошли до Баг-е Заган...»¹⁵ Четыре других списка этого тома, которые дают читателю более полное изложение исторических событий вплоть до смерти автора, хранятся в Национальной библиотеке Исламской Республики Иран в Тегеране¹⁶. Отрывок в виде самостоятельной контентной вставки, прерывающий достаточно стройное хронологическое повествование о жизни Исмаила и его младшего брата Ибрахима в Гиляне, выглядит следующим образом:

«Упоминание о выступлении шаха Исмаила

Рассказывают, что в Константинополе жил некий дервиш по имени Деде-Мухаммад, и был он из учеников хаджи Бекташ-е Вали¹⁷, и многочисленными стараниями зеркало сердца /своего/ так отполировал, что светом познания замечал тайны сердца человеческого, как волны на поверхности чистого источника. У него было около двух-трёх тысяч учеников, и один дервиш из его учеников страстно возжелал совершить паломничество в Мекку и испросил у шайха позволение. Деде сказал: «Разрешаю. Как только закончишь паломничество в Мекку и Медину, захочешь совершить паломничество к гробницам святых¹⁸ и оттуда отправишься в Тебриз. Когда ты войдешь в Тебриз, в тот день потомок чистых и непорочных святых вождь восстания станет падишахом, в тот же день будут чеканить монету и читать /на его имя/ хутбу. На площади Тебриза тот государь будет играть в конное поло. Ты подойди и передай тому предводителю мой поклон, и дай этот султан¹⁹, чтобы он прикрепил его к своему венцу в день битвы, а этот колокольчик привяжи к шее его лошади». Ученик Деде-Мухаммада согласился, и, взяв те вещи, отправился в паломничество к святыням. Когда он двинулся к Багдаду от города спокойствия, то по дороге отстал от каравана. Когда открыл глаза, от каравана и следа в пустыне не было. В течение трёх дней дервиш был в состоянии идти. Жара его до того лишила сил, что он упал, и от жажды язык его вывалился изо рта, /и/ был близок он к смерти.

Когда солнце появилось на небе, то увидел, что перед ним возник арабский юноша всадник и сказал ему: «Вставай, ты близок к населённому месту». Он

¹⁵ *Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини*. Фотухат-е шахи («Шахские победы») // Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301. Л. 235б.

¹⁶ *Стори Ч. А.* Персидская литература: Био-библиографический обзор. Ч. 2. С. 852.

¹⁷ Хаджи Бекташ-е Вали (1209–1271) — уроженец иранского Хорасана, бежавший в Турцию от монголов, основатель близкого к шиизму суфийского тариката Бекташи. Стоит заметить, что именно в XV в. происходило постепенное сближение бекташей с знаменитыми янычарами, а шейх бекташей считался почётным командиром 99 роты янычарского корпуса. В современной Турецкой Республике проживает несколько миллионов последователей тариката бекташи преимущественно в районах Кайсери и Каппадокии.

¹⁸ Священные города шиитов Неджеф и Кербела расположенные на среднем Евфрате.

¹⁹ Украшение в виде вертикально укрепленного перьевого или волосяного пучка.

/дервиш/ дал знать, что его покинули силы. Тогда /юноша/ взял его за руку. Как только его /дервиша/ рука коснулась руки того юноши, он ощутил в себе все силы и поднялся к нему на холм. Когда он взошёл на холм и посмотрел в ту сторону, то насколько видит глаз увидел в той пустыне во множестве зелень, соцветия тюльпанов и сверху донизу златотканые атласные шатры. Сказал: «О юноша, этот уголок в пустынях Неджефа и Мекки никто никогда не видел. Что это за место, и кто командир этого войска?» /Юноша/ ответил: «Узнаешь. Иди же, мой повелитель требует тебя». И он шёл к нему пока не достиг шатра, купол которого соперничал с солнцем и луной. Когда вошёл, то бросилось ему в глаза великолепие шатра. Стоял высокий трон, а на царском троне сидел юноша с лицом, закрытым покрывалом. Вокруг него были расставлены золотые табуреты, а на табуретах сидели военачальники войска того предводителя. Поздоровавшись, /дервиш/ приложил руку к груди и поклонился. От закрытого покрывалом слышалось ответное приветствие, и он сказал: «Садись». Потом он приказал, чтобы принесли еду. Он /дервиш/ в течение всей своей жизни таких яств не видел, пил холодную воду, приятный запах которой опьянил его. Когда он закончил с едой, увидел, что собралась какая-то группа /людей/, и какого-то юношу, приблизительно в возрасте четырнадцати лет, привели. Тот юноша приложил руку к груди, и поздоровавшись, встал перед /закрытым покрывалом/. Тот государь сказал: «О Исмаил, пришло время тебе выступить. /Исмаил/ сказал: «Как Ваше Величество прикажет». Государь приказал: «Подойди!» /Исмаил/ подошёл, и он /государь/, взяв его за пояс, три раза поднял и поставил на землю, завязал ему пояс своей благословенной рукой и одел на голову корону. Снял кинжал, который висел у него на поясе, снял, бросил дервишу и сказал: «Храни с султаном и колокольчиком! Отдашь тому, кому приказал Деде». Его Величество потребовал у мулазимов²⁰ меч, своей благословенной рукой прикрепил на его /Исмаила/ пояс, и сказал: «Иди же, позволено!» И /затем/ прочитав «Фатиху»²¹, поручил его тем двум-трьём сопровождающим, что привели его.

Когда он /Исмаил/ ушёл, его /дервиша/ тоже отпустил. Дал знак тому же юноше-арабу, чтобы он взял его и доставил к каравану. /Юноша/ взял дервиша и сказал: «Вот караван, от которого ты отстал». Когда /дервиш/ увидел караван, сказал: «О юноша-араб, заклинаю тебе величием Бога, кто был тот предводитель? И тот юноша что за человек?» /Юноша-араб/ сказал: «О дервиш, ты всё ещё не знаешь, кто этот государь? Это — «Сахиб аз-Заман»²². Когда /дервиш/ услышал имя «Сахиб ал-Амр»²³, то вскочил и сказал: «Верни меня, чтобы я ещё один раз поцеловал ноги Его Величества и кое-что попросил; может быть, останусь на службе Его Величества». /Юноша-араб/ сказал: «Это невозможно, нужно было обратиться с просьбой в первый раз, возвращаться — нехорошо. Однако везде, где будешь, обращайся с просьбой, и Его

²⁰ Мулазим — военный слуга, дружинник.

²¹ Первая сура Корана, которую каждый мусульманин знает наизусть. Считается одной из наиболее всеохватывающих, самых глубоких и полезных для верующего мусульманина мусульманских молитв.

²² «Владыка Времен» — эпитет имама Махди.

²³ «Владыка Повеления» — эпитет имама Махди.

Величество Сахиб ал-Амр её удовлетворит». Дервиш пошёл, когда обернулся, всадника не увидел. Поднялся на холм, но сколько не смотрел, не увидел признаков того цветника, тех родников и тех шатров. Вздых вырвался у него из груди. Увидел, что добрался до каравана. Поневоле присоединился к каравану, чтобы добраться куда нужно.

Но теперь о делах царевича времени послушай. Когда Сахиб ал-Амр повязал /Исмаилу/ пояс, и когда шах Исмаил-бахадур-хан получил разрешение о выходе у Сахиб ал-Амра, он взял тех семерых суфиев чистой веры, и, испросив разрешение у Амуре Кийа, покинул Гилян»²⁴.

С учётом времени создания «Фотухат-е шахи» данный отрывок, который переведён автором статьи и опубликован на русском языке впервые, можно считать одним из самых ранних образцов последующей довольно развитой средневековой шиитской агиографии, содержащей религиозный рассказ о благословении ожидаемым мессией – имамом Махди первого сафавидского шаха Исмаила на борьбу за торжество шиизма на Иранском нагорье.

Источники и литература

1. *Ал-Хасан ибн Муса Наубахти*. Шиитские секты. М., 1973.
2. *Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини*. Фотухат-е шахи («Шахские победы») // Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301.
3. *Базиленко И. В.* Историография, религиозоведение и культурология Востока. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2011.
4. *Базиленко И. В.* Особенности эволюции религиозно-философской доктрины шиизма в историко-культурном пространстве мусульманского Востока // Христианское чтение. 2010. № 1. С. 154–173.
5. *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и арабского халифата. Соч. Т. VI. М., 1966.
6. *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1965.
7. *Большаков О. Г.* История халифата. Т. 1–3. М., 1989–1998.
8. *Босворт К. Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971.
9. *Гибб Х. А. Р.* Мусульманская историография. М., 1960.
10. *Гольдциэр И.* Ислам. СПб., 1911.
11. *Грюнебаум Г. Э., фон* Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1986.
12. *Иванов М. С.* Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982.
13. *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991.
14. *История Ирана*. М., 1977.
15. *Коранъ* / Пер. с арабского Г. С. Саблукова. Казань, 1907.
16. *Крымский А. Е.* История мусульманства. М., 2003.
17. *Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М., 1961.
18. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1977.

²⁴ *Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини*. Фотухат-е шахи («Шахские победы») // Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301. Л. 45–47.

19. *Мирзоев А. М.* Ещё раз об авторе «Шаханшах-наме» // Проблемы востоковедения. 1960. № 4. С. 111–122.
20. *Мюллер А.* История ислама. Т. 1–2. М., 2004.
21. *Петрушевский И. П.* Государства Азербайджана в XVI в. Известия Азербайджанского филиала. Баку, 1944.
22. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966.
23. *Стори Ч. А.* Персидская литература: Био-библиографический обзор: в 3 ч. / Пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель; отв. ред. Ю. Е. Борщевский. М.: Наука, 1972.
24. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
25. Хрестоматия по исламу. М., 1994.
26. *Чахардехи М. М.* Сима-йе бозорган. Тегеран, 1957.
27. *Чахардехи М. М.* Тарих-е фалсафе-йе ислам. Тегеран, 1997.
28. *Browne E. G.* A Literary History of Persia. Vol. 4. Cambridge, 1930.
29. *Dorn B.* Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Biblioteque Imperiale Publique de St.-Petersbourg. St.-Petersbourg, 1852.
30. *Nasr S. H.* Religion in Safavid Persia // Iranian Studies. 1974. Vol. 7. No. 1, 2.
31. *Savory R. M.* Studies on the History of Safavid Iran. L., 1987.
32. *Watt W. M.* Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962.

Е. В. Бильченко

Религиозная культурология в структуре гуманитарного знания

УДК 130.2:2
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_125
EDN ODAUNX



Аннотация: В статье рассматривается проблема соотношения религии и культуры сквозь призму религиозной культурологии — новой отрасли, возникшей на пересечении теологии и религиоведения, метафизики и науки, феноменологии и аксиологии. Предметом религиозной культурологии являются ценности религии в контексте культуры. Автор обосновывает тезис об отличии религиозной культурологии от светского религиоведения, которое дополняется аксиологической рефлексией сакрального опыта, и от религиозной теологии, которая дополняется феноменологией. Результатом влияния религиозной культурологии на самосознание субъекта является зрелая (философская) вера, предполагающая синтез сомнения и убеждения.

Ключевые слова: религия, культура, религиозная культурология, феноменология, аксиология, ценности, философская вера.

Об авторе: **Евгения Витальевна Бильченко**

Доктор культурологии, доцент, профессор факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского.

E-mail: yevzhik80@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9662-0594>

Для цитирования: Бильченко Е. В. Религиозная культурология в структуре гуманитарного знания // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 125–135.

Статья поступила в редакцию 26.09.2023; одобрена после рецензирования 03.10.2023; принята к публикации 04.10.2023.

Eugenia V. Bilchenko

Religious Cultural Studies in the Structure of Humanities Knowledge



UDC 130.2:2

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_125

EDN ODAUHX

Abstract: This article explores the relationship between religion and culture through the lens of religious cultural studies, a new discipline that emerged at the intersection of theology and religious studies, metaphysics and science, phenomenology and axiology. Religious cultural studies focus on the values of religion within the context of culture. The author argues for the distinction between religious cultural studies and secular religious studies, which are complemented by axiological reflection on the sacred experience, and religious theology, which is complemented by phenomenology. The result of the influence of religious cultural studies on the self-awareness of the subject is mature (philosophical) faith, which implies the synthesis of doubt and conviction.

Keywords: religion, culture, religious cultural studies, phenomenology, axiology, values, philosophical faith.

About the Author: **Eugenia Vitalievna Bilchenko**

Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Professor at the Faculty of Philosophy, Theology, and Religious Studies, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky.

E-mail: yevzhik80@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9662-0594>

For citation: Bilchenko E. V. Inquiring Reason on the Path to Faith: Is Harmony Possible? A Review of the Book Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. Ed. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications. 2021. 204 p. ISBN 978-1-7352951-3-8. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 125–135.

The article was submitted 26.09.2023; approved after reviewing 03.10.2023; accepted for publication 04.10.2023.

Актуальность темы исследования

Актуальность связана с критическим переосмыслением неолиберальных реформ 1990-х гг. в постмодерновом российском обществе. Процесс возрождения метафизической идентичности, означаемый пока расплывчатым, но все более наполняющимся онтологическим смыслом термином «метамодерн», актуализировал поиск *мировоззренческих основ стратегии формирования национальной и цивилизационной аутентичности* с учетом ценностно-смысловых достижений западной и восточных культур, в непрерывном диалоге с которыми пребывает отечественная социально-философская и религиозная мысль. Однако же ни социология, направленная на изучения институциональных структур общества, ни религиоведение, ориентированное на исследование сакрального опыта, ни даже философия, рефлекслирующая над универсалиями, не дают нам целостного видения ментального поля и границ русского Логоса как целостной картины мира. Комплексный феноменологический и аксиологический анализ последней предлагает именно наука о культуре (культурология).

Культурология как наука, направленная на реконструкцию целостной картины мира в культуре на основании анализа ее ценностей, смыслов, архетипов и символов, — наиболее релевантная эпистема в свете философского анализа культурно-цивилизационных проявлений Логоса, этоса, сакрального опыта и ментальности. Культурологическая морфология культуры, зафиксированная в триаде «язык (означающее) — концепт (означаемое) — архетип (знак)» составляет не только структуру мифа, но и основу иерархического строения культуры в целом — ее символический, идеологический и генетический уровни. Культурология раскрывает глубинный архетипический уровень культуры посредством раскрытия идеологического и текстуального, одновременно удерживая горизонты культурной целостности в рамках данной триады. Отсюда важность культурологической оптики для реализации цивилизационных целей метамодерна — возрождения традиции.

Любая традиция существует на грани с другой традицией. Одной из главных проблем современного общества является проблема *диалога культурных ценностей*, особенно остро предстающая в *поликонфессиональном обществе*, требующем гораздо более глубоких смысловых интеграторов, нежели формально-ритуальные правила пассивной толерантности, предложенные в проекте западного мультикультурализма. Жизненный мир культуры XXI в. полон глубоких культурных противоречий. Связано это с постоянным столкновением, притягиванием и отталкиванием разного рода духовных спектров: этнических, социально-классовых, гражданских, сакральных. Наличие последних позволяет констатировать присутствие реального множества разнообразных религиозных порядков, стремящихся одновременно и к взаимодействию, и к сохранению своей аутентичности, и к общности, и к сингулярности, что делает невозможным жест волюнтаристского применения к ним постмодерного принципа релятивизма, насаждаемого зачастую абсолютистскими способами.

Сочетание единства и многообразия религиозных традиций предполагает обращение к их глубинным ценностям и смыслам. Поэтому *семантическая*

проблематика становится определяющей для диалога, в том числе для диалога религий, который определяется как *взаимопроникновение смыслов* культуры. Последнее непосредственно вводит нас в область *культурологического познания*, прямым предметом которого являются ценностно-смысловые аспекты культуры, или, следуя когнитивной метафоре одного из ярчайших антропологов XX в. К. Гирца (США), некая «образная Вселенная» («*imaginative universe*»), которая подвергается дешифровке в процессе интерпретации символов («насыщенного описания») [Гирц, 2004]. Возрастание мировоззренческого значения культурологических дисциплин приводит к тому, что отдельные направления культурологического познания инкорпорируются в проблемное поле различных наук. «*Культурологизация*» интеллектуальной сферы есть не что иное, как *акцентирование ее аксиологического (ценностного) потенциала*, переход от сугубо рассудочного анализа к интуитивно-целостному, герменевтическому, «схватыванию» вещей в их смысловой значимости.

Не является исключением и *религиоведение*, изначальная «культурологичность» которого имплицитно содержится в нем самом, исходя из неразрывного онтологического единства религии и сакральных смыслов культуры. Диалог религиоведения с культурологией на уровне методологии, по нашему мнению, создает благоприятные предпосылки для преодоления некоторого *методологического кризиса*, который ощущается в современной религиоведческой науке. Трудности возникают вследствие доминирования в ней уходящих корнями в новоевропейскую традицию высокого модерна *трансценденталистских установок* на априорные метафизические определения родовых понятий (например, определение бытия или отсутствия Абсолюта, общечеловеческих ценностей и т. д.) как на исходную точку любого исследования религии. Утверждение бытия Абсолюта рождает свойственную для теизма ориентацию на Откровение. Отрицание же бытия Абсолюта рождает свойственную для сциентизма ориентацию на критику религиозности.

В результате имеем дело с *крайностями теистического или материалистического подходов* в понимании сущности и структуры религии, сложившимся в оптике *классического религиоведения и классической теологии*. В частности, в контексте религиоведения при немалом влиянии марксизма сложилась традиционная матрица трехчастной структуры религии: религиозное сознание (с соответствующими уровнями «религиозной идеологии» и «религиозной психологии») – религиозные организации – религиозный культ. А сама религия хрестоматийно трактуется как вера в «сверхъестественное» на основе трансформации в сознании природных сил. При этом часто игнорируется реальное единство во многих религиях культа и организации, взаимосвязь теории и культовой практики; не уточняются критерии «сверхъестественного» и проводится искусственная изоляция религиозной составляющей от жизненного мира всей культуры (в особенности, если последняя в достаточной степени секуляризована). В любом случае религия рассматривается как нечто, оторванное от «тела» культуры в целом, которая либо подчиняется религии (теизм), либо довлеет над ней (атеизм).

Между тем, о необходимости нового, *ценностного, подхода к религии* как к некоему внутреннему духовному ядру культуры неоднократно говорили

философы, культурологи и религиоведы разных эпох: А. Тойнби, П. Тиллих, А. Швейцер, М. Бубер, К. Ясперс, Х. Тиллике, Н. Бердяев, П. Сорокин, Д. Богатырев и многие другие. Конечно, обращаясь к невидимым и неуловимым для рационального анализа имплицитным аспектам религии, мы всегда сталкиваемся с рядом терминологических трудностей, связанных с элементарной нехваткой категорий, понятий, концептов, способных редуцировать эти аспекты в некое номинальное единство. По нашему мнению, такие категории можно отыскать на междисциплинарных срезах, рассматривая религиозные феномены в свете *теории ценностей* как ведущей концептуальной базы культурологической парадигмы.

В соответствии с вышеизложенным, *целью* данной работы является *определение статуса религиозной культурологии как результата синтеза религиоведения и культурологии в структуре гуманитарного знания*. Опорными концептами в институализации этой относительно новой теоретико-прикладной дисциплины являются *смыслы и ценности*, которые, в свою очередь, составляют единое *ценностно-смысловое «тело» религии*, выражающее себе посредством *вероучения, организаций и культа*. В религиозной культурологии формируется обновленная (по сравнению с классическим религиоведением) модель морфологии религии, состоящая из *четырёх «сторон»: ценности, вероучение, организации, культ*, где вершиной воображаемой пирамиды являются именно ценности, стягивающие к себе и одновременно порождающие из себя догматику и обрядовую практику с соответствующим институциональным оформлением.

Институализация новой науки требует разрешения целого *ряда задач*: определение предмета и методов религиозной культурологии; дифференциация религиозной культурологии и религиоведения; сравнение религиозных учений о культуре и религиозных типов культур между собой; определение специфики русского пути в свете диалога религий и культур; выявление векторов влияния религиозных учений на искусство и образ жизни в сообществе, феноменологию повседневности и ментальность, культурные ценности в их взаимосвязи с сакральным опытом и т. д. В нашем исследовании мы осуществляем попытку демаркировать богословие, религиоведение и культурологию религии, а также эскизно очертить ее предмет, который имеет аксиологический характер и апеллирует к ценностям культуры.

Изложение материала

Рассмотрим сначала культурологическое понятие *«ценности»*. В культурологическом дискурсе данному понятию предшествует более широкое понятие *«смыслы»*. Смыслы бытия человечества есть некие идеациональные конструкты, информационные, эмоциональные и экспрессивные значения, которые объективируются в соответствующих культурных объектах как в своих *знаках* [Левит, 1997, 428–429]. Далее: знаки, состоя из обозначающего и обозначаемого и обрастая дополнительными значениями, превращаются в *символы*. Символы же, переплетаясь в сложные полисемантические комплексы, составляют вербальные и невербальные *тексты* культуры. С точки зрения культурологии

любой культурный продукт — от архитектурного проекта до модели костюма, от письменного сообщения до поступка — есть текст, который можно соответствующим образом «прочитать», подвергнув *дешифровке (интерпретации, деконструкции)*.

Существует огромное множество культурных смыслов, среди которых главную роль занимают *универсальные смыслы (архетипы)*. Как правило, их представляют в виде оппозиций: Хаос — Космос, мир — антимир, Чужие — Свои, мужское — женское, Небо — Земля, божественное — человеческое, вера — разум, свобода — детерминация, добро — зло и т. д. Ценности же есть особые смыслы, которые несут оттенок должного, нормативного, значимого, императивного. По факту существования общечеловеческих ценностей (универсалий) в последнее время, вследствие отхода от классического идеализма и разграничения онтологической и аксиологической проблематики, обострилась полемика между представителями *универсализма (модерна)*, позитивно отвечающими на этот вопрос, и представителями *партикуляризма (постмодерна)*, категорически отрицающими какие-либо «склейки» между культурами. Промежуточную и достаточно конструктивную позицию занимает отечественная школа философской компаративистики, разработчики которой (например, В. Степин, М. Степанянц, В. Топоров) допускают наличие общих ценностных основ культур при разнообразии их региональных и исторических вариация. Не вдаваясь в подробности данного спора, отметим: для нас важно, что любая попытка истолкования ценностей сводится, в конце концов, к *проблематике диалога*, поскольку ценности рождаются лишь *на грани* с другими ценностями, новые смыслы являются продуктом встречи предшествующих и предпосылкой встречи последующих и т. д.

Теперь обратимся, собственно, к *ценностям религии*. В аксиологическом контексте каждая конкретная религия — равно как и религия в целом, как историческая форма мировоззрения — предстает как *система смыслов и ценностей, которые объективируются в текстах*. В роли последних выступают как теоретические положения религии (догматы, каноны), так и практические символические действия (обряды, ритуалы), а также институты, призванные гармонизировать хаос в космос и установить некий метасенсорный порядок вещей, жизненный мир, «образную Вселенную». Имеем взаимосвязанную, лабильную, динамичную *структуру из четырех составляющих: ценности, верование, культ, организация*, скооперированных обратимыми связями. При этом каждая конкретная религия может рассматриваться как самобытная интерпретация универсальных смыслов, способная вступать во взаимодействие с другими такими же интерпретациями.

Религиозные ценности вырастают из реальных процессов коммуникации в жизненном мире культуры, где под влиянием различных социально-экономических, политических, духовных факторов формируются различные потребности, умонастроения, эмоциональные шаблоны, ментальные установки и т. д. По мере их нарастания эти потребности могут найти свое теоретическое оформление в догматике и практическое — в институционализированной культовой практике. В свою очередь, верование, распространяясь в массе верующих, предопределяет их склад мышления и образцы поведения

в различных сферах: не только собственно культовой, но и экономической, семейной, гражданской и т.д. Таким образом, можно сказать, что влияние религии на культуру многообразно: оно бывает *прямым и обратным, непосредственным и опосредованным, открытым и скрытым*. Последняя форма влияния для нас особенно важна, т.к. затрагивает сферу *ментальности, этоса* (термин М. Вебера), картины мира, т.е. ценностей.

Ценности как значимые смыслы присутствуют на всех этапах становления религии и на всех уровнях ее функционирования: рефлексивном, идеологическом, ментальном, практическом, организационном. Они, словно невидимое духовное звено, связывают воедино имплицитные мировоззренческие установки, зрелые теории и обрядовые составляющие религиозной картины мира. Ценности, таким образом, есть некий *внутренний ментально-духовный стержень* («подтекст», или, по меткому выражению Г. Померанца, «дух целого») религии, на который нанизываются ее отдельные компоненты. Специфика религиозной культурологии как аксиологической рефлексии религии состоит в выявлении и концептуализации ценностей религии, формирующих ее целостный жизненный мир. При этом необходимо помнить о том, что богословская рефлексия культуры, ее сущности, генезиса, ценностей и смыслов, является важнейшей частью самосознания культуры в целом и непосредственно связана с тем или иным религиозным типом культуры. Исходя из культурологической точки зрения, религия является не только трансцендентным истоком, но и имманентной частью морфологии культуры, влияя на культурную жизнь и пребывая под влиянием соответствующего культурного контекста, хронотопа, жизненного мира.

Далее рассмотрим теперь подробнее проблему *иерархии и корреляции между религией и культурой*. Проблема соотношения религии и культуры имеет два аспекта: *богословский и светский (религиоведческий)*. В первом случае религия провозглашается вершиной культурно-исторического творчества и одновременно его генетическим истоком. Культ как ядро религии является основой культуры, культура произошла от культа и ей передан его символический иерархический характер. Об этом говорят нам русские религиозные философы: Николай Бердяев, Павел Флоренский, Владимир Соловьев, Лев Карсавин. Взаимосвязь религии и культуры постигается через суровую иерархию. Культура — это феномен темпоральный, исторический: она разворачивается во времени. Истоком диалектики культуры является метафизика, которая присутствует в диалектике имплицитно: в каждом движении есть исходная статичная точка. Религия — это одновременно исток и финал культуры.

Критический метод модерна, в частности, кантианский, вносит коррективы в традиционное богословское мироощущение: не только Творец предопределяет культурное самосознание, но и самосознание предопределяет образ Бога, который формируется трансцендентальным разумом. По мере разворачивания секуляризации наблюдается переход от Абсолюта к культуре: самосознание постепенно становится единственным фактором, который оказывает влияние на образы, символы, ценности и заповеди религии. Религиозный культ оказывается элементом культуры во времени, частью культуры. На культурализации религии строится светское религиоведение.

В результате столкновения теизма и материализма, метафизики и науки мы имеем дело с двумя крайностями в толковании искусственной оппозиции религии и культуры: либо религия является основой культуры (теизм), либо культура основой религии (атеизм). Примечательно, что обе метафизические установки исходят из типичного для модерна бытийного вопроса: «Есть ли Бог?» Это вопрос, выходящий за пределы компетенции науки, философии, трансцендентализма. Позитивный ответ на этот вопрос может приводить к абсолютизации религии как Откровения, отрицанию светской культуры и утверждению исключительно церковной сферы. Негативный ответ на этот вопрос приводит к абсолютизации культуры, частью которой провозглашается религия как иллюзорная форма общественного сознания, порожденная онтически материальным опытом. В оппозиции понятий «религия — культура» в условиях борьбы крайностей теизма и атеизма всегда имеет место иерархия: либо культура подчиняется религии (теизм), либо религия подчиняется культуре (атеизм).

Истина проявляется в *преодолении крайностей*, которые методологически сходятся: крайности трансцендентализма сходятся с атеизмом, крайности атеизма — с теизмом, потому что место Бога занимает сознание / материя / вера в отсутствие. Необходим *срединный подход*, который позволяет рассматривать *религию как часть культуры, а культуру как часть религии*, перенося свойства религии на культуру и свойства культуры на религию, воспринимая культуру как религиозный институт, а религию — как культурный институт. Именно таким подходом является *религиозная культурология*. Прообразом последней можно полагать «*теологию культуры*» П. Тиллиха и ряд других экзистенциалистских учений.

Согласование религии и культуры Тиллих обозначает как «*метод корреляции*». Корреляция направлена на поиск общих законов духовной жизни для религии как сферы пространственности и культуры как сферы протяженности. Корреляция выявляет связь между сферой божественного и сферой земного, между религиозным опытом и сознанием культуры, между культурой и ее влиянием на представления человека об Абсолюте: на уровне онтологии, антропологии и гносеологии. Корреляция позволяет выявлять *сакральные смыслы в светских текстах культуры и светские элементы религиозных текстов* на уровне герменевтики. П. Тиллих недаром свою школу назвал «*теологией, которая отвечает*» [Тиллих, 1995, 12], имея в виду, что богословие обязано отвечать на запросы современности, а не избегать их. Исходя из «*отвечающей теологии*», религия в своей онтологической аутентичности не является отдельной дифференцированной отраслью, но имплицитно «*разлита*» в качестве подтекста (архетипа, «*предельного интереса*») во всех текстах культуры и формах познавательной и общественной деятельности: в этике — это категорический моральный императив, в эстетике — это красота и совершенство, в логике — истина, сила знания. В качестве отдельной сферы религия возникла после грехопадения, как компенсатор утраченной связи человека с Богом. Райские отношения не были религиозными. Религия — это тоска по Богу, а не Его присутствие, это не само Откровение, а *задержанное событие Откровения*.

В рамках теологии культуры, или же религиозной культурологии, мы возвращаемся к библейскому идеалу: в будущем не нужно будет храма, ибо Бог будет повсюду. Будущее в данном случае является, с одной стороны, мифологическим повторением Золотого века, вечным возвращением в прошлое, которое в нем рождается и возрождается. В то же время христианская апокалиптика отличается от мифологического циклизма тем, что все события в ней уникальны, неповторимы и связаны с сингулярностью субъекта, поэтому речь идет не просто о возвращении человека в первобытную гармонию пребывания с Отцом, а о спасении и освобождении, достигаемом индивидуальными волевыми усилиями уже после грехопадения и с осознанием его катастрофы. В качестве архетипа культуры религия указывает на трансцендентные основы культуры. Религия, таким образом, делится на *сакральный первоисточник культуры* и *культурно обусловленную отдельную отрасль*, и именно на последней чаще всего сосредотачиваются материалистически настроенные религиоведы, забывая о том, что дискредитация идеи Бога в мире еще ничего не говорит о самой идее.

Корреляция позволяет найти компромисс между теизмом и атеизмом, крайностями религиозного фундаментализма и крайностями материализма. Корреляция выводит на путь диалога светских ценностей и ценностей сакральных на уровне смыслов сознания: с точки зрения чистого сознания как чистого смыслообразования (интенциональности) корреляция объединяет в себе *трансцендентализм* и *феноменологию*, изучая мир (включая абсолютный мир, Бога) и как *данность*, и как *заданность*, и как бытийную субстанцию, и как смысл. С одной стороны, корреляция допускает *феноменологическую редукцию*, предполагая воздержание от суждений о сакральном мире, отказ от высказываний, в который что-либо утверждается о существовании объективных причинно-следственных и пространственно-временных между предметами, в первую очередь, связей метафизических, божественных, бытийных. Редукция предполагает возврат к «самим предметам», т.е. к истокам их образования в сознании и внутренней речи, в трансцендентальной логике. Она осуществляется за счет осознания, что объективный мир не есть воспринимаемый мир как таковой. Исходя из феноменологии, мы задаем не вопрос: «Существует ли Бог?», а вопрос: «Как мы Его воспринимаем?», исходя из особенностей жизненного мира, хронотопа, культуры. При этом вопрос о бытии или отсутствии Бога выносится «за скобки» из соображений непредвзятости.

В то же время корреляция имеет гораздо более широкие перспективы, чем феноменология. Если феноменология склоняется к агностицизму неокантианства, отрицая метафизику присутствия, Бога, сущее и бытие ноуменов, а также априорные формы созерцания и рассудка, которые позволяют их открыть, помещая все это внутрь всепоглощающего тотального сознания субъекта, то корреляция предполагает компромисс между метафизикой и феноменологией, т.к. допускает (как, впрочем, и сам Кант) существование «вещей в себе», следовательно — Бога, религиозной истины, сакрального, ценностей божественного происхождения, которые выходят за пределы возможностей нашего мышления в культуре. Недаром Карл Ясперс в своей «Философской вере» утверждал негативное доказательство бытия Бога: осознание

ограниченных способностей человеческого разума (априорных форм) приводит не к скептическому выводу о его бессилии, а к осознанию существования трансценденции (ноумена, метафизики), выходящей за его пределы.

Современный человек конституирует себя через историю и уже не может верить так, как верил, когда был ребенком: двери рая для него уже закрыты, потому что возвращение в первоединство мифологической гармонии невозможно после грехопадения, акт которого фиксирует появление рационально-логического мышления (свободы, индивидуализации, отличия) и является в равной степени источником как культуры, так и религии, взятой в качестве отдельной специализированной сферы культурной деятельности. Изолированная религия — это плод откола от Бога. Следовательно, человек может верить только с учетом всех своих рациональных достижений и разочарований, всех знаний об ущербности мира и самого себя, об их смертности, верить, преодолевая скепсис и страх пустоты, травму, абсурд, катастрофу, трагедию реальности. Носителю такой «философской веры» необходимо пройти путь героя мифа от исхода через инициацию к возвращению, от первоединства через разъединение к воссоединению, от центризма через децентрацию к новой центрации.

Подобная вера у Пауля Тиллиха называется «мужество принять принятие», или «вера без Бога» [Тиллих, 1995, 102]: имеется в виду акаузальная (противоречащая здравому смыслу и законам причинности) логика веры как состояния экзистенциального абсурда в духе А. Камю: «Верую, ибо абсурдно» у Квинта Тертуллиана. Основы веры как абсурда закладывает апостол Павел, говоря о таинстве Воскресения как о непостижимом ни с точки зрения логики античных умозрительных доказательств, ни с точки зрения иудейской логики эмпирически фиксируемых чудес и знамений. То, что выходит за пределы доказательств и знамений, разума и опыта, предстает в логике избытка как событие истины. Последняя предполагает волевой нравственный акт — радикальный разрыв субъекта с тотальностью профанного мира. Иными словами, в условиях «смерти Бога» субъект сам творит себя, восстанавливая свою самость, обретая сакральное и выявляя истину без опоры на внешний символический авторитет Большого Другого (отсутствие как значимое присутствие). Радикальный разрыв приводит субъекта к исследуемой религиозной культурологией *зрелой, философской вере*, отличающей обостренное самосознание в условиях оптимистического пессимизма. Последний ориентирован на идею неизбежности в этой жизни страданий и горя, а также уверенность в том, что несмотря на то, что все в делах человеческих, в мировой истории, идет ко всеобщему разрушению, необходимо верить в Бога, любовь и вечность.

Парадоксальное сочетание трагизма, экзистенциального переживания смерти и конца, и, в то же время, хвалы и ликования, радования имеет огромное положительное содержание. Беды и страдания могут оказать человеку пользу и послужить его очищению, хотя никакой гарантии нет. Оптимистическому пессимизму созвучны идеи теологии «слабого Бога», призывающей каждого человека пережить ситуацию личного кенозиса — восстановления самости из нулевой точки отсутствия. Принятие конечности бытия с одновременной верой в вечность иного измерения предполагает предельную

радикализацию субъекта исторического поступка. Философская вера радикального субъекта — это нуминозное единство ужаса и благоговения, отчуждения и надежды, сомнения и веры. В философской вере крайности теизма и атеизма снимает их диалектический синтез, в результате чего трансцендентализм и имманентизм «обнуляются» и образуют метафизический вакуум как предпосылку нового каузального ряда событий в истории. Потому не происходит буквального возвращения в Золотой Век мифологии: зрелая вера предполагает преодоление как мифологии, так и науки.

Выводы

Синтез религиоведения и культурологии порождает новую дисциплину — религиозную культурологию, которая преодолевает крайности теистического и атеистического подходов к религии, теологии и религиоведения, рассматривая религию одновременно как исток и продукт культуры. Основой для культурализации религии и сакрализации культуры являются *ценности*, которые восходят к архетипам и универсалиям и воплощаются в равной степени в светских и религиозных текстах культуры, которых роднит их трансцендентное происхождение. Религия и культура оказываются связанными многовекторными отношениями: прямое, верхнее, нисходящее влияние религии на культуру, утверждаемое богословием, сталкивается с обратным, нижним, восходящим влиянием культуры на религию, выявленным в религиоведении. Если религия влияет на культуру, она проявляется как архетип, предельный интерес, первичный фундаментальный смысл культуры. Если культура влияет на религию, последняя проявляется как вторичная специальная отрасль, в своем узком специализированном значении. Каждая сфера культуры, в свою очередь, находится под двойным влиянием: материи снизу и религии сверху. Истина раскрывается в противоречии, в амбивалентном единстве отличий, в комбинаторности, во взаимной дополнительности подходов, которые коррелируются. Субъект, воспринимающий религиозно-культурологическое, ценностно-смысловое видение мира, обладает зрелой философской верой, прошедшей искушение сомнением, научным знанием, интерпретацией.

Источники и литература

1. Богатырев (2019) — *Богатырев Д. К.* Философия культуры. СПб.: Изд-во «Древо Жизни», 2019. 368 с.
2. Гирц (2004) — *Гирц К.* Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балинцев // *Его же.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 478–522.
3. Левит (1997) — *Культурология. XX век. Словарь / Гл. ред. С. Я. Левит.* СПб.: Университетская книга, 1997. 630 с.
4. Нибур, Нибур (1996) — *Нибур Р., Нибур Х. Р.* Христос и культура. М.: Юрист, 1996. 575 с.
5. Тиллих (1995) — *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры / Пер. с англ. М.: Юрист, 1995. 479 с.

И. Г. Гаспаров

Ричард Суинберн об аналогии



УДК 81:1(091):2-1

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_136

EDN OMAARU

Аннотация: Вопрос о том, как человеческий язык, предназначенный прежде всего для того, чтобы говорить о предметах эмпирического опыта, возможно использовать для выражения истин о Боге, представляет собой один из центральных вопросов философии религии и теологии. Идея аналогической предикация была и остается важным ресурсом для ответа на данный вопрос. Британский философ Ричард Суинберн предложил свою концепцию аналогии, согласно которой аналогия представляет собой расширение обычного смысла слова таким образом, что оно становится применимо к большему числу объектов, чем раньше. Цель настоящей статьи – критический анализ данной концепции. Статья состоит из пяти разделов. В первом разделе дается краткий очерк основных подходов к проблеме религиозного языка и аналогии в современной аналитической философии религии. Во втором разделе рассматриваются основные элементы общей концепции языка Суинберна, необходимые для понимания его концепции аналогии. Третий раздел посвящен его концепция аналогии. В четвертом разделе на примерах из науки и теологии показано, как, по мысли Суинберна, работает аналогическая предикация. В пятом разделе дается критическая оценка предложенной Суинберном концепции аналогии. В заключении предлагается гипотеза, объясняющая причину, почему эта концепция оказывается неудовлетворительной, согласно которой причина ее неудовлетворительности заключается в том, что Суинберн, как и большинство современных аналитических философов религии, исходит из предпосылки, что человеческий язык первично предназначен для разговора о вещах, данных в повседневном опыте, и лишь вторично о «потусторонних», религиозных предметах, тогда как представляется, что более правильно было бы понимать аналогическое употребление слова как постепенное «очищение» его подлинного смысла от искажений, возникающих при его применении к эмпирическим объектам.

Ключевые слова: аналогия, религиозный язык, аналитическая философия религии, аналитическая философия языка, Ричард Суинберн.

Об авторе: **Игорь Гарибович Гаспаров**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко.

E-mail: gasparov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0593-4366>

Для цитирования: Гаспаров И. Г. Ричард Суинберн об аналогии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 136–155.

Статья поступила в редакцию 18.09.2023; одобрена после рецензирования 27.09.2023; принята к публикации 04.10.2023.

Igor G. Gasparov

Richard Swinburne on Analogy



UDC 81:1(091):2-1

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_136

EDN OMAARU

Abstract: The question of how human language, primarily designed to speak about objects of empirical experience, can be used to express truths about God is one of the central questions in the philosophy of religion and theology. The idea of analogical predication has been and remains an important resource for addressing this question. British philosopher Richard Swinburne proposed his own concept of analogy, according to which analogy is an extension of the ordinary meaning of a word in such a way that it becomes applicable to a greater number of objects than before. The aim of this article is a critical analysis of this concept. The article consists of five sections. The first section provides a brief overview of the main approaches to the problem of religious language and analogy in contemporary analytical philosophy of religion. The second section discusses the basic elements of Swinburne's general language concept, necessary for understanding his concept of analogy. The third section is dedicated to his concept of analogy. The fourth section uses examples from science and theology to illustrate how analogical predication works according to Swinburne's thought. The fifth section offers a critical assessment of Swinburne's proposed concept of analogy. In conclusion, a hypothesis is proposed to explain why this concept is unsatisfactory, suggesting that the reason for its unsatisfactoriness lies in the fact that Swinburne, like most contemporary analytical philosophers of religion, starts from the assumption that human language is primarily intended for talking about things given in everyday experience, and only secondarily about "otherworldly" religious objects, whereas it seems more correct to understand analogical use of a word as a gradual "purification" of its true meaning from distortions that arise when it is applied to empirical objects.

Keywords: analogy, religious language, analytical philosophy of religion, analytical philosophy of language, Richard Swinburne.

About the author: Igor Garibovich Gasparov

Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Humanities at N. N. Burdenko Voronezh State Medical University.

E-mail: gasparov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0593-4366>

For citation: Gasparov I. G. Richard Swinburne on Analogy. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 136–155.

The article was submitted 18.09.2023; approved after reviewing 27.09.2023; accepted for publication 04.10.2023.

Введение

Одним из центральных вопросов философии религии и философской теологии является вопрос о возможности использования человеческого языка для выражения истин о Боге и других религиозных предметах. Традиционный ответ на него гласит: использовать человеческий язык, говоря о Боге, возможно, если он используется по аналогии. Однако среди философов и теологов можно встретить весьма различные представления о том, что такое аналогия и каким образом она функционирует в религиозном языке [Миранов, 2001; Wright, 2010; Ashworth, D'Ettore, 2021]. Многие из современных философов религии считают, что традиционные концепции аналогии не отвечают в должной мере потребностям религиозного языка, и, в связи с этим они предлагают новые концепции аналогии. Одна из интересных концепций, предложенных в последнее время, принадлежит британскому аналитическому философу Ричарду Суинберну [Swinburne, 1977; 1991; 2007; 2016]. Цель настоящей статьи — критический анализ данной концепции. Статья состоит из пяти разделов. В первом разделе дается краткий очерк того, как проблема религиозного языка и аналогии понимается в современной аналитической философии религии. Во втором разделе рассматриваются основные элементы общей концепции языка Суинберна, необходимые для понимания его концепции аналогии. В третьем разделе обсуждается концепция аналогии. В четвертом разделе на примерах из науки и теологии показано, как, по мысли Суинберна, работает аналогическая предикация. В пятом разделе дается критическая оценка предложенной Суинберном концепции аналогии. В заключении предлагается гипотеза, объясняющая причину, почему суинберновская концепция оказывается неудовлетворительной.

Проблема религиозного языка и аналогии в современной аналитической философии религии

Проблема религиозного языка представляет собой одну из самых обсуждаемых в современной аналитической философии религии. Известный американский философ религии Уильям Олстон называет основным предметом интереса философов религии, обращающихся к проблеме религиозного языка, «высказывания о Боге или других религиозных объектах» [Alston, 2007, 222], например, такие как «Бог сотворил небо и землю» или «Бог — всемогущий». При этом он выделяет два основных аспекта этого интереса. Во-первых, это референция таких терминов, как «Бог», которые встречаются в подобных высказываниях. Во-вторых, это предикация о Боге таких терминов, как «сотворил небо и землю» или «всемогущий» и т.п. Первый аспект предполагает ответ на вопрос: к кому или к чему относится слово «Бог». Второй аспект — каким образом мы должны понимать наши предикаты, чтобы они осмысленно применялись к Богу и могли выражать о Нем какие-либо истины [Alston, 2007, 221].

В современной аналитической философии преобладающим подходом к пониманию религиозных высказываний является подход, который Майкл Скот называет «теорией чистой монеты» (*face value theory*), согласно которой

религиозные высказывания, подобные приведенным выше, должны приниматься за чистую монету, т.е. содержащиеся в них предикаты имеют обычное значение и в этом значении применяются к Богу теми, кто их использует [Scott, 2022]. «Теория чистой монеты» включает три основных утверждения:

1) Семантическим содержанием религиозного высказывания является соответствующая пропозиция. Например, семантическим содержанием или смыслом религиозного высказывания «*Dieu est omnipotent*» является пропозиция *Бог всемогущий*, которая является истинной в том случае, если это действительно так.

2) Коммуникативное содержание религиозного высказывания совпадает с его семантическим содержанием. То есть, произнося слова «*Dieu est omnipotent*», говорящий просто высказывает соответствующее пропозициональное содержание. Его слова должны пониматься так же, как и любые другие дескриптивные высказывания.

3) Религиозные высказывания описывают особые религиозные факты, не сводимые ни к каким иным фактам — социологическим, моральным, физическим и т.п.

«Теория чистой монеты», на первый взгляд, резко контрастирует с традиционными воззрениями на природу религиозных высказываний, прежде всего, высказываний о Боге, согласно которым всякое высказывание о Боге возможно только по аналогии. Однако это противопоставление верно только в том случае, если рассматривать аналогические высказывания о Боге как разновидность высказываний, в которых слова употребляются не в буквальном смысле. Между тем сам факт использования аналогии не означает того, что содержащее ее высказывание не является буквальным [Alston, 2007, 239]. Майкл Скот говорит, что аналогия может использоваться как в небуквальном, так и в буквальном смысле.

Первый, т.е. небуквальный вариант использования аналогии можно назвать «прагматической аналогией», т.к. здесь аналогия используется для сообщения некоторого содержания, которое может отличаться от буквального пропозиционального контента языкового выражения. В прагматической аналогии, как пишет Скот, «сообщаемая информация определяется не конвенциональными значениями слов, которые используются тем, кто их употребляет, а должна быть извлечена из контекста» [Scott, 2013, 155]. С точки зрения прагматического понимания, аналогия и метафора имеют одинаковую природу: они являются результатом использования языка в определенных контекстах, и различаются между собой только по степени [Scott, 2013, 155].

Второй, т.е. буквальный вариант использования аналогии можно называть «семантической аналогией». С точки зрения семантической концепции, аналогия — это не результат *использования* терминов с конвенциональными значениями в новых контекстах, а результат появления у слов дополнительного, второго значения, отличного от их обычного, первого значения. Семантическое понимание аналогии предполагает, что второй смысл слова, как и первый, также является буквальным [Scott, 2013, 155]. Майкл Скот скептически относится к семантической концепции аналогии, говоря, что она приводит к амбивалентности и неконтролируемой полисемии используемых

терминов [Scott, 2013, 156]. В этом отношении его позиция похожа на хорошо известную позицию Дж. Ст. Милля, который, комментируя «аналогическое понимание» благодати Бога, писал [Mill, 1964, 42–43]:

Если, приписывая Богу благодать, я имею в виду не то, что я имею в виду под благодатью; если не имею в виду благодать, о которой у меня есть некоторое знание, а некий непостижимый атрибут некой непостижимой субстанции, который может быть неким качеством, абсолютно отличным от того, которое я люблю и почитаю, ... то что я имею в виду, называя это благодатью? ... Говорить, что Божья благодать отличается от человеческой благодати, что это как не то же самое, как утверждать, немного изменяя словоупотребление, что Бог возможным образом вообще не является благим?

Данный комментарий представляет собой достаточно распространенный среди аналитических философов религии вид обеспокоенности по поводу использования семантической аналогии в религиозных высказываниях. Однако стоит обратить внимание на более взвешенную, на мой взгляд, позицию Олстона, который утверждает, что буквральность высказывания нельзя отождествлять ни с унивокальностью используемых в нем слов, ни с их определенностью, ни с фактическим характером самого утверждения [Alston, 2007, 238].

Осторожное отношение к аналогии тем не менее не означает, что современные аналитические философы религии не уделяют ей внимания. Напротив, в аналитической философии религии есть немало попыток прояснить природу аналогических высказываний о Боге, т.к. они являются неотъемлемой частью религиозного языка [Ross, 1981; White, 2010]. Одну из таких попыток представляет собой концепция аналогии известного британского философа Ричарда Суинберна.

Концепция религиозного языка Ричарда Суинберна

Ричард Суинберн неоднократно излагал свою концепцию религиозного языка [Swinburne, 1977; 1991; 2007; 2016]. В дальнейшем я опираюсь на наиболее позднюю версию [Swinburne, 2016], при этом у меня нет цели представить эволюцию взглядов Суинберна на природу религиозного языка или даже представить их в сколько-нибудь систематическом виде. Единственная цель данного раздела пояснить некоторые термины, необходимые для понимания суинберновской концепции аналогии.

Исходное понятие, на котором Суинберн строит свою концепцию языка (как религиозного, так и всякого иного) — это понятие «предложение» (sentence), которое он определяет как «последовательность слов, обладающих смыслом и соединенных таким образом, что они имеют значение» [Swinburne, 2016, 13]. Грамматические правила определяют способы соединения слов в предложения. Утвердительное предложение выражает пропозицию, под которой Суинберн понимает «мысль», выражаемую тем или иным предложением. В отличие от предложения, которое всегда принадлежит тому или иному языку, например, русскому, хинди, французскому и т. д., одна и та же пропозиция может быть выражена на разных языках. Под значением предложения

Суинберн понимает знание критериев, определяющих, при каких условиях это предложение истинно, а также «знание того, с какими еще предложениями эксплицитно берет на себя обязательство согласиться тот, кто утверждает данное предложение» [Swinburne, 2016, 14]. Эти обязательства он называет «мини-следованиями» [Swinburne, 2016, 14]:

« q » является мини-следствием из « p » если и только если некто, утверждая « p », эксплицитно берет на себя обязательство согласиться с « q ». Предложение «Яков младше Ивана» является мини-следствием из предложения «Иван старше Якова»; предложение «Его рост больше пяти футов» является мини-следствием из предложения «Его рост больше шести футов». Поэтому, если q является мини-следствием p , то тот, кто искренне утверждает предложение « p », не соглашаясь при этом с « q », не полностью понимает либо то, что означает « p », либо то, что означает « q », т.к. « q » не может ложным, если « p » истинно.

Понятие «мини-следования» имеет ключевое значение для суинберновской концепции аналогии.

В отношении слов, из которых состоит предложение, Суинберн использует термины «смысл» и «значение» как эквивалентные, понимая под ними то, как «слово влияет на значение предложения, в котором оно содержится» [Swinburne, 2016, 14]:

смысл слова «квадратный» зависит от того различия, которое оно привносит в значение предложений типа «эта коробка круглая» при замене слова «круглая» на слово «квадратная». Смысл слова «если» зависит от того, как значение таких предложений, как «если он в Лондоне, то его не будет дома к обеду» отличается от значения таких предложений, как «он в Лондоне, и поэтому его не будет дома к обеду».

Он применяет также понятие «мини-следствия» к словам [Swinburne, 2016, 14]:

... из слова « P » мини-следует слово « Q » если и только если из всякого предложения « p », содержащего « P », мини-следует предложение « q », такое же как « p » за исключением того, что вместо « P » оно содержит « Q ». Например, из слова «квадратный» мини-следует слово «четырёхсторонний», т.к. из предложения «эта площадь квадратная» мини-следует предложение «эта площадь четырёхсторонняя».

Суинберн отождествляет смысл или значение слова с концептом, говоря, что предложения состоят из слов, а пропозиции, которые выражаются этими предложениями, состоят из концептов. Например, предложение «все люди смертны» выражает пропозицию, которая связывает концепт человека с концептом смертности; она утверждает, что каждый случай бытия человеком является также случаем бытия смертным (т.е., каждый человек смертен). Убеждение, что слово или предложение имеют определенный смысл, влечет за собой использование их определенными способами, и тот способ, которым мы их используем, показывает наши убеждения относительно их значения [Swinburne, 2016, 14–15].

Важно отметить, что с точки зрения Суинберна смысл слов зависит прежде всего от того, каким образом они используются той или иной группой людей. Поэтому одно и то же слово может использоваться в разных смыслах, выражая тем самым разные концепты. Таким образом, слова и предложения допускают многозначность (*ambiguity*). В некоторых случаях смысл слов может определяться более узкими группами людей, обладающих специальными знаниями в определенных областях, как, например, значение слова «кварк» определяется его использованием физиками [Swinburne, 2016, 13].

Употребление того или иного слова регулируется синтаксическими и семантическими правилами языкового сообщества. Синтаксические правила употребления слова определяют мини-следования из предложения, содержащего данное слово. Семантические правила указывают образцы тех вещей (объектов, свойств или отношений), которые обозначаются с помощью определенного слова либо непосредственно, либо посредством описания с помощью других уже известных слов. Семантическое правило употребления некоторого слова «*W*» говорит, что «*W*» применяется к вещам, похожим на данные образцы. Например, семантическое правило употребления слова «птица» заключается в указании на объекты, которые выступают в качестве образцов птиц, и в том, что «птица» применяется к объектам, похожим на эти образцы. Семантическое правило употребления слова «сладкий», как пишет Суинберн, «идентифицирует различные примеры «сладких» субстанций, давая вам попробовать их на вкус, или перечисляя сладкие субстанции, например, сахар, мед, патоку или спелые персики, при этом предполагая или утверждая, что некая субстанция «сладкая» если и только если она похожа на эти субстанции в том отношении, в котором они похожи друг на друга» [Swinburne, 2016, 19]. Оно также может уточнять, что такие-то вещи, например, уксус, противоположны «сладким», или то, в какой степени какая-то вещь должна быть похожа на образцы в том отношении, в котором он похож между собой [Swinburne, 2016, 19].

Под предложениями религиозного языка Суинберн прежде всего понимает «вероучительные» (*creedal*) предложения, т. е. предложения, с помощью которых выражаются те или иные теологические пропозиции [Swinburne, 2016, 3]. Суинберн отвергает концепции религиозного языка, которые полагают, что «вероучительные» предложения выполняют функции, отличные от выражения пропозиций, например, выражают наше отношение к тому, каким бы мы хотели видеть мир или свою жизнь и т. п. [Swinburne, 2016, 93 и далее]. Он полагает, что религиозные предложения принципиальным образом не отличаются от описательных предложений обыденного языка или научных предложений. Более того, по его мнению, они по своей природе подобны научным гипотезам, объясняющим наш эмпирический опыт, и допускают верификацию приблизительно в том же смысле, в каком ее допускают последние [Swinburne, 2016, 95]. При этом Суинберн не отрицает, что новый опыт требует изменения смысла слов, которые используются для его описания или объяснения. Именно в таких случаях религия, как и наука, обращается к аналогии.

Концепция аналогии

Суинберн различает между употреблением слов в обычном, «мирском» смысле и их употреблением в новом, аналогическом смысле. Применительно к «религиозному языку» «мирское» употребление некоторого термина означает, что данный термин используется в *одном и том же* смысле как в отношении «религиозных объектов», например, когда речь идет о Боге, так в отношении объектов, данных нам в повседневном опыте, например, когда речь идет о человеке. По мнению Суинберна, говоря о религиозных предметах, мы часто используем слова в их обычном смысле. В качестве примеров такого словоупотребления он приводит такие слова как «мудрый», «добрый / благой», «сильный» [Swinburne, 2016, 55]. Он утверждает, что в предложениях «Бог — добрый» и «Флоренс Найтингейл — добрая» слова «добрый / добрая» имеют один и тот же смысл, несмотря на то что доброта Бога отличается от доброты Флоренс Найтингейл, т.к. это отличие объясняется не смыслом, в каком употребляется это слово, а различием субстанций. Бог и Флоренс Найтингейл — две различные субстанции, обладающие разными свойствами и силами. Как пишет Суинберн, свойство Бога, обозначаемое словом «добрый», когда оно употребляется в обычном смысле, зависит от того, какого рода существом является Бог, что в свою очередь, по крайней мере, отчасти зависит от того, какими еще свойствами Он обладает, например, всемогуществом [Swinburne, 2016, 58–59].

Отвечая на вопрос, как с помощью обычных слов можно описывать религиозные предметы, которые отличаются от предметов нашего повседневного опыта, Суинберн вслед за Юмом полагает, что в этом случае «мирские» слова могут употребляться либо в необычных сочетаниях, либо в необычной степени. Например, соединяя обычные слова «человек» и «песочный», можно описать существо, которое не встречается в нашем мире — песочного человека. Или, используя слово обыденного языка «сильный», и указав на степень, превосходящую любые проявления силы, встречающиеся в повседневном опыте, можно описать существо, обладающее силой, неизвестной нам из опыта, например, животное, которое сильнее любого из когда-либо обитавших на Земле. Суинберн считает, что во многих случаях употребления слов в их обычном смысле вполне достаточно для описания «необычной» реальности. Однако в некоторых случаях «мирской» смысл слов оказывается недостаточным, и это верно не только в отношении религиозных, но и научных предметов. Тогда словам придается новый смысл, который Суинберн называет аналогическим [Swinburne, 2016, 59]. В качестве примера аналогического употребления слов в науке он приводит термин «частица», когда речь идет об элементарных частицах [Swinburne, 2016, 57], или термины «частица» и «волна» в квантовой физике [Swinburne, 2016, 72]. В теологии примером аналогического употребления слов, который Суинберн обсуждает наиболее подробно, является слово «личность» (person) [Swinburne, 2016, 57–58; 247–256].

Суинберн дает следующее определение аналогического словоупотребления [Swinburne, 2016, 59]:

Под словом, используемом «аналогически» в одном смысле относительно другого смысла, я понимаю то, что оно имеет некоторые, но не полностью одни и те же мини-следования, и / или некоторые, но не полностью одни и те же образцы своего правильного применения, чем в этом другом смысле.

Таким образом, аналогическое употребление какого-либо слова подразумевает, что у него появляется новый, но не полностью новый смысл по отношению к исходному смыслу. Это отличает аналогическое употребление от эквивокального, при котором одинаковые по форме слова имеют полностью разный смысл, как «коса» в смысле инструмента и «коса» в смысле прически. Поэтому в случае аналогии у смыслов должен быть общий элемент. Суинберн понимает его в терминах сходства [Swinburne, 2016, 59]:

Имеется больше общего между «мудростью», приписываемой Богу, и «мудростью», приписываемой людям, чем между «мудростью», приписываемой Богу, и «безумием» или «весом в 63,5 кг», приписываемым человеку, и больше общего между «бытием личностью», приписываемому Богу, и «бытием личностью», приписываемому человеку, чем между «бытием личностью», приписываемому Богу, и «бытием млекопитающим», приписываемому человеку.

То есть, если некое слово «*W*» применяется к объекту *x* в обычном смысле, а к объекту *y* – в аналогическом, то аналогический смысл «*W*» применительно к *y* ближе к обычному смыслу «*W*» применительно к *x*, чем обычный смысл любого слова, отличного от «*W*» за исключением синонимов, применительно к *x*. В то же время класс объектов, к которым «*W*» применимо в аналогическом смысле, отличается от класса объектов, к которым «*W*» применимо в обычном смысле. Последнее следует из модификации синтаксических и / или семантических правил употребления «*W*», когда ему придается новый, аналогический смысл относительно исходного.

Суинберн приводит несколько примеров того, как работает аналогия в рамках повседневного употребления слов. Так, он говорит, что о человеке можно сказать, что он *видит* дерево, и что он *видит* силу аргумента. Первое, как и второе высказывание предполагает, что этот человек нечто «осознает», «воспринимает», «обращает на это внимание». Однако при этом первое высказывание предполагает, что у человека «имеется визуальный образ» воспринимаемого объекта, он «воспринимает его посредством органов чувств» и «его взгляд обращен в направлении дерева», тогда как второе высказывание не предполагает ничего из перечисленного выше [Swinburne, 2016, 59].

К аналогическому словоупотреблению Суинберн относит также случаи, когда исходный смысл «расширяется» так, что слово, употребляемое в аналогическом смысле, применимо ко всем объектам, к которым оно применимо в исходном смысле, и к объектам, первоначально к ним не относившимся. В качестве примера он приводит слово «телескоп», которое применимо к наблюдательным инструментам с принципиально разными механизмами действия (оптические телескопы, радиотелескопы), или слово «планета», изначально применявшееся к небесным телам, вращающимся вокруг Солнца, а затем и ко всем небесным телам, которые движутся вокруг других звезд [Swinburne, 2016, 60].

Касательно аналогического употребления слов в теологии Суинберн утверждает [Swinburne, 2016, 59]:

...в теологии определенные слова используются в смыслах, аналогических относительно их мирских смыслов, и <...> люди знакомятся с этим смыслом путем получения модифицированных синтаксических и семантических правил их употребления. Я предлагаю считать, что эти модификации всегда имеют своим следствием то, что эти слова используются в более широком смысле, чем в своем мирском смысле. Поэтому я предлагаю считать, что синтаксические правила модифицируются путем отказа от некоторых из них. Например, высказывание, что Бог — «личность» не будет иметь среди своих мини-следований некоторых из тех следствий, которые бы оно имело, если бы слово «личность» использовалось в нем в своем мирском смысле.

В отношении семантических правил аналогического словоупотребления в теологии Суинберн отрицает, что их модификация возможна с помощью указания на новые образцы объектов, к которым правильно применимо то или иное слово, т.к. частный религиозный опыт не имеет в должной степени того публичного характера, который необходим, чтобы его можно было использовать в качестве образца правильного словоупотребления. Вместо этого он полагает, что модификация семантических правил происходит путем изменения роли тех образцов правильного словоупотребления, которые уже имелись в отношении того или иного слова, когда оно употреблялось в своем исходном, «мирском» смысле [Swinburne, 2016, 60–62]. Он утверждает, что модификация семантических правил заключается в том, что слово в аналогическом смысле правильно применимо к объекту в том случае, если данный объект *больше* похож на образцы объектов, к которым данное слово правильно применимо в своем обычном смысле, в том отношении, в котором они похожи друг на друга, чем на образцы, к которым оно не применимо [Swinburne, 2016, 62]. То есть, согласно новому правилу, объем класса объектов, к которым слово может правильно применяться в своем аналогическом смысле, расширяется. Например, когда мы учимся правильно употреблять слово «личность», образцами объектов, к которым правильно применимо данное слово, являются люди. Поэтому все «не-люди» относятся к классу объектов, к которым данное слово не может применяться корректно. Однако, когда мы придаем этому слову аналогический смысл, то оно становится правильно применимым к некоторым объектам, которые людьми не являются.

Модификация семантических правил при аналогическом словоупотреблении необходимо должна сопровождаться модификацией синтаксических правил, т.к., по мнению Суинберна, изменений одних только семантических правил недостаточно, чтобы слово приобрело действительно новый смысл, отличающий его от первоначального [Swinburne, 2016, 62–63]. Если существует исходное синтаксическое правило, согласно которому «если к объекту применимо слово «W», то к нему применимо слово «X», и если к нему применимо слово «X», то к нему применимо либо слово «Y», либо применимо слово «не-Z». Смысл слов «Y» и «не-Z» может в свою очередь определяться с помощью семантических правил, т.е. задаваться путем указания на образцы. В этом

случае если семантические и синтаксические правила для «*Y*» и «*не-Z*» остаются прежними, и синтаксические правила для «*W*» не изменятся, то несмотря на то что семантические правила для «*W*» будут новыми, т.е. «*W*» будет применимо к объектам, к которым оно было неприменимо прежде, эти новые объекты могут оказаться «*Y* и *не-Z*», и поэтому к ним будет неприменимо и «*W*», т.к. из «*Y* и *не-Z*» следует «*не-X*», а из «*не-X*» — «*W*». Таким образом прежнее синтаксическое правило, если оно не будет модифицировано, будет исключать применение «*W*» к объектам, к которым оно могло бы применяться в соответствии с новыми семантическими правилами [Swinburne, 2016, 63]. Однако поскольку смысл некоторых слов определяется исключительно синтаксическими правилами, то аналогический смысл таких слов может возникать в силу изменения только этих правил. Если среди исходных синтаксических правил было: «если *X* есть *W*, то *X* есть *не-P*», то аналогический смысл можно получить, упразднив это правило. Поскольку концепты *W* и *P* могут быть связаны с другими концептами, то число правил, которые следует модифицировать, может быть довольно значительным [Swinburne, 2016, 63].

Таким образом, согласно Суинберну, модификация синтаксических и семантических правил употребления слова ведет к тому, что в аналогическом смысле термин обозначает новое свойство, отличное от того, которое обозначалось этим термином, когда он использовался в обычном смысле [Swinburne, 2016, 65]. Его концепция аналогии влечет несколько важных следствий. Во-первых, термин в аналогическом смысле применим, как правило, к большему числу объектов, чем в своем изначальном смысле, но в любом случае это число не может быть меньше [Swinburne, 2016, 65]. Во-вторых, некоторые предложения, выражавшие противоречивые пропозиции, когда содержащиеся в них слова использовались в обычном смысле, при употреблении этих же слов в аналогическом смысле могут выражать непротиворечивые пропозиции, хотя так это или нет, может быть предметом спора [Swinburne, 2016, 65–67]. В-третьих, аналогия — это всегда вопрос степени, т.к. у одного и того же термина можно изменить большее или меньшее число синтаксических и / или семантических правил его употребления [Swinburne, 2016, 67].

Как уже говорилось, Суинберн не считает аналогией феноменом только религиозного или теологического языка, но полагает, что она так же характерна как для повседневного языка, так и для языка науки. Поэтому он приводит несколько примеров, как аналогия функционирует в различных областях языка, которые стоит рассмотреть подробнее.

Примеры аналогии в квантовой теории и теологии

Суинберн приводит в качестве примера того, как слова могут употребляться в аналогическом смысле, использование терминов «частица» и «волна» в квантовой теории. Сразу необходимо оговорить, что данный пример — это всего лишь иллюстрация его концепции аналогии, и он не претендует на какие-либо содержательные утверждения в рамках самой квантовой теории. Как пишет Суинберн, до 1905 г. в физике на объяснение природы света претендовали две теории: волновая и корпускулярная, которые рассматривались их

сторонниками как альтернативные, т.е. истина одной из них исключала истину другой. С точки зрения волновой теории, свет — это волна, т.е. распространение возмущения в материальной среде (медиуме), которое предполагает лишь изменение состояния объектов, расположенных на всей траектории своего распространения, но не подразумевает движения каких-либо материальных объектов по этой траектории. С точки зрения корпускулярной теории, распространение света по определенной траектории — это движение по этой траектории частиц, т.е. неких материальных объектов [Swinburne, 2016, 70–71]. После 1905 г. стало ясно, что ни одно из объяснений не является эксклюзивным, т.к. одни наблюдаемые феномены (интерференция и дисперсия света) свидетельствуют в пользу того, что свет — это «волна»; тогда как другие (фотоэлектрический эффект, эффект Комптона, а также факт, что при облучении светом фотопластины на ней остается след в виде точек, а не единого мазка) — в пользу того, что свет — движение частиц. Несмотря на все усилия физиков, до сих пор не удалось создать новую теорию, которая бы давала адекватное объяснение природы света. Все, что есть, это квантовая теория, представляющая сложный математический формализм, который позволяет предсказывать поведение света и целый ряд других физических и химических явлений. Проблемой остается понимание того, как устроен реальный свет и каковы составляющие его элементы.

Суинберн исходит из того, что ответы на эти вопросы — это часть того, что должна делать хорошая научная теория, другими словами, одних только предсказаний недостаточно, необходима также их реалистическая интерпретация. Среди прочего такая интерпретация должна описать, каким является мир в том случае, если верна та или иная научная теория. В отношении квантовой теории он указывает на то, что Копенгагенская интерпретация не способна дать ответ на вышеуказанный вопрос, т.к. она утверждает, что квантовая теория — это всего лишь инструмент предсказаний, и не описывает мир таким, каков он есть. Как полагает Суинберн, к такому выводу сторонников этой интерпретации ведет предположение, что термины «волна» и «частица» используются здесь в обычном смысле. Ведь в этом случае, как он пишет, можно принять либо а) что свет иногда является волной, а иногда — потоком частиц, либо б) что он всегда является и волной, и потоком частиц. Однако утверждение а) представляется крайне сомнительным, т.к. любой луч свет демонстрирует эффекты, связанные как с волной, так и потоком частиц, а утверждение б) является противоречивым, и, следовательно, логически невозможным. Поэтому реалистическая интерпретация квантовой теории возможна только в случае аналогического понимания терминов «волна» и «частица» [Swinburne, 2016, 72].

Возникновение нового, аналогического смысла для данных слов он описывает следующим образом [Swinburne, 2016, 72]:

Сообщая аналогический смысл слову «волна», мы ослабляем семантическое правило таким образом, что теперь оно утверждает лишь то, что некий объект есть «волна» если и только если он подобен водным волнам, воздушным волнам, волнам в масле и лимонаде, и электромагнитным волнам в том отношении,

в котором они подобны друг другу, в большей степени, чем образцам объектов, не являющихся волнами (например, бильярдным шарам, песчинкам и вишневым косточкам). Сообщая аналогический смысл слову «частица», мы ослабляем семантическое правило таким образом, что теперь оно утверждает лишь то, что некий объект есть «частица» если и только если он подобен бильярдным шарам, песчинкам и вишневым косточкам в том отношении, в котором они подобны друг другу, больше, чем образцам объектов, которые не являются частицами (например, водным и воздушным волнам). А также мы отказываемся от эксплицитных синтаксических правил, согласно которым все, что является «волной» (возмущением в среде), не является «материальным объектом»; и все, что является «частицей», не является «возмущением в среде».

Таким образом, модификация исходного смысла терминов «волна» и «частица» допускает их реалистическую интерпретацию без очевидного логического противоречия, которое возникает в случае их понимания в исходном смысле. В то же время очевидно и то, что в отношении объектов, существование которых постулируется при реалистической интерпретации квантовой теории, невозможно предложить единую модель в терминах наблюдаемых объектов, т.к. в качестве модели здесь используются два различных вида наблюдаемых объектов, с каждым из которых объекты квантовой теории имеют сходство только в определенном отношении.

В теологии Суинберн также допускает употребление некоторых слов в аналогическом смысле, хотя и с оговоркой, что это должно быть скорее исключением, чем правилом [Swinburne, 2016, 74]. Одним из важных случаев, когда теология, по его мнению, вынуждена прибегать к модификации обычного смысла слов, является то, когда она пытается мыслить Бога как необходимое существо. Суинберн полагает, что возможно непротиворечиво мыслить Бога как всемогущую и вечную личность, где слова «всемогущий» и «вечный» понимаются в своем обычном смысле, при условии, что божество мыслится как контингентное существо [Swinburne, 2016, 247]. Однако, если мыслить Бога как необходимое существо, т.е. такое, которое обладает своими свойствами сущностно, то придется прибегнуть к аналогическому пониманию некоторых слов, в частности слова «личность» [Swinburne, 2016, 248]. Причина этого, согласно Суинберну, состоит в том, что личность в обычном понимании не может обладать своими свойствами необходимым образом, т.к. то, что делает личность той же самой, — это ее эвовость (*haecceitas*), т.е. она была бы той же самой и в том случае, если бы обладала полностью другими свойствами, тогда как необходимое существо обладает своими свойствами сущностным образом, и потому всякое существо, которое обладало бы такими же свойствами, было бы тем же самым существом [Swinburne, 2016, 249]:

Всякий мир, в котором было бы существо, обладающее всеми теми же существенными свойствами, что и Бог <...>, был бы миром, которым бы управлял один и тот же Бог.

Это ведет к отождествлению Бога и Его сущности, понимаемую Суинберном как платоновскую «высшую форму», т.е. идею блага, которую он в свою очередь относит к онтологической категории свойства. По его мнению,

«формы» не имеют «этовостей» и поэтому любые одинаковые «формы» будут тождественными. Однако бытие личностью в обычном смысле не совместимо с бытием формой, т.к. личность предполагает наличие «этовости», а слово «форма», понимаемое в обычном смысле, обозначает безличностное начало [Swinburne, 2016, 250].

Кроме того, если понимать, что Бог есть «высшая форма» в обычном смысле, то неясно, как приписывать Ему знание, любовь, причинность и т.п., поскольку Суинберн полагает, что слова «знание», «любовь» и т.п. высказываются о Боге в обычном смысле. Например, когда о Сократе говорится, что он «знает», то это означает, что у Сократа имеется оправданное убеждение в отношении определенной пропозиции, и эта пропозиция действительно истинна. И когда о Боге говорится, что Он «знает», то это означает то же самое. Разница заключается только в том, что знание Бога является безошибочным, тогда как знание Сократа таковым не является [Swinburne, 2016, 251]. Но все это неприменимо к «форме», если понимать ее в обычном смысле.

Как и в случае «волны» и «частицы», Суинберн предлагает разрешить это противоречие путем модификации исходного смысла слов «личность» и «форма». Семантические правила сохраняют те же образцы «личностей», т.е. людей, но теперь они говорят, что некоторое существо является личностью не тогда, когда оно подобно своим образцам в том же отношении, в каком они подобны друг другу, а тогда, когда подобно им *больше*, чем тому, что не является личностью. Синтаксические правила также остаются те же, что и при обычном смысле слова «личность», за двумя исключениями. Первое утверждает [Swinburne, 2016, 251]:

...мы отказываемся от всех синтаксических правил, позволяющих выводить из «*S* есть личность» пропозиции вида «*S* могла бы иметь меньше силы и знания, чем у нее есть».

Второе утверждает [Swinburne, 2016, 251]:

...мы отказываемся от всех синтаксических правил, позволяющих выводить из «*S* есть личность» пропозиции вида «возможно, что существует личность, отличная от *S*, и имеющая те же свойства, что *S*».

Таким образом, в новом аналогическом смысле слово «личность» получает более широкий смысл, и то, что «личность» может иметь меньше силы или знания, чем у нее есть в определенное время, или то, что «личность» обладает «этовостью», становится контингентной истиной.

Сходным образом Суинберн предлагает модифицировать смысл слова «форма». Исходный смысл этого термина он понимает как «совокупность сущностных свойств» [Swinburne, 2016, 251]. Поэтому главную проблему, связанную с его употреблением в обычном смысле, он видит в невозможности для формы быть причиной, т.к. большинство современных аналитических философов склонны думать, что свойства или «законы природы» не причиняют свои следствия непосредственно, а только лишь когда

они инстанцированы в каких-либо индивидуальных субстанциях, и эти субстанции участвуют в каких-либо событиях, которые относятся друг к другу как причина и следствие [Swinburne, 2016, 252]. Поскольку Бог является непосредственной причиной своих действий, то Он, по мнению Суинберна, может называться «формой» только в аналогическом смысле. Поэтому он предлагает модифицировать семантические правила употребления этого слова так, что теперь для того, чтобы к объекту было правильно применимо это слово, достаточно, чтобы он был похож на исходные образцы «форм», т.е. свойств, больше, чем на образцы «не-форм», к которым относятся обычные объекты, которые мы естественным образом называем индивидуальными субстанциями, например, дома, деревья, столы [Swinburne, 2016, 252]. Кроме того, для получения аналогического смысла слова «форма» необходимо отказаться от некоторых синтаксических правил, составлявших часть его прежнего смысла. К ним относится, во-первых, возможность вывести из предложения «*S* есть форма» предложение «*S* существует или причиняет следствие если и только если *S* инстанцировано в индивидуальной субстанции», или предложение «*S* неизменно или вневременно». При этом необходимо сохранить правила: из «*S* есть форма» следует «*S* не обладает этовостью» и «если *S* существует в одно время, то *S* существует во все времена» [Swinburne, 2016, 252].

Таким образом, благодаря изменению «мирского» смысла слов «личность» и «форма / свойство» Суинберн достигает того, что эти термины могут применяться к Богу так, что, с одной стороны, Он обладает характеристиками, которыми обладают обычные личности, например убеждениями и намерениями и т.п., а, с другой стороны, — характеристиками, присущими «формам / свойствам», которые не имеют «этовостей» и которым их характеристики принадлежат сущностно [Swinburne, 2016, 255–256]. Аналогический характер утверждений о Боге, согласно Суинберну, также предполагает, что мы не способны понять Его собственную сущность, поскольку она нам не доступна в непосредственном опыте [Swinburne, 2016, 256].

Критическая оценка концепции Суинберна

Как показывают примеры, приведенные выше, необходимость обращения к аналогическому смыслу возникает тогда, когда применение некоторых слов в их обычном смысле к одному и тому же объекту ведет к противоречию, делая его реалистическое описание непоследовательным. Решение Суинберном этой проблемы состоит в изменении (расширении) семантических и синтаксических правил, связанных с первоначальным смыслом этих слов. На первый взгляд, возникающее противоречие действительно исчезает и можно последовательно описывать тот или иной объект в новых, аналогических терминах, утверждая при этом, что этот новый смысл является буквальным, т.е. соответствующие слова обозначают некоторые реальные свойства, а включающие их в себя предложения являются истинными или ложными (Ср.: [Alston, 2007, 237]). Однако остается вопрос: насколько это решение отвечает тем потребностям религиозного или теологического языка, которые состоят в рационально приемлемом описании божественной реальности?

Выше было указано, что можно выделить прагматические и семантические концепции аналогии. Согласно первым, смысл при аналогическом словоупотреблении определяется контекстом, а не смыслом самого слова, тогда как согласно вторым, смысл связан с самим словом и не зависит от контекста. Хотя Майкл Скот усматривает определенное сходство концепции Суинберна с контекстуализмом [Scott, 2013, 168–169; Scott, 2022], если рассматривать его позицию в целом, то она ближе к семантической. Более того, проводя различие между аналогией и метафорой, Суинберн указывает на то, что смысл метафоры определяется контекстом, тогда как аналогический смысл от него не зависит [Swinburne, 2016, 75–76].

Далее следует отметить, что из многочисленных смыслов, в которых традиционно употреблялся термин «аналогия» [Миронов, 2001; Wright, 2010; Ashworth, D’Ettore, 2021], наиболее близким к концепции Суинберна является аналогия атрибуции. Суть аналогии атрибуции состоит в том, что некоторое слово имеет первичный и вторичный смысл, при чем его употребление во вторичном смысле не полностью оторвано от его употребления в первичном смысле, но при этом может обозначать свойство, отличное от того, которое обозначается этим словом в первичном смысле. Классический пример — это применение слова «здоровый» по отношению к человеку и его образу жизни [Аристотель, 1976, 119; Wright, 2010, 75]. Человек называется «здоровым», потому что он обладает здоровьем, а его образ жизни называется «здоровым», потому что он способствует здоровью, хотя сам по себе обладать здоровьем и не может.

Суинберн отвергает традиционные концепции аналогии. Это относится как к идее апофатического характера высказываний о Боге, которая защищается в «Ареопагитиках», так и к теориям аналогии, разработанным в зрелой схоластике. Говоря об апофатизме, Суинберн утверждает, что он не удовлетворителен для нужд религиозного языка, т.к. либо не способен адекватным образом отличить Бога от его творений, либо не может высказать что-либо о Боге самом по себе [Swinburne, 2016, 79]. В отношении схоластических теорий он утверждает, что они не являются теориями аналогии в строгом смысле, т.к. в них вопреки заявлениям некоторых из сторонников, например, Фомы Аквинского, речь идет об употреблении слов в одном и том же смысле, но применительно к онтологически радикально различным объектам, т.е. слова обозначают одно и то же свойство, которым объекты обладают различными способами [Swinburne, 2016, 80, 85]. Несмотря на это, концепция Суинберна сходна со средневековой теорией *analogia attributionis*, по крайней мере в том, что в ней аналогия рассматривается как отношение между исходным (первичным) и новым (вторичным) смыслами слов, которые способны выражать различные, но при этом связанные между собой свойства реальных вещей.

Из критики Суинберном традиционных концепций аналогии можно сделать вывод о том, что он считает адекватными критериями, которым должно соответствовать аналогическое словоупотребление в религиозном языке. Во-первых, слово, используемое в аналогическом смысле, должно быть способно выразить различие между Богом и творениями. Во-вторых, оно должно обозначать свойство, отличное от свойства, обозначаемого этим словом

в обычном смысле, но то же время с ним связанное. В-третьих, оно должно обозначать внутреннее свойство объекта, т. е. свойство самого объекта, а не отношение этого объекта к другим объектам. Я не утверждаю ни то, что приведенные выше критерии являются исчерпывающими, ни даже то, что каждый из этих критериев является обязательным для адекватной концепции аналогии в религиозном языке. Однако мне кажется, что эти критерии вполне подходят для оценки концепции Суинберна с точки зрения ее соответствия собственным требованиям.

Рассмотрим вопрос: насколько концепция аналогии Суинберна отвечает данным критериям. Суинберн понимает аналогический смысл, прежде всего, как расширительный смысл относительно обычного смысла слова. То есть, если в исходном смысле слово «*W*» обозначает объекты, похожие на некоторые образцы в той мере, в которой они сходны между собой, то в аналогическом смысле это применимо не только к этим объектам, но и к объектам, которые *больше* похожи на исходные образцы, чем на остальные объекты, к ним не относящиеся. Таким образом, количество объектов, к которым правильно применимо слово в аналогическом смысле, оказывается большим, чем количество объектов, к которым оно применимо в своем обычном смысле. Аналогично и в отношении синтаксических правил употребления слова: если «*W*» в обычном смысле имеет *n* мини-следований, то в аналогическом смысле оно должно иметь, как минимум, *n-1* мини-следований, т. е. свойством, которое обозначает слово в аналогическом смысле, будут обладать большее количество объектов или видов объектов, чем это же слово в своем обычном смысле.

Возьмем слово «личность». В своем «мирском» смысле оно применимо к людям, являющимся образцами объектов, к которым оно правильно применимо, и обозначает свойство *быть личностью*. В аналогическом смысле «личность*»¹ применимо не только к людям, но и к другим существам, которые *больше* похожи на людей, чем *не* на людей. Это могут быть как сами люди, так и инопланетяне, высшие приматы, дельфины, ангелы, боги, Бог и т. п., и соответственно оно обозначает новое свойство *быть личностью**, отличное от первоначального свойства *быть личностью*. Таким образом, слово «личность» при употреблении в аналогическом смысле применимо к более широкому классу объектов, чем при употреблении в обычном смысле. Поэтому свойством *быть личностью** обладает не только Бог, но и другие объекты, в том числе и сами люди, и прочие сотворенные сущности. Следовательно, «личность*» не обозначает никакого специфического свойства, которое бы отличало Бога от сотворенных вещей, и, следовательно, не способно выразить различие между Богом и творениями, как этого требует первый критерий концепции аналогического словоупотребления, адекватной для теологического языка.

Является ли свойство *быть личностью** свойством, реально отличным от свойства *быть личностью*? На первый взгляд, этот критерий выполняется,

¹ Здесь и далее «*» после слова, заключенного в кавычки, указывает на то, что имеется в виду употребление этого слова в аналогическом смысле. В случае, когда * стоит после слова / словосочетания без кавычек, это означает, что речь идет о новом, аналогическом свойстве.

т. к. со словом «личность*» ассоциировано множество синтаксических правил, отличное от множества синтаксических правил, связанных со словом «личность», и, следовательно, обозначаемые ими свойства могут отличаться друг от друга. Однако, отличие в синтаксических правилах может оказаться недостаточным для того, чтобы выразить реальное различие в свойствах. Ведь оно только запрещает следование: если x — личность*, то x обладает этовостью, но не требует, что если x — личность*, то x не обладает этовостью. Необладание этовостью связано не с концептом личности*, а с концептом формы, который ассоциирован с правилом: если x — форма, то x не обладает этовостью. В свою очередь, слово «форма» также должно быть освобождено от ряда следований, чтобы оно могло выражать аналогическое свойство *быть формой**. Таким образом, для того чтобы выразить новое реальное свойство, присущее, по мнению Суинберна, только Богу, необходима конъюнкция свойств *быть личностью** и *быть формой**, тогда как сами по себе свойства *быть личностью** и *быть формой** для этого недостаточны. Следовательно, само по себе использование этих слов в аналогическом смысле, как его понимает Суинберн, не способно выразить реальное свойство, которое он приписывает Богу. По сути дела, его стратегия равнозначна введению нового технического термина со специальным смыслом, частично включающим в себя части смыслов слов «личность» и «форма», что, на мой взгляд, скорее похоже на постулирование нового смысла, чем на предикацию по аналогии. В связи с этим я не уверен, что суинберновская концепция аналогии удовлетворяет второму и третьему критерию, согласно которому слова в аналогическом смысле должны быть способными выражать реальные внутренние свойства объектов, для описания которых они используются.

Заключение

Из вышесказанного можно сделать вывод, что концепция аналогии, предложенная Суинберном, несмотря на присущие ей положительные стороны, не полностью соответствует требованиям реалистического религиозного языка. К числу положительных сторон концепции Суинберна следует отнести ее ясность и способность избежать противоречий там, где они возникают при употреблении слов в их обычном, «мирском» смысле; тогда как ее недостатком является невозможность выражения реальных внутренних свойств божества, отличающих Бога от Его творений. Рискну предположить, что неудовлетворительность суинберновской концепции аналогии возникает из-за того, что он — как, впрочем, и большинство современных аналитических философов религии — исходит из предпосылки, что человеческий язык первично предназначен для разговора о вещах, данных в повседневном опыте, и лишь вторично о «потусторонних», религиозных предметах. Поэтому слова в своем обычном смысле при аналогическом употреблении расширяются до религиозного смысла, и таким образом исходным образом того или иного божественного свойства являются человеческие свойства. Человеческая мудрость оказывается образцом божественной мудрости, человеческая власть — образцом божественной власти и т. д.

Нетрудно заметить неадекватность такого подхода, т.к. он очевидным образом ведет к антропоморфизму. Сложнее предложить хорошую альтернативу такому подходу, т.к. он опирается на не менее очевидный факт, что при обучении языку возможно опираться на те только образцы объектов или свойств, которые даны в эмпирическом опыте. Одна из стратегий преодоления этой трудности могла бы заключаться в предположении, что аналогическое употребление слова представляет собой постепенное «очищение» подлинного смысла этого слова от искажений, возникающих при его применении к эмпирическим объектам. Утверждая, что эта комната или эта фигура квадратная, в процессе оценки этих утверждений мы постепенно осознаем, что изначально образцом квадратности являются не квадратные объекты, данные нам в опыте, а умопостигаемый квадрат. Поэтому квадратным в строгом смысле является только умопостигаемый квадрат, если таковой существует, а эмпирические объекты (комнаты, дома, чертежи, нарисованные фигуры и т.п.) являются квадратными по аналогии. Так происходит несмотря на то, что, обучаясь правильно использовать слово «квадратный», мы неизбежно нуждаемся в эмпирических образцах квадратных вещей.

Подобным образом работает и аналогическая предикация в религиозном языке. Несмотря на то, что нам необходимы человеческие образцы мудрости, власти, знания и т.п. для того, чтобы научиться использованию соответствующих слов, постепенно мы понимаем, что эмпирические объекты, к которым мы их применяем, никогда полностью не дотягивают до совершенной мудрости, власти и знания, и что в полной мере эти слова могут быть высказаны только о Боге, и подлинный смысл этих слов раскрывается только в Его свете. Как указывает Р. Уайт [White, 2010, 77, 87–90], подобные мысли о природе аналогии можно обнаружить еще в платоновском «Федоне» [Платон, 1993, 27–29] и аквинатовой «Сумме теологии» [Фома Аквинский, 2006, 158–160], однако они нуждаются в более глубокой разработке для того, чтобы стать полноценной теорией аналогии. Тем не менее, они могли быть бы положены в ее основу.

Источники и литература

1. Аристотель (1976) — *Аристотель. Метафизика* / Пер. с др. греч. А. В. Кубицкого // Его же. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
2. Миронов (2001) — *Миронов А. Ю. Аналогия* // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 213–215.
3. Платон (1993) — *Платон. Федон* / Пер. с др. греч. С. П. Маркиша // Его же. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
4. Фома Аквинский (2006) — *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64* / Пер. А. В. Апполонова. М.: Издатель Савин С. А., 2006. 817 с.
5. Alston (2007) — *Alston W.P. Religious Language* // *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / Ed. by W. J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 220–244.

6. Ashworth, D'Ettoire (2021) — *Ashworth J.E., D'Ettoire D. Medieval Theories of Analogy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/Archives/fall2021/entries/analogy-medieval/> (дата обращения: 11.09.2023).
7. Mill (1964) — *Mill J.S. Mr. Mansel on the Limits of Religious Thought // God and Evil / Ed. by N. Pike. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.*
8. Ross (1981) — *Ross J.F. Portraying Analogy. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.*
9. Scott (2013) — *Scott M. Religious Language. London: Palgrave MacMillan, 2013.*
10. Scott (2022) — *Scott M. Religious Language // The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/religious-language/> (дата обращения: 11.09.2023).
11. Swinburne (1977) — *Swinburne R. The Coherence of Theism. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 1977.*
12. Swinburne (1991) — *Swinburne R. Revelation. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.*
13. Swinburne (2007) — *Swinburne R. Revelation. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.*
14. Swinburne (2016) — *Swinburne R. The Coherence of Theism. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.*
15. White (2010) — *White R.M. Talking about God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language. Aldershot: Ashgate, 2010.*

А. М. Прилуцкий

Герменевтический анализ концепта «эсхатологический голод» в дискурсе современных апокрифических пророчеств

УДК 27-175

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_156

EDN YQDCNP



Аннотация: В статье с религиозоведческих позиций анализируется специфическая интерпретация концепта «эсхатологический голод» в современном эсхатологическом дискурсе. В настоящее время указанный концепт является одним из наиболее частотных в дискурсе «народной эсхатологии». «Эсхатологический голод» с пугающими деталями и подробностями описывается в различных анонимных и псевдонимных эсхатологических пророчествах, активно транслируемых на различных информационных платформах сети Интернет. В статье рассматриваются основные герменевтические паттерны, в соответствии с которыми происходит интерпретация указанного концепта. В заключении делается вывод о том, что интерпретация концепта «эсхатологический голод» в дискурсе современных апокалиптических пророчеств, популярных в различных эсхатологически настроенных субкультурах, осуществляется в соответствии с базовыми установками мифологического мировосприятия.

Ключевые слова: «эсхатологический голод», народная эсхатология, апокалиптика, пророческий дискурс, герменевтический паттерн, урбанобфия.

Об авторе: **Александр Михайлович Прилуцкий**

Доктор философских наук, профессор и директор института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: alpril@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

Для цитирования: Прилуцкий А. М. Герменевтический анализ концепта «эсхатологический голод» в дискурсе современных апокрифических пророчеств // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 156–165.

Статья поступила в редакцию 22.08.2023; одобрена после рецензирования 05.09.2023; принята к публикации 13.09.2023.

Alexander M. Prilutskiy

**Hermeneutic Analysis of the Concept
of “Eschatological Hunger” in the Discourse
of Modern Apocryphal Prophecies**



UDC 27-175
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_156
EDN YQDCNP

Abstract: This article analyzes the specific interpretation of the concept of “eschatological hunger” from the perspective of religious studies in the contemporary eschatological discourse. Currently, this concept is one of the most frequent in the discourse of “popular eschatology.” “Eschatological hunger” is described in various anonymous and pseudonymous eschatological prophecies, actively disseminated on various online platforms. The article examines the main hermeneutic patterns according to which this concept is interpreted. In conclusion, it is argued that the interpretation of the concept of “eschatological hunger” in the discourse of modern apocalyptic prophecies, popular in various eschatologically oriented subcultures, is in line with the basic tenets of mythological worldviews.

Keywords: eschatological hunger, popular eschatology, apocalypticism, prophetic discourse, hermeneutic pattern, urbanophobia.

About the Author: **Alexander Mikhailovich Prilutskiy**

Doctor of Philosophy, Professor, and Director of the Institute of History and Social Sciences at the Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg); Professor of the Department of Theology at the Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: alpril@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

For citation: Prilutskiy A. M. Hermeneutic Analysis of the Concept of “Eschatological Hunger” in the Discourse of Modern Apocryphal Prophecies. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 156–165.

The article was submitted 22.08.2023; approved after reviewing 05.09.2023; accepted for publication 13.09.2023.

Тема «эсхатологического голода» занимает особое место в современных эсхатологических пророчествах, популярных как среди представителей различных маргинальных православных сообществ и юрисдикций, так и среди православного мейнстрима. Описание причин и последствий «эсхатологического голода» в различных псевдонимных и анонимных пророчествах, приписываемых, нередко без достаточного основания, различным прозорливцам, старцам, авторитетным церковным деятелям и даже канонизированным святым, как правило поражает натуралистичностью, пристальным вниманием к деталям и подробностям. Изображаемая ими картина вселенского «эсхатологического голода», представленная в эмоциональных модальностях страха, оказывается способной не только оказывать психотравмирующий эффект, но и влиять на социальное поведение людей, — призывы бежать из городов в деревню, где последствия голода будут не столь губительны, обретают сегодня особую популярность¹.

Отчасти востребованность темы «эсхатологического голода» может быть объяснена референциями к новозаветной апокалиптике, прежде всего книге Откровения Иоанна Богослова (Апокалипсис), в тексте которой описанию «эсхатологического голода» посвящены стихи 6:8 и 18:8. По мере роста эсхатологического напряжения религиозными субкультурами формируется особый «параноидальный стиль интерпретации символизма товаров и символических систем»², который провоцирует интерес к мифологической интерпретации новозаветной апокалиптики, причем задействуемые им герменевтические модели более тяготеют к «народной герменевтике» (по аналогии с «народной этимологией»). На место классической догматической эсхатологии Православной Церкви, развивающей и актуализирующей патристические герменемы, приходит «народная эсхатологическая герменевтика», в которой бедность теологического содержания «компенсируется» подчеркнутым интересом к устрашающим деталям, предельно конкретным пониманием эсхатологической символики, акцентом на ассоциации, формирующимся при помощи различных паронимических аттракций. При этом «эсхатологический голод» постоянно ожидается как то, что должно вот-вот начаться, причём «здесь» и «сейчас», а различные изменения сложившегося уклада повседневной жизни интерпретируются или как события (процессы), которые непременно приведут к голоду, или же как его символические предвестники. Поэтому денежные и паспортные реформы, переписи, массовые мероприятия санитарно-противоэпидемического характера становятся включенными в семантическое поле «эсхатологического голода».

На формирование народной эсхатологической герменевтики безусловно повлияли трагические события XX в. Ранее мы высказали предположение о том, что популярная эсхатологическая мифотеологема о трёх эшелонах сформировалась под влиянием «памяти о репрессиях 30–50 гг. прошлого

¹ Термины и понятия радикальных религиозных субкультур: словарь-справочник: учебное пособие / А. М. Прилуцкий, А. В. Гайдуков, Д. Т. Хусаинов, Д. А. Головушкин; под ред. А. М. Прилуцкого. СПб., 2023. С. 17.

² Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург, 2007. С. 196.

столетия, массовых депортациях, высылках, транспортировке репрессированных в лагеря системы ГУЛАГ»³. Аналогичным образом историческая память о массовом голоде в XX в. не могла не повлиять на формирование соответствующих современных эсхатологических нарративов.

В большинстве современных профетических нарративов эсхатологический голод упоминается и описывается, не будучи включённым в казуальные отношения. Он предстает перед читателем как некая данность, лишь косвенно обусловленная апокалиптическими событиями, как денотат, не связанный с логическим понятием. Предполагаемой попытки теологического осмысления и объяснения «эсхатологического голода» не происходит, или же оно ограничивается предельно неопределёнными констатациями. При этом акцент делается на мрачные и пугающие подробности, которые часто трансформируются в нагромождение откровенных ужасов. Характерно, что устойчивым эпитетом «эсхатологического голода» является прилагательное «страшный», менее частотно встречаются эпитеты «жуткий», «жестокый» и «всемирный». При этом, согласно логике наррации, данные описания голода преследуют преимущественно экспрессивную цель — формирование у реципиента устойчивого чувства страха. Данной прагматике соответствует и включение голода в перечисления различных природных и социальных бедствий: войн, землетрясений, пожаров и т.д., например, «будет война, голод страшный по всей земле, не только в России. Пересохнут реки, озёра, водоёмы и океаны, и растопятся все ледники, и горы сойдут со своих мест. Солнце будет палящее»⁴. Ещё один пример подобной семантической цепочки: «голод, смута, падение властей, развал, анархия, моры, голод, людоедство — невиданные ужасы накопленного в душах зла и разврата. Господь даст им жать то, что сеяли много веков и чем угнетали и развращали весь мир»⁵. Характерно, что «голод» в ней упомянут два раза.

Анализ относительно немногочисленных нарративов, в которых концепт «эсхатологический голод» оказывается включённым в логическую структуру текста, позволил выявить наиболее характерные герменевтические модели, позволяющие осуществить это вхождение. При этом концепт «эсхатологический голод» в современных профетических нарративах интерпретируется в соответствии с тремя герменевтическими паттернами:

- голод в контексте урбанوفобской мифологии,
- «эсхатологический голод» как условие (контекст) божественного чудесного заступничества,
- «эсхатологический голод» как инструмент установления власти антихриста.

При этом возможно их комбинирование в рамках одного текста.

³ Прилуцкий А. М. Мифотеологический нарратив о трех эшелонах в современных эсхатологических дискурсах православных субкультур // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1 (5). С. 45–53.

⁴ Предсказания про голод // URL: <https://proch-starcev.my1.ru/index/golod/0-25> (дата обращения: 02.08.2023).

⁵ Предсказания о будущем России и восстановлении православной монархии // Покаяние.ru. URL: <http://www.pokaianie.ru/article/prophecy/read/9451> (дата обращения: 22.08.2023).

«Эсхатологический голод» является устойчивым концептом урбанофобского мифа. Более того, интент-анализ публикаций на тему «эсхатологический голод», размещенных в сети Интернет, позволяет сделать предположение, что через соответствующие нарративы и обусловленную ими эсхатологическую ажитацию разрешается инверсивное напряжение, обусловленное вовлечением носителей архаического сознания в современные урбанистические процессы⁶.

Полагаем, что причины этого явления восходят к тем социальным процессам, которые обусловили интенсивный рост городов и городского населения в XX в., при этом переселенцы из деревень — более традиционного, тяготеющего к архаике социума — зачастую лишь фрагментарно и неглубоко усваивали городскую культуру. Становясь формально «горожанами», они лишь фрагментарно усваивали паттерны городской культуры и фактически оставались на низших ступенях городского социума, что не могло не порождать растущего инверсивного напряжения, которое приводило к перенесению типичных крестьянских страхов в городскую среду. Страх перед неурожаем и голодом более характерен именно для аграрного населения и в меньшей степени свойственен для городских жителей. Тема «эсхатологического голода» в связи с этим оказывается созвучной эсхатологическому нарративу о трех эшелонах⁷, алармистским призывам «возвращаться в деревню», различным урбанофобским мифологемам и мифотеологемам⁸, в которых легко угадывается глубинное неприятие городской культуры и города вообще (об истоках современного урбанофобского мифа будет сказано далее). Возможно, имеет место и контаминация данных настроений с присущим уже «чисто городской культуре» разочарованием в «городской жизни» по причине растущего психологического дискомфорта и экологического кризиса.

При этом урбанофобская мифология обретает сотериологическое измерение: если в деревне спасение возможно, то в городе оно крайне затруднительно⁹, а деревня и город оказываются вовлеченными в отношения бинарной оппозиции мифологического типа «живое — мертвое», голод естественным образом становится предикативным признаком «мертвого» города. Подобная интерпретация города, полагаем, обусловлена несколькими причинами. Во-первых, бытие города обусловлено наличием аграрных пригородов, обеспечивающих горожан продовольствием. Поскольку город непосредственно продовольствие не производит, но лишь потребляет, в плане существования городского социума существует известная зависимость от продуктивности загородного аграрного производства. То, что эта зависимость носит амбивалентный характер, т.к. интенсивное сельское хозяйство невозможно

⁶ Севостьянов Д. А. Инверсивный анализ эскалации конфликта // *Философия права*. 2021. № 3 (98). С. 33–40.

⁷ Прилуцкий А. М. Мифотеологический нарратив о трех эшелонах в современных эсхатологических дискурсах православных субкультур. С. 45–53.

⁸ Прилуцкий А. М. Категориальная семиотика оппозиции деревня-город в современном эсхатологическом дискурсе // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2020. № 3. С. 80–93.

⁹ Православные старцы: пророчества и о спасении в последние дни // *LogoSlovo.ru*. URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_9634_1/ (дата обращения: 22.08.2023).

без продукции городской промышленности, на динамику мифологического дискурса не влияет, поскольку блокируется мифологемами типа «земля всегда прокормит».

Более того, мифологическая идеализация сельской жизни, характерная для современной эсхатологической мифологии, распространяется преимущественно на архаические и примитивные способы ведения сельского хозяйства: образ крестьянина, возделывающего скудную землю при помощи деревянной бороны и конной тяги для нее более понятен, нежели образ успешного фермера, использующего новейшие технологии и оборудование. Нами фиксируется в дискурсе обретающее популярность заявление «в последние времена христианин должен стать крестьянином». Очевидно, что данное утверждение направлено не столько против представителей иных форм трудовой деятельности — интеллектуальной или промышленной, — но против самого уклада городской жизни. Лексема «крестьянин» в силу интертекстуальности (в значительной степени так реализуются сценарии мышления, сформированные во время сталинской коллективизации), ассоциируется именно с примитивными и малопродуктивными технологиями сельского производства, в рамках эсхатологического нарратива данные ассоциации формируют мифологические коннотации. При этом крестьянское производство наделяется религиозными смыслами и противопоставляется иным формам занятости.

Постоянная референция к теме эсхатологического голода, безусловно, связана с тем, что популярны соответствующие нарративы среди низовых социальных страт, которым часто бывает сложно на системном уровне обеспечивать себя качественными продуктами питания. Имеет место и зависть к более состоятельным горожанам, отчетливо не артикулируемое, но угадываемое желание, чтобы и они поголодали и вообще оказались вне того комфорта, который ассоциируется со «средним классом» и более высокими социальными стратами.

Во-вторых, город противопоставляется деревне в рамках мифологической бинарной оппозиции «земля — камень». Неслучайно в языке камень метафоризирует различные аспекты мертвого, например, окаменеть — перестать двигаться, замереть в неподвижности, утратить способность к проявлению чувств, т.е. утратить признаки живого человека. При этом наделение земли свойствами и качествами живого существа популярно в различных дискурсах, передающих архаическое мировосприятие. Город же выступает как своего рода «царство камня» — мертвого, безжизненного, холодного, способного только к разрушению пространства.

Кроме того, известную роль в формировании данных коннотаций могло сыграть представление о городе как о «средоточии начальников, цитадели власти»¹⁰, что может быть соотнесено с властью антихриста, причем «власть антихриста» является не только устойчивым словосочетанием, но и популярной эсхатологической семьей.

Наконец, анализируя проблему с точки зрения социальной психологии, нельзя проигнорировать наличие в городской семиосфере выраженных

¹⁰ *Трепавлов В. В.* «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. СПб., 2017. С. 78.

урбанофобских мифологем, связанных с процессами урбанизации и достигших особой интенсивности в послевоенное время. При этом носители традиционной сельской архаической культуры оказывались вовлеченными — часто вопреки своей воли — в сложные отношения городской культуры, которая на уровне мировосприятия продолжала оставаться чуждой, едва ли не враждебной. Некоторые параллели просматриваются с эсхатологической мифологизацией Санкт-Петербурга как самого «западного» из российских городов, — город, воздвигнутый как своего политическая аллегория торжества традиции над архаикой, в представлении носителей архаического мировосприятия обречен на гибель, разрушение, затопление и т. п.

«Эсхатологический голод» в связи с этим трактуется как преимущественно городское явление: «будет страшный голод, в городах люди в своих квартирах будут умирать с голоду, трупы будут валяться по квартирам. Не будет ни воды, ни электричества, ни газа»¹¹, или «в больших городах жизнь будет очень трудная. Голод такой настанет, что люди будут лезть в дома, чтобы найти съестное»¹². Соответственно, данные нарративы активно используются для обоснования необходимости срочного переселения из городов в деревни, что, по крайней мере на уровне деклараций, становится одним из признаков современной эсхатологии.

Интерпретация «эсхатологического голода» как условия (контекста) божественного чудесного заступничества осуществляется в соответствии с двумя базовыми нарративами. Согласно первому, Бог в условиях «эсхатологического голода» будет особым образом насыщать верных ему людей, не принявших апокалиптического начертания Зверя. В результате действия божественной благодати несъедобные вещества или малокалорийные продукты (различные растения и их отвары) станут не только съедобными, но и питательными. Устойчивость данного тезиса, его регулярное повторение позволяет, с учетом семантики, рассматривать его как сложившуюся мифотеологему. Например, «в пришествие антихриста наступит голод такой, что злаков не будет. Надо будет заготавливать липовый лист, крапиву и другие травы, сушить, а потом заваривать — этого отвара будет достаточно для питания»¹³. Именно в свете данной мифотеологемы становится понятной рекомендация «траву сушить в банке и закручивать»¹⁴. Вообще, нарочитый интерес к различным травам, сопровождающийся «эсхатологической аффектацией... складывается в определенную творческую силу»¹⁵. Его проявления мы безусловно находим в интересе к паранаучным формам траволечения, причем последние

¹¹ Пророчества и предсказания о антихристе и конце времён // Сайт Последних Дней. URL: <https://lastdays.site/prophesies/saints/> (дата обращения: 22.08.2023).

¹² Пророчества о спасении христиан // Православный портал «Москва — Третий Рим». URL: <https://3rm.info/publications/23432-prorochestva-o-spasenii-hristian.html> (дата обращения: 22.08.2023).

¹³ Последние судьбы России и мира в православных пророчествах // БерФорум. URL: <https://berforum.ru/topic/49663-poslednie-sudby-rossii-i-mira-v-pravoslavnyh-prorochestvah/> (дата обращения: 22.08.2023).

¹⁴ Святые старцы о голоде. Пророчества святых о надвигающемся голоде // Дзен. URL: <https://dzen.ru/a/ZMvE2vJMF2xRpfpn> (дата обращения: 22.08.2023).

¹⁵ Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. С. 433.

в соответствующих субкультурах не только идеализируется, но и рассматривается зачастую как полноценная «благодатная» альтернатива демонизируемой доказательной медицине. Вероятно, что в данном случае мы имеем дело с некими реликтами мифомагического осмысления растений¹⁶, сохранившимися в ресемиотизированном виде в недрах архаической культуры. Несъедобные в обычных условиях вещества чудесным образом становятся съедобными: «вы тогда помолитесь Господу, возьмете щепочку земли, скатайте ее катушкой, перекреститесь и проглотите эту земельку. Вот вам будет хлеб и вода»¹⁷. Важная деталь – в дискурсе представлены бинарные оппозиции, при помощи которых транслируется эсхатологема: «Бог сможет насытить верующих даже при отсутствии у них продуктов питания, а антихрист не сможет насытить своих слуг ни в каком случае». Так, например, если Бог сможет сделать съедобными и питательными «катушки земли», отвары трав, вырастить на снегу виноград (о последнем см. далее), то «зверь будет давать им (т. е. принявшим печать. – А. П.) кормежку, но они не смогут наесться досыта. Человек за один раз проглотит эту кормежку и останется голодным»¹⁸. Данная оппозиция напоминает классические бинарные оппозиции по типу «живое – мертвое».

Согласно второму базовому нарративу, в условиях апокалиптических событий Бог таким образом повлияет на природные закономерности, что мало пригодные для человеческого проживания территории Севера станут чудесным образом плодородными, например, «на Севере на снегу виноград будет расти для подкрепления верующих»¹⁹. Именно в рамках данной наррации тема чуда оказывается наиболее четко выраженной.

Инструментальная интерпретация «эсхатологического голода» как способа и условия установления власти антихриста не отличается богатством сюжета. В большинстве случаев логика наррации такова: искусственный голод заставит большинство городских жителей принять известную печать, поскольку это будет единственным способом выживания в условиях города, например, «приобретайте землю, она спасет от голода. Лучше жить при земле, т. е. в деревне на всем своем... А в городе все примут, когда скажут: “Иначе отключим отопление, освещение, газ, канализацию, телефон”»²⁰. При этом различия фиксируются лишь на уровне деталей, не имеющих принципиального значения. Так, согласно одним текстам, принятие печати будет предшествовать покупке продуктов как условие последней, согласно же другим, нанесение печати будет осуществляться «тайно» в момент такой покупки при помощи современных технологий в «антихристовых магазинах». В этих случаях задействуется конспирологическая мифологема, согласно которой вещи в действительности

¹⁶ История религий: учебник для вузов / В. Ю. Лебедев, А. М. Прилуцкий, А. Ю. Григоренко; под ред. В. Ю. Лебедева, А. М. Прилуцкого. М., 2016. С. 66.

¹⁷ Православные старцы: пророчества и о спасении в последние дни...

¹⁸ Пророчества и предсказания о антихристе и конце времён...

¹⁹ О первых, вторых, третьих эшелонах // Инфопедия. URL: <https://infopedia.su/1xa569.html?ysclid=llge5g08n2179020761> (дата обращения: 22.08.2023).

²⁰ Многие спасутся отказом – Господь помилует. Гурий (Чезлов) // LogoSlovo.ru. URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_11529/?ysclid=llm2dru9mq276803021 (дата обращения: 22.08.2023).

оказываются вовсе не тем, чем они представляются обыденному восприятию. Так, видеокамеры, банкоматы, киоски самообслуживания, датчики пожарной и охранной сигнализации, магнитные рамки и т.д. в реальности являются «антихристовыми приспособлениями», которые в автоматическом режиме наносят невидимым и неосязаемым образом известную печать ничего не подозревающим, избалованным комфортностью современных технологий пользователям. Человек получает «печать» незаметно, не догадываясь об этом, во время использования соответствующих приспособлений и даже случайно оказавшись в поле их действия. В этом случае религиозно-этический компонент оказывается скрытым под пластами семиотики: «поклонение зверю и образу его» понимается аллегорически как использование современных технологий, документов, электронных устройств вопреки предупреждениям об их подлинной духовной сущности, причем само это использование трактуется как символическое богоотступничество. В наиболее радикальных формах это проявляется как «запрет молиться о документниках», поскольку сам факт наличия современного российского паспорта трактуется как «результат неверия, акт апостасии, принятие власти антихриста»²¹.

Заключение

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что интерпретация концепта «эсхатологический голод» в дискурсе современных апокалиптических пророчеств, популярных в различных эсхатологически настроенных субкультурах, осуществляется в соответствии с базовыми установками мифологического мировосприятия. Акцент, делаемый на ярких, вызывающих эмоциональную реакцию деталях, живописание различных ужасов полностью подменяют в них теологическое осмысление апокалиптики. Неслучайно в анализируемых текстах полностью отсутствуют референции к трудам Святых Отцов и авторитетных религиозных писателей при наличии массы неverifiedируемых анонимных и псевдонимных ссылок на визионерские откровения наших современников.

Источники и литература

1. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург, 2007. 480 с.
2. История религий: учебник для вузов / В. Ю. Лебедев, А. М. Прилуцкий, А. Ю. Григоренко; под ред. В. Ю. Лебедева, А. М. Прилуцкого. М.: Изд-во Юрайт, 2016. 456 с.
3. Прилуцкий А. М. Категориальная семиотика оппозиции деревня-город в современном эсхатологическом дискурсе // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2020. № 3. С. 80–93. DOI 10.35231/18186653_2020_3_80.

²¹ См.: Термины и понятия радикальных религиозных субкультур... С. 20.

4. Прилуцкий А. М. Мифотеологический нарратив о трех эшелонах в современных эсхатологических дискурсах православных субкультур // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1 (5). С. 45–53. EDN PЕMTGX.

5. Севостьянов Д. А. Инверсивный анализ эскалации конфликта // Философия права. 2021. № 3 (98). С. 33–40.

6. Термины и понятия радикальных религиозных субкультур: словарь-справочник: учебное пособие / А. М. Прилуцкий, А. В. Гайдуков, Д. Т. Хусаинов, Д. А. Головушкин; под ред. А. М. Прилуцкого. СПб.: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2023. 171 с. EDN ISGGBT.

7. Тrepавлов В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. 320 с.

Р. В. Светлов, А. Г. Курбатов, В. С. Минак

«Децентрализованный субъект» в контексте истории европейской религиозности

УДК 141.319.8+2-18

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_166

EDN XMQNBN



Аннотация: Постмодернистская трактовка субъекта децентрализует его, заменяя сущностные определения экзистенциальными, центр — периферией, нормативное единство личности — бессознательным и «машинами желаний», тождество субъекта — представлением о множестве нарративов, которые взаимодействуют в поле того, что мы называем сознанием. Науки о религии и культурная антропология дают нам любопытную параллель с пониманием личности / субъекта в древности. Мы имеем в виду представление о божественных / демонических силах, наполняющих человека и конкурирующих друг с другом. Отвергнутое в античном сознании как противоречащее тождеству «внутреннего / подлинного человека» (души), оно тем не менее возвращалось в различных позднеантичных явлениях (гностицизм — герметизм — манихейство) и в позднейших мистико-эзотерических движениях. Эти «антропологии» — архаическую и герметическую с одной стороны и постмодернистскую с другой — объединяет представление о наличии внешних источников силы и воли для человека и для его самосознания (субъектности). На наш взгляд, тема сходства этих дискурсов требует дальнейшего внимательного рассмотрения.

Ключевые слова: субъект, личность, религиозная антропология, герметизм, гностицизм.

Об авторах: **Роман Викторович Светлов**

Доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского Федерального университета им. И. Канта, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: spatha@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7767-1441>

Анатолий Григорьевич Курбатов

Магистр философии, аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета.

E-mail: anatolij.kurbatov.95@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7583-2883>

Вячеслав Сергеевич Минак

Магистр философии, аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета, аспирант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского.

E-mail: ordogeometricus@mail.ru

Для цитирования: Светлов Р. В., Курбатов А. Г., Минак В. С. «Децентрализованный субъект» в контексте истории европейской религиозности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 166–173.

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>, Российский государственный гуманитарный университет.

Статья поступила в редакцию 25.09.2023; одобрена после рецензирования 04.10.2023; принята к публикации 04.10.2023.

Roman V. Svetlov, Anatoly G. Kurbatov, Vyacheslav S. Minak

“The Decentralized Subject” in the Context of the History of European Religiosity

UDC 141.319.8+2-18
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_166
EDN XMQNBN



Abstract: The postmodernist interpretation of the subject decentralizes it, replacing essential definitions with existential ones, centering on periphery, normative unity of the individual with the unconscious and “desire machines,” and the subject’s identity with a multitude of narratives that interact in what we call consciousness. The sciences of religion and cultural anthropology provide an interesting parallel with the understanding of personality/subject in antiquity. We refer to the concept of divine/demonic forces that inhabit a person and compete with each other. Rejected in ancient consciousness as contradictory to the identity of the “inner/authentic person” (soul), this concept, however, resurfaced in various late ancient phenomena (gnosticism – hermeticism – Manichaeism) and in later mystical-esoteric movements. These “anthropologies” – archaic and hermetic on one hand and postmodern on the other – share the notion of external sources of power and will for human beings and their self-awareness (subjectivity). In our view, the theme of the similarities between these discourses requires further careful consideration.

Keywords: subject, personality, religious anthropology, hermeticism, gnosticism.

About the Authors: Roman Viktorovich Svetlov

Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History, and Social Sciences at Immanuel Kant Baltic Federal University, Professor at Saint Petersburg Theological Academy.
E-mail: spatha@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7767-1441>

Anatoly Grigorievich Kurbatov

Master of Philosophy, Analyst at the Center for Scientific Design of the Research Management Department of the Russian State Humanitarian University.
E-mail: anatolij.kurbatov.95@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7583-2883>

Vyacheslav Sergeevich Minak

Master of Philosophy, Analyst at the Center for Scientific Design of the Research Management Department of the Russian State Humanitarian University, Postgraduate Student at the Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky.
E-mail: ordogeometricus@mail.ru

For citation: Svetlov R. V., Kurbatov A. G., Minak V. S. “The Decentralized Subject” in the Context of the History of European Religiosity. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 166–173.

Funding: The research was carried out with the support of the Russian Science Foundation grant No. 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>, Russian State Humanitarian University.

The article was submitted 25.09.2023; approved after reviewing 04.10.2023; accepted for publication 04.10.2023.

В настоящей статье мы в большей степени ставим проблему одной наглядной, но неожиданной аналогии, нежели предлагаем готовое решение по поводу ее научной валидности. Окончательный ответ, видимо, выходит за рамки наук о религии и имеет отношение к антропологии, причем в разных ее аспектах. Отметим, что наглядность аналогии, о которой пойдет речь ниже, еще не означает ее очевидности для ученого сообщества, во всяком случае, насколько нам известны научные ориентиры последнего.

Обращение к наукам о религии в контексте современных трактовок субъекта — не слишком частое событие. Чаще всего оно происходит при попытке объяснения наличия в субъекте систем религиозных ценностей. При этом в подавляющем большинстве случаев религиозное трактуется сквозь призму когнитивистики в различных ее проявлениях: культурно- и социально-антропологическом, психологическом, естественно-научном. И, поскольку центральной «точкой сборки» в религиозном является, согласно наукам о религии, сакральное, то оно «в духе времени» истолковывается либо как продукт социального бытия, либо в качестве некоторого в той или иной степени необходимого момента формирования индивидуальности и субъективности человека как биологического и социального агента. «Религиозный субъект» — предмет, который в светской науке в настоящее время как правило поглощается субъектом «когнитивистским», «политическим», «социальным», «культурно-антропологическим».

В целом разрушение «картезианского» представления о субъекте, особенно ускорившееся во второй половине XX столетия, с точки зрения «истории концептов» активно «спонсировалось», с одной стороны, аналитической философией и позитивистской когнитивистикой, во многом связанной с последней. С другой стороны, — философией постструктурализма, выросшей из левого протеста против любых форм отчуждения и насилия, экономического и внеэкономического. Именно последняя во всеуслышание объявляла о «смерти картезианского (или кантовского) субъекта». Когнитивистика же подбирала под этот тезис «научные» обоснования.

Однако отказ от старого дискурса и его языка только поднимал вопрос о том, как теперь мыслить человека. Концепт субъекта имеет прямое отношение к понятию личности — важнейшему феномену в области права, политики, морали. Изменение подхода к человеку, всевозможные «эмансипации» от собственной природы, которое пережило человечество в XX столетии, привели в конечном итоге к представлению о субъекте как «структуре без центра» («ризоме»), «номаде», постоянно меняющемуся вместе с ландшафтом, по которому он странствует. Отсюда вполне понятным становится описание субъекта как сетевой социальной сущности. Старое доброе «политическое животное» Аристотеля было радикально переинтерпретировано. Политическое оказалось вынесено из «внутреннего», из сущности или природы человека, став специфической чертой его экзистирования. Человек / субъект превратился в часть поля социальных взаимодействий, создаваемой различными конкурирующими друг с другом нарративами, нормами и договоренностями, где нетелеологические (т.е., в сущности, бесцельные) «практики себя» стали самым адекватным современности (т.е. нерепрессивным) способом существования.

Отсюда понятны такие определения-описания субъекта, как те, что принадлежат Ж. Бодрийяру. Последний рассуждает о современной человеческой субъективности как о совокупности различных отношений, складывающейся из взаимодействий с другими. В таком дискурсе человек понимается как существо, которое находится, некоторым образом, «на пересечении с другими»¹. О том же говорит и М. Фуко, обсуждая наследие Ж. Лакана. «Значение Лакана как раз в том, что он показал, как через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно структуры, сама система языка — а не субъект...»²

В определенной ситуации субъект, который представляется неким центром, контролирующим и нормирующим наше сознание, нашу жизнь, теряет свою власть, и его место занимает нечто, что идентифицировать мы сами не можем, истоком чего является либо бессознательное, либо надсознательные (межсубъектные) взаимодействия. Впрочем, и бес-, и сверх-сознательное понимается как власть языка, дискурсов, происходящих из общественных взаимодействий. Отсутствие контролирующего начала (неважно, начало это человеческое ли в духе Картезия, или Божественное, как у блж. Августина) ставит вопрос о норме, что приводит к довольно распространенной и популярной в наше время формуле, довольно часто встречающейся в Сети: «свобода человека в том, что никто не обязан быть нормальным».

Довольно остроумным и точным выглядит в этой связи замечание К. Уилбера (автор, конечно, весьма специфический и не претендующий на академическое признание), который говорил, что в постмодернистской антропологии «я» заменяется «вездесущим “мы”», а через субъект говорят безличный язык и межличностные лингвистические структуры³.

Естественнонаучные когнитивные исследования также говорят о человеческом сознании как о деятельности различных конкурирующих алгоритмов, результаты которых потом объединяются неким «интерпретатором» (чаще всего его помещают в левом полушарии головного мозга человека), создающим единую осмысленную историю происходящего, как бы управляемую из одного нашего волевого центра⁴.

О дискурсивных близостях «децентрализованного» описания субъекта некоторым восточным традициям говорилось неоднократно — в первую очередь индийским (буддизму, авдвайта-веданте)⁵. Мы хотим обратить внимание на более близких — как минимум, географически — западному сознанию аналогиях.

Первой и очевидной является аналогия с архаическим представлением о подверженности человека божественному внушению. Примером может

¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 221.

² Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 355.

³ Уилбер К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия. М., 2004. С. 387.

⁴ Вот один из примеров такой трактовки: Газзанига М. Кто за главного? Свобода воли с точки зрения нейробиологии. М., 2017 С. 98–110.

⁵ Срв.: Лысенко В. Г. Субъект и субъективность в перспективе буддийской философии Абхидхармы // Субъективный мир в контексте вызовов современных когнитивных наук: доклады и выступления конференции, Москва, 05–06 октября 2016 года. М., 2017. С. 145–156.

стать древнегреческая эпическая мифология, персонажи которой порой действительно выглядят как индивиды, которые находятся во власти различных сил, правящих ими, словно различные нити управляют куклой-марионеткой из известного места Платоновских «Законов». В свое время Г. Снелль на основе этих наблюдений выдвинул концепцию, согласно которой эпические герои (а описание их Гомером не могло не отражать понимание человеком собственной природы), если выразить ее в максимально резком варианте, оставляли ощущение индивидов с диссоциативным расстройством идентичности, а силу для их действий инвестировали божественные внушения⁶. Эта точка зрения стала подвергаться критике, гомеровских персонажей старались «осовременить», показать, что образы таких «берущих в полон» человека персонажей, как, например, богиня гнева Ате, являются скорее метафорами внутренних психических процессов и инстанциями внутреннего же выбора⁷. Однако буквальное прочтение Гомера оставляет иное впечатление. Вот что говорит об Ате Агамемнон: «сила, чреватая проклятием; нежны ноги ее, ибо не по земле идет она, а по головам людей, причиняя тем вред, заманивая то того, то другого в ловушку» (II. XIX, 91–94). С точки зрения античных авторов более позднего периода, т. е. времени, когда происходило движение в сторону унификации и единения интеллектуальных и психических сторон личности, «древние» понимались как те, кто действительно принимал божеств в качестве источников своих душевных движений. Вот что Цицерон иронически говорит о Пармениде: «И много еще чудищ у того же [автора]: он ведь относит к богам “Войну”, “Раздор”, “Вожделение” и другие вещи того же рода, которые уничтожаются либо болезнью, либо сном, либо забвением, либо старостью» (Cic. De Nat. Deor. I, 11, 28. Пер. А. В. Лебедева).

Так как место, которое обсуждает Цицерон, явно относится в парменидовскому «пути мнения», элеец там говорил скорее о «мнениях смертных», обладающих лишь относительной эпистемической ценностью. Парменид, возможно, сам рассматривает перечисленных «чудищ» как всего лишь аллегории страстей и свойств человеческой природы. Однако его «смертные», пребывающие в состоянии мнения, воспринимают их как реальность.

В этой связи термин « $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ », который используется тем же Парменидом в Зачине к его поэме для обозначения начала, которое устремляет юношу на мистериальной колеснице к месту, где ему будет даровано откровение, также мог рассматриваться не только как витальная сила, свойственная человеку, не только как его психическая и физическая составляющая. $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ — отдельный «субъект», который отличается, например, от благоразумия. Все это очень хорошо выразил Платон, чья по определению неделимая душа, тем не менее, включала в себя три эйдоса-вида: разум и вожделения как крайние и « $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ » как нечто опосредующее (Plato. Rep., 436a).

Отличие вожделения и страсти-гнева от разумной части души не должно нас приводить к той точке зрения, что трехвидность души по Платону — это всего лишь описание иерархии ее внутренних способностей. Желания и страсти

⁶ Snell B. The Discovery of the Mind. New York, 1953.

⁷ Срв.: Porter A. Human Fault and “[Harmful] Delusion” (ἄτη) in Homer // Phoenix. 2017. Vol. 71. No. 1/2. P. 1–20.

не существуют вне и помимо рассудка. Достаточно прочитать VIII и IX книги «Государства», где описывается деградация человеческой души, приводящая к ухудшению государственного строя, чтобы убедиться, что эти начала вполне дискурсивны: «машины желания» логосом обосновывают и завоевывают свое право на действие⁸.

Мы, конечно, не станем уподоблять структуру души Платоновского человека «субъективности» эпического героя. Платон в своих рассуждениях во многом метафоричен и аллегоричен. Но у метафор и иносказаний бывает причудливая история. Достаточно часто они начинают пониматься как нечто существенное, как прямое описание и указание на то, как обстоит дело в реальности. Подобный казус случился в Поздней античности с известным местом из IX книги «Государства», где Платон уподобляет человека многоликой химере (Plato Rep. 588b-589b). Этот фрагмент был переведен на коптский язык и оказался включен в VI кодекс знаменитой гностической Библиотеки из Наг-Хаммади. Сократ пытается описать своим собеседникам образ человека, в котором соединены упомянутые выше «виды» души. В итоге получается образ «зверя переменчивого и многоглавого», на «периферии» которого расположены головы домашних и диких зверей, которых он меняет и рождает из себя (очевидная метафора прирученных и неприрученных вожделиний). Далее следует образ льва (гнев, благородная страсть), за которым — собственно человека, как разума и внутреннего начала. Перевод этого текста на коптский привел к определенным перетолкованиям оригинала⁹. В основании интереса симпатизирующего, несомненно, гностическим идеям автора перевода, на наш взгляд, лежала не только встречающаяся там и актуальная для поздней античности тема внутреннего человека, но и описание низших в сравнении с ним «видов» души как отдельных териоморфных существ. Последние напоминали переводчику демонов, властвующих в нашем мире, существование которых для большинства людей первых веков нашей эры было очевидностью.

Все они, таким образом, присутствовали в человеческом существе. Василий, Валентин и ряд других гностиков показывают, что эта тема была крайне популярна в эзотерическом христианстве II–III вв. Позволим привести себе несколько фрагментов из Климента Александрийского (в переводе Е. В. Афонасиной), где обсуждается эта тема:

«Последователи Василида считают страсти прилипающими [к душе]. Эти духи первыми пристают к разумной душе, в соответствии с изначальным беспорядком и смешением, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи “волка”, “обезьяны”, “льва” или “козла”. Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят. И люди так привыкают к ним, что сами начинают

⁸ Срв.: Rep. 549d-550b: «голосом» желания там выступает мать, заботящаяся о лучшем, с ее точки зрения, уделе для сына, чем тот, что имеет его «тимократический» отец.

⁹ *Гараджа А. В., Протопопова И. А.* Химера, лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (NH VI, V — Государство 588b1–589b6) // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 9–18.

подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним... Человек, согласно Василиду, напоминает деревянного коня из поэтического мифа, в чьем чреве поселилась целая армия различных духов» (Clem. Strom. II. 112, 1–113, 2).

«Валентин пишет: "...По-моему, сердце чувствует себя как постоянный двор, где полно щелей, грязи и навоза, поскольку тех, кто останавливаются там, несколько не заботит то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащем. Как тот проходной двор, сердце полно нечистот и жилище многих демонов до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу (провидения)"» (Clem. Strom. II. 114, 3–5).

В некотором смысле и Василид, и Валентин пишут в духе общей христианской доктрины: лишь присутствие подлинной веры и Слова Божия в душе способны избавить нас от низших духов. Однако способ избавления в их интерпретации заключается не только в вере, но и в специфическом гностическом знании — знании имен и «печатей» демонических сил, которые управляют человеком (от небесных светил до земных бесов). Гнозис дарует человеку свободу от них: просвещенный гностик для падших сущностей оказывается неведом, в то время как сам человек знает о них все.

В герметической литературе мы также видим описание человеческого существа, как в своем земном воплощении находящегося во власти периферийных сил. Так, в «Поймандре» уход из этого мира изображается как последовательное освобождение от тела и телесных претерпеваний, вслед за чем следует восхождение через планетные сферы, когда он как бы совлекает с себя все негативные душевные движения, истоком которых являются семь небесных архонтов, т. е. семь планет (Poim. 24–25).

Широко известна дуалистическая модель антропологии, предложенная манихеями, которые многообразные душевные движения и состояния, присущие людям, свели к двум началам: ветхому и новому человекам. Первый был связан с деятельностью демонов, вложивших в первых людей лишь витальную силу и греховные стремления. Второй — это присутствие высшего, светлого начала, местом накопления которого (в почти буквальном смысле этой метафоры) человек может стать¹⁰.

Ту же мысль мы встречаем и у раннехристианских авторов. Иустин Философ в своей «Апология» прямо пишет о том, что Сократ показал демонические истоки языческих верований и образа жизни. В ответ на это демоны «использовали погрязших по зле демонов, через которых Сократ был осужден на смерть как безбожник и нечестивец». (Just. Apol. I, 5).

Нет сомнений, что «ризоматическое» состояние человека (естественное с точки зрения современной философии, или наиболее шумной ее части) в приведенных выше античных воззрениях не выступает описанием высшей и подлинной природы человека. Напротив, с точки зрения авторов Поздней античности, оно должно быть преодолено через некоторое более высокое,

¹⁰ Подробнее см.: Смагина Е. Б. Манихейство по ранним источникам. М., 2011. С. 384–385.

божественное начало. В случае герметистов и гностиков божество для этого дарует человеку особую форму знания. Христианство прежде всего говорит о праведности и вере, которые только и могут стать условием и мудрости, и силы одоления демонов. С этой точки зрения постмодернистское описание субъекта базируется на ином ценностном основании — на отрицании этой центрирующей и даже онтологизирующей субъекта силе. Однако подходы двух столь далеких эпох к эмпирическому описанию субъектности представляются настолько схожими, что это не может не привлечь к себе внимания. В отличие от «картезианского» понимания субъекта, границы его в случаях античном и современном оказываются размытыми, а пребывание на периферии рассматривается как способ его бытия (пусть даже низший, осуждаемый и наказуемый в позднеантичных представлениях). Не происходит ли в наше пост-Просвещенческое время возвращение к дискурсам «эонов», которые, казалось бы, остались в прошлом? Представляется, что эта тема еще может стать предметом исследования богословия, наук о религии, философской антропологии.

Источники и литература

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. 269 с.
2. *Газзанига М.* Кто за главного? Свобода воли с точки зрения нейробиологии. М.: Corpus, 2017. 318 с.
3. *Гараджа А. В., Протопопова И. А.* (2013) Химера, лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (NH VI, V — Государство 588b1–589b6) // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 9–18.
4. *Лысенко В. Г.* Субъект и субъективность в перспективе буддийской философии Абхидхармы // Субъективный мир в контексте вызовов современных когнитивных наук: доклады и выступления конференции, Москва, 05–06 октября 2016 года / Общ. ред. и сост. В. А. Лекторского, Е. О. Труфановой, А. Ф. Яковлевой. М.: Аквилон, 2017. С. 145–156.
5. *Смагина Е. Б.* Манихейство по ранним источникам. М., 2011. 522 с.
6. *Уилбер К.* Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия. М.: АСТ, 2004. 416 с.
7. *Фуко М.* Воля к истине. М., 1996. 448 с.
8. *Porter A.* Human Fault and “[Harmful] Delusion” (ἄτη) in Homer // Phoenix. 2017. Vol. 71. No. 1/2. P. 1–20.
9. *Snell B.* The Discovery of the Mind. New York, 1953. 324 p.

К. В. Карпов

Проблема начала знания. Размышления о волюнтаристской модели обоснования теистического убеждения



УДК 1(091)+16:2-1

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_174

EDN XOEIQS

Аннотация: В статье обсуждается «волюнтаристская модель оправдания теистического убеждения», предложенная И. Г. Гаспаровым в качестве решения проблемы «преамбулы веры». Данная модель построена на пересечении релятивистской эпистемологической теории Алвина Плантинги, его концепции чувства познания божественного (*sensus divinitatis*) и объяснении Фомой Аквинским наличия у любого человека смутного представления о Боге. Однако акцент на волевом начале, как кажется, идет вразрез с основной (инволюнтаристской) линией современной эпистемологии. В результате анализа «волюнтаристской модели» автор показывает расплывчатость предложенной И. Г. Гаспаровым модели. Причина этой расплывчатости кроется в двусмысленности в понимании того, на что направлена волюнтаристская концепция: И. Г. Гаспаров начинает свое рассуждение с проблемы оправдания теистического убеждения, но по мере развития аргументации все чаще говорит о признании эпистемическим агентом содержания теистического убеждения. Статья завершается сравнением категорий «обоснование» и «признание».

Ключевые слова: волюнтаристская модель оправдания теистического убеждения, И. Г. Гаспаров, обоснование, признание, докстический волюнтаризм.

Об авторе: **Кирилл Витальевич Карпов**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

E-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

Для цитирования: Карпов К. В. Проблема начала знания. Размышления о волюнтаристской модели обоснования теистического убеждения // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 174–187.

Статья поступила в редакцию 17.07.2023; одобрена после рецензирования 31.07.2023; принята к публикации 13.09.2023.

Kirill V. Karpov

The Problem of the Beginning of Knowledge: Reflections on the Voluntarist Model of Justification of Theistic Belief



UDC 1(091)+16:2-1

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_174

EDN XOEIQS

Abstract: The article discusses the “voluntarist model of justification of theistic belief” proposed by I. G. Gasparov as a solution to the problem of the “preamble of faith.” This model is built on the intersection of Alvin Plantinga’s reliabilist epistemological theory, his concept of the sense of the divine (*sensus divinitatis*), and Thomas Aquinas’s explanation of the presence of a vague conception of God in every person. However, the emphasis on the volitional element seems to contradict the fundamental (involuntarist) line of contemporary epistemology. Through the analysis of the “voluntarist model,” the author shows the vagueness of Gasparov’s proposed model. The reason for this vagueness lies in the ambiguity of understanding the direction of the voluntarist concept: I. G. Gasparov begins his reasoning with the problem of justifying the theistic belief but increasingly talks about the acknowledgment of the epistemic agent of the content of the theistic belief as the argument unfolds. The article concludes with a comparison of the categories of “justification” and “acknowledgment.”

Keywords: voluntarist model of justification of theistic belief, I. G. Gasparov, justification, acknowledgment, doxastic voluntarism.

About the Author: **Kirill Vitalievich Karpov**

Candidate of Philosophy, Senior Researcher at the Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

E-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

For citation: Karpov K. V. The Problem of the Beginning of Knowledge: Reflections on the Voluntarist Model of Justification of Theistic Belief. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 174–187.

The article was submitted 17.07.2023; approved after reviewing 31.07.2023; accepted for publication 13.09.2023.

Введение

В № 2 за 2021 год настоящего журнала И. Г. Гаспаров в статье «Преамбула “преамбулы веры”» поднял важнейшую эпистемологическую проблему начала знания, которая касательно религии может быть сформулирована как базовый вопрос: каково эпистемологическое основание религиозной веры? Обычно в качестве кандидатов на эту роль предлагаются религиозный опыт, авторитетное суждение, знание, приобретаемое путем естественного богопознания. Однако И. Г. Гаспаров, отсылая к истории веры Авраама (Быт 15:1, 6), усложняет вопрос: «...Авраам не обладал научным знанием о Боге, как оно понимается в *theologia naturalis*, и у него не было какого-либо человеческого авторитета, который бы обладал подобным знанием. Поэтому, если нельзя поверить самому Богу, что Он существует, то каким образом вера Авраама могла быть эпистемологически оправданной?»²

Так сформулировав проблему начала знания, И. Г. Гаспаров предлагает ее решение в рамках «волютаристской модели оправдания теистического убеждения»³, которая рождается на пересечении концепции *sensus divinitatis* современного аналитического философа религии Алвина Платинги и представления Фомы Аквинского о месте воли в формировании убеждений.

В настоящей статье я бы хотел обсудить предложенную И. Г. Гаспаровым волютаристскую модель обоснования (оправдания) теистического убеждения в качестве решения проблемы начала знания.

Волютаристская модель оправдания теистического убеждения

Изложение своего видения аргументации И. Г. Гаспарова я начну с того вывода, к которому он пришел: «Если вернуться к проблеме того, как возможен изначальный акт веры Богу, то ее можно решить таким образом, что познающий субъект доверяет сначала свидетельству собственной воли, а затем, сформировав убеждение в существовании Бога, доверяет откровению со стороны, так как оно кажется ему соответствующим тому, что является предметом его абсолютного желания – вечной и наилучшей жизни, превосходящей жизнь земную и свободной от ее ограничений. Такое доверие оправдано только в том случае, если наличествует первый компонент предлагаемой модели, т. е. если воля объективно направлена к Богу как высшей цели, и эта направленность производит в познающем субъекте ментальное содержание, сходное с содержанием теистического убеждения»⁴.

¹ И. Г. Гаспаров в своей статье говорит об «оправдании» убеждений / веры. Я же предпочитаю термин «обоснование убеждения». В целом эти понятия употребляются мною взаимозаменяемо: сохраняя употребление И. Г. Гаспарова при изложении его позиции, я использую понятие «обоснование» в собственных рассуждениях.

² *Гаспаров И. Г. Преамбула «преамбулы веры» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 14.*

³ Там же.

⁴ Там же. С. 30.

Таким образом, объяснение обоснованности изначального принятия Авраамом того, что Бог существует и побуждает его в словесной форме к некоторому действию, состоит из следующих шагов:

- воля должна быть объективно направлена к Богу как высшей цели;
- воля формирует некоторое свидетельство в пользу существования Бога;
- познающий признает указанное свидетельство воли;
- познающий формирует убеждение в существовании Бога;
- познающий доверяет внешним данным, согласующимся с указанным свидетельством воли, и сформированному на его основе убеждению в существовании Бога.

Эту модель обоснования И. Г. Гаспаров называет волюнтаристской: с одной стороны, воля стремится к Богу как своей высшей цели, с другой — влияет на признание разумом некоего ментального содержания данного стремления⁵.

Для разъяснения своей модели И. Г. Гаспаров обращается к двум источникам. В первую очередь это «модель Аквината / Кальвина» Алвина Плантинги, в основе которой лежит представление о специальной познавательной способности — *sensus divinitatis*. Эта способность выражается в переживании субъектом своей направленности на Бога как высшей цели своего бытия⁶, также она способна генерировать первичные общие представления о божественном⁷. Второй источник представленной концепции — объяснение Фомой Аквинским наличия у любого человека смутного представления о Боге⁸.

Я не буду здесь касаться вопросов интерпретации И. Г. Гаспаровым мысли Аквината о начале познания, соотношения волевого и интеллектуального начала в познании, а также не буду анализировать, насколько позиция Аквината по этим вопросам согласуется с релябилистским проектом Плантинги по обоснованию религиозных убеждений через *sensus divinitatis*. Это все важные и крайне интересные вопросы, но они все-таки скорее исторического характера (даже в перспективе анализа мысли американского философа, не говоря уж про Ангелического учителя). Я бы хотел обсудить шаги 2 и 3 в предложенной «волюнтаристской» модели, а именно: как кажется, акцент на волевом начале идет вразрез с основной линией современной эпистемологии, которую вполне можно охарактеризовать инволюнтаристской в крайней степени, а если предлагаемый И. Г. Гаспаровым подход к проблеме начала познания обоснован, т.е. избегает тех основных трудностей, что склоняют большинство эпистемологов к инволюнтаризму, то следует поставить вопрос

⁵ Там же. С. 29.

⁶ Там же.

⁷ *Plantinga A. Warranted Christian Belief*. Oxford, 2000.

⁸ *Thomas Aquinas. Summa Theologiae I, q. 2, a 1 ad 1; Idem. Summa Contra Gentiles III, 38*. Надо сказать, И. Г. Гаспаров уже довольно давно разрабатывает «волюнтаристский» подход к обоснованию религиозных убеждений. См., напр.: *Гаспаров И. Г.* Эпикур, Фома Аквинский и *sensus divinitatis*: размышления об антологии Алвина Плантинги // *Философия религии: альманах 2014–2015*. М., 2015. С. 530–544; *Его же*. *Sensus divinitatis и естественное знание о Боге* // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2018. № 1 (2). С. 47–59; *Его же*. Алвин Плантинга и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020. Т. 38. № 1. С. 261–283.

о масштабе предложенного решения, т. е. об определении тех случаев, когда он может применяться.

Проблема волюнтаризма / инволюнтаризма в современной эпистемологии

Дискуссия о волевом контроле над формированием убеждений — одна из самых значимых для эпистемологии, ведь ее результат в конечном счете влияет на ответы на вопросы о том, насколько субъект ответственен за принимаемые убеждения, а, следовательно, насколько он подлежит похвале и порицанию за принятие тех или иных убеждений. В рамках проблемы волевого доксистического контроля существует как минимум три предмета обсуждения: над формированием убеждений, над сохранением убеждений, над тем, как мы используем наши убеждения. Сейчас речь пойдет о первом из них, поскольку именно он имеет отношение к проблеме начала знания.

Основные позиции по проблеме волевого контроля над формированием убеждений были кратко описаны мною в статье «Верить есть не что иное, как мыслить о чем-то с согласием» и проблема доксистического волюнтаризма⁹, поэтому нет смысла повторять их здесь. Важен сам текущий итог этой дискуссии, состоящий в том, что большинство философов и психологов пришли к выводу, что убеждение есть более или менее произвольная реакция на воспринимаемые свидетельства, т. е. большинство философов придерживаются доксистического инволюнтаризма. В ответ на вызов «доксистических инволюнтаристов» некоторые философы утверждают, что прямой контроль реализуется по крайней мере над некоторыми из наших убеждений¹⁰, или что контроль имеется над тем, какие убеждения откладываются или вовсе отменяются¹¹. Наконец, третьи развивают «гибридный» подход, позволяющий считать определенные виды формирования убеждений свободными и «зависящими от нас», даже если они также вызваны нами¹². Другая стратегия — принять вызов доксистических инволюнтаристов, чтобы переместить фокус на иные позитивные пропозициональные установки, по определению являющиеся добровольными; самый обсуждаемый вариант такой установки — принятие¹³.

⁹ Карнов К. В. «Верить есть не что иное, как мыслить о чем-то с согласием» и проблема доксистического волюнтаризма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 35–39.

¹⁰ Ginet C. Deciding to Believe // Knowledge, Truth and Duty / Ed. by M. Steup. New York, 2001. P. 63–76; Weatherson B. Deontology and Descartes' Demon // Journal of Philosophy. 2008. Vol. 105. No. 9. P. 540–569.

¹¹ Rott H. Negative Doxastic Voluntarism and the Concept of Belief // Synthese. 2017. Vol. 194. P. 2695–2720.

¹² Steup M. Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology // Acta Analytica. 2000. Vol. 15. No. 1. P. 25–56; Ryan Sh. Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief // Philosophical Studies. 2003. Vol. 114. No. 1/2. P. 47–79.

¹³ Cohen L. J. An Essay on Belief and Acceptance. Oxford, 1992; Bratman M. Practical Reasoning and Acceptance in a Context // Mind. 1992. Vol. 101. No. 401. P. 1–15; Believing and Accepting / Ed. by P. Engel. Dordrecht, 2000; Audi R. Belief, Faith, and Acceptance // International Journal for Philosophy of Religion. 2008. Vol. 63. No. 1/3. P. 87–102.

Сейчас я бы хотел кратко представить два основных аргумента против прямого доксистического волюнтаризма, предложенные известным британским философом Бернардом Уильямсом в статье «Решение иметь убеждение»¹⁴. В первом из них Уильямс утверждает, что если бы люди могли верить в то, что утверждается в пропозициях, по своему желанию, то они могли бы считать пропозиции истинными независимо от того, считают ли они их истинными на самом деле. Более того, они бы знали, что обладают способностью формировать суждение относительно пропозиции независимо от того, считают ли они ее истинной. С этой точки зрения, прямой доксистический волюнтаризм подразумевает, что в данный момент некто (назовем его Александром) может сформировать убеждение, что Сальери отравил Моцарта, независимо от того, считает ли он в данный момент пропозицию «Сальери отравил Моцарта» истинной или ложной. Более того, если прямой доксистический волюнтаризм верен, то кажется, что Александр будет знать, что у него есть возможность сформировать суждение относительно пропозиции «Сальери отравил Моцарта» независимо от того, считает ли он эту пропозицию истинной. Однако это явление противоречит природе убеждения: если человек верит, что данная пропозиция истинна, то он будет удивлен (обескуражен и т.п.), обнаружив, что она ложна. Аналогично, если человек уверен, что данная пропозиция ложна, то он будет удивлен (обескуражен и т.п.), обнаружив, что она истинна. Например, если Александр считает, что Сальери отравил Моцарта, то он будет удивлен, узнав, что Моцарт умер от естественных причин. И наоборот: если Александр считает, что Сальери не отравлял Моцарта, то он будет удивлен, узнав, что Сальери все-таки это сделал. Таким образом, люди не могут всерьез считать убеждения, которые они собираются приобрести по собственному желанию, убеждениями, «претендующими на то, чтобы представлять реальность». Уильямс заключает: «Ни в отношении одного убеждения я не могу знать (или, если все это должно быть сделано в полном сознании, даже подозревать), что я приобрел его по своему желанию. Но если я могу приобретать убеждения по своему желанию, то должен знать, что способен на это; а могу ли я знать, что я способен на этот подвиг, если в отношении каждого такого подвига, который был совершен мною, я обязательно должен был верить, что он не имел места?»¹⁵

Уильямс считает, что на его вопрос мы должны ответить отрицательно. Из этого следует, что такой человек не будет знать, что он способен приобретать убеждения по своей воле, и, следовательно, такой человек не может приобретать убеждения по своей воле. Поэтому, утверждает Уильямс, прямой доксистический волюнтаризм не просто ложен, но даже концептуально невозможен¹⁶.

Второй аргумент против прямого доксистического волевого контроля исходит из эмпирического восприятия. Человек может иметь эмпирическое убеждение относительно пропозиции, только если эта пропозиция истинна

¹⁴ Williams B. Deciding to Believe // Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972. Cambridge, 1973. P. 136–151. В названии статьи подразумевается не религиозная вера, а эпистемологическое состояние субъекта убежденности в чем-то.

¹⁵ Ibid. P. 148.

¹⁶ Ibid. P. 149.

и органы восприятия работают правильно, чтобы вызвать это убеждение. Например, можно иметь эмпирическое убеждение в том, что эта роза красная, только если эта роза на самом деле красная, а не белая, и весь аппарат визуального восприятия познающего субъекта, вызывая данное убеждение, работает правильно. В случаях, когда эмпирическое убеждение возникает по желанию, «не будет никакой регулярной связи между окружающей средой, восприятием» и убеждением. Таким образом, волюнтаристское убеждение не удовлетворяет необходимым условиям, предъявляемым к «эмпирическому убеждению». Поэтому волюнтаристская вера в эмпирические по своему происхождению пропозиции концептуально невозможна¹⁷.

Приходя к выводу о концептуальной невозможности волевого контроля над убеждениями, Бернард Уильямс подразумевает несколько положений. Прежде всего, во всех подобных аргументах речь идет о хорошо обоснованных убеждениях: как заставить верить себя в то, что $2 \times 2 \neq 4$, что Земля не вращается вокруг Солнца, что на завтрак я не ел яйцо пашот, когда на самом деле я его ел, что я не вижу растущего дерева, когда на самом деле его вижу и т.п. Все это — хорошо обоснованные убеждения: математические истины, данные науки, памяти, чувственного восприятия. Далее, речь в таких примерах идет зачастую об обосновании, т.е. вопрос ставится о некоем волевом преодолении имеющихся свидетельств и аргументов, которые показывают истинность убеждения. И, как кажется, в такой перспективе очень тяжело вообще даже осмысленно ставить вопрос о волевом контроле. Из этого обстоятельства следует, что вопрос о волевом контроле должен ставиться относительно более слабых форм отношения субъекта к убеждениям.

Однако выводы Бернарда Уильямса о теоретической невозможности волевого контроля над формированием убеждений вполне можно было адресовать и И. Г. Гаспарову с тем упреком, что из его статьи никак не понятно, возможно ли волюнтаристское обоснование религиозных убеждений именно в смысле волевого контроля над формированием убеждений. Однако в данном случае этот вопрос мне кажется слишком широким: очевидно, И. Г. Гаспаров, поскольку предлагает «волюнтаристскую модель», признает, что тем или иным способом волюнтаристский контроль над формированием убеждений реализуем. Но имеются более частные вопросы о той роли, которую И. Г. Гаспаров приписывает воле в религиозном познании.

Два вопроса

Итак, мне представляется, что в рамках концепции, которую представил И. Г. Гаспаров, вопрос о волевом контроле касается двух важных обстоятельств в его концепции: 1) каким именно образом воля склоняется к благу, 2) какова роль *sensus divinitatis* как особого механизма в религиозном познании.

1) Как воля склоняется к благу?

Вот как отвечает на этот вопрос сам И. Г. Гаспаров: «Такое постижение [когда человек, объективно предназначенный к божественной жизни,

¹⁷ Ibid.

постигает свое стремление в форме пропозиции «Бог существует»] является для него вполне естественным так же, как для человека естественным является понимание возникающих в нем желаний, объектом которых являются обычные предметы. Например, если я испытываю голод, то обычно я понимаю это и в моем сознании возникает соответствующее ментальное содержание»¹⁸.

Мне представляется аналогия с чувством голода не совсем справедливой. Появление чувства голода — процесс физиологический, подчиняющийся механизмам гормональной и нервно-рефлекторной регуляции. А склонность воли к благу нельзя описать действиями гормонов, ферментов и передаваемыми по нейронам импульсами. Но дело не только в языке описания механизма появления чувства голода и склонности воли к благу. Различие между этими двумя процессами лежит на более глубоком уровне. В случае чувства голода, чувственного восприятия и вообще всего, что касается механизмов, описываемых физиологией, наше осознание есть результат процессов, происходящих в теле: я вдруг испытываю голод, жажду, вижу куст пиона и т.п., т.е. обнаруживаю себя испытывающим, переживающим чувство. Это все примеры недискурсивного знания. Волевой же акт предполагает некую осознанность, понимание желательности или, напротив, нежелательности некоторого предмета или явления, осознание причин, в силу которых они становятся для нас желательными. Если я голоден и вижу яблоко, то яблоко желанно именно по причине голода и моего стремления его утолить. Если на перекрестке загорелся зеленый сигнал светофора для пешехода, но при этом я вижу мчащийся автомобиль, водитель которого не сможет его остановить вовремя, я не буду переходить дорогу, понимая нежелательность пересечения траекторий наших движений, и остаюсь на месте. Мое нежелание переходить дорогу появляется не только в силу инстинкта самосохранения, но и в результате предвидения результатов этого действия, которые я понимаю как нежелательные. Напротив, Анна Каренина решила броситься под поезд именно потому, что она предвидела известные всем последствия такого действия и находила их желательными для себя в данный момент. Эти примеры можно умножать, но они все демонстрируют осознание субъектом желательности того или иного действия, что оно приводит к достижению некоторого блага. Из этого следует и другой вывод: волевой акт предполагает выбор, хотя бы даже и неосознаваемый. Анна Каренина на самом деле выбирала между жизнью и самоубийством, я выбираю вкусить яблоко или нет (предположим, что хоть я и испытываю голод и яблоко желательно для меня как то, что поможет мне на время его утолить, но я знаю, что у меня сильная аллергия на яблоки и поэтому отказываюсь от него), и т.д.

И. Г. Гаспаров тоже пишет об этом элементе осознанности: «Например, если предметом желания человека является яблоко, то для того, чтобы оно возбудило в человеке стремление к себе, необходимо, что[бы] сначала яблоко стало объектом его познания, например, представилось человеку спелым и тем самым желанным, производя таким образом в человеке стремление к себе»¹⁹.

¹⁸ Гаспаров И. Г. Прембула «преамбулы веры». С. 29.

¹⁹ Там же.

Понятно, что Бог также должен сначала «некоторым образом постигаться человеком как желанный и привлекательный»²⁰. То есть воля человека склоняется к Нему в силу некоторой осознанности и в результате хоть и неэксплицированного, но выбора.

2) Какова роль *sensus divinitatis*?

И. Г. Гаспаров так определяет работу *sensus divinitatis*: «Можно говорить о чувстве божественного (*sensus divinitatis*) в смысле переживания своей направленности на Бога как высшей цели своего бытия»²¹. Такое описание работы чувства божественного, когда мы переживаем объективную направленность человеческой природы к Богу, похоже на случаи «обнаружения себя» способным к чувственному восприятию, о которых говорилось выше, или «видению» решения сложной задачи. Если это так, то работа *sensus divinitatis*, как кажется, не включает в себя элемент волевого начала.

Однако сравнивать работу *sensus divinitatis* с «обнаружением себя», характерным для некоторых видов чувственного опыта, не совсем корректно. Во-первых, чувственный опыт, как и ощущение голода, физиологической природы. Вряд ли можно серьезно отстаивать положение, что *sensus divinitatis* также принадлежит к одному из физиологических процессов в организме человека. Возможно, чувство божественного имеет когнитивную природу, как память, способность к рассуждению, опознанию некоторых предметов в экстраментальной реальности. У всего этого также имеется физиологическое основание, но оно и отлично, скажем, от физиологии чувственного восприятия, т.к. в случае последнего всегда есть отдельный орган, ответственный за начало восприятия.

Однако *sensus divinitatis* включает в себя нечто очень важное. Чтобы понять этот важный элемент, обратимся к аналогии с «внезапным» научным открытием или «спонтанному» решению задачи. Вспомним легенду об открытии Д. И. Менделеевым таблицы периодической системы химических элементов: якобы после долгих раздумий и мучительных поисков таблица была увидена ученым во сне и записана тут же в сущем виде, или как будто Менделеев, заперевшись в своем кабинете, написал символы элементов и их химические свойства на обороте визитных карточек и начал раскладывать пасьянс, который сошелся буквально за день. У представленных двух версий этой истории есть нечто общее: неявное предположение, что ученый долго пытался разрешить проблему классификации химических элементов и прекрасно знал их свойства. Все это называется фоновым знанием. Именно оно помогает нам заранее видеть ложные гипотезы, возможные неверные ходы рассуждений. Вкупе с продолжительными интеллектуальными усилиями вполне возможно, что решение проблемы приходит как бы само собой, — факт, хорошо известный и знакомый многим людям, не только ученым.

Работа *sensus divinitatis*, на мой взгляд, включает в себя элемент фонового знания. Человек не просто «находит себя в положении, что он считает,

²⁰ Там же. С. 30.

²¹ Там же. С. 29.

что объективная цель человеческой жизни — это Бог». Скорее, такое положение есть результат размышлений, оно согласуется с его предшествующим опытом. То есть *sensus divinitatis* порождает некую склонность, с которой мы скорее согласны.

Однако сложность для нашего рассуждения состоит в том, что все это никак не решает проблему волюнтаризма над формированием убеждений. Мы никак не можем доказать, что такой контроль теоретически возможен или что волевое начало как-то может влиять на обоснование религиозных убеждений, помимо волюнтаризма в отборе свидетельств, что само по себе является уловкой, уводящей нас от обоснованности.

Признание или обоснование

Я думаю, что предшествующие размышления показывают расплывчатость предложенной И. Г. Гаспаровым волюнтаристской модели обоснования теистического убеждения: ответы на вопросы о роли воли в обосновании убеждений и о работе *sensus divinitatis* не отличаются однозначностью, не говоря уже о том, что тезис о возможности волевого контроля над формированием убеждений принимается подспудно. Однако я не считаю, что непроработанность рассуждений ослабляет идейное содержание предложенной концепции. Отчего же?

В изложении И. Г. Гаспаровым своей концепции все время присутствует некая двусмысленность в понимании того, на что она направлена. Он начинает свое рассуждение с проблемы оправдания (обоснования) теистического убеждения, но по мере развития аргументации он все чаще говорит о признании эпистемическим агентом содержания теистического убеждения. Я убежден, что 1) обоснование и признание — совершенно разные эпистемологические категории и 2) речь в концепции И. Г. Гаспарова идет именно о признании.

Чем же отличаются обоснование и признание? В первом приближении эту разницу можно определить так: обоснование имеет характер обязательности для познающего субъекта, тогда как признание раскрывает его намерение. Если исходить из того, что знание — обоснованное истинное убеждение, то обоснование связано с истиной и подкрепляющими истинное убеждение аргументами. Поэтому обоснование носит дискурсивный характер, а главное придает убеждениям тот элемент необходимости, который отличает знание. Из этого следует, что обоснование и обоснованные убеждения предполагают деонтологию, причем имеющую двойную нормативность. С одной стороны, она касается познающего субъекта, — он должен рассматривать все имеющиеся свидетельства, касающиеся обоснования данного убеждения, и только при полноте рассмотрения свидетельств убеждение может считаться обоснованным. С другой стороны, к самому убеждению также выдвигаются некоторые требования, — обоснованным считается только такое убеждение, которое удовлетворяет определенным критериям.

Помимо обоснования могут быть и иные виды эпистемического отношения к убеждениям. Примем, что признание — это недискурсивное намерение принять (или недискурсивная склонность принять) некое утверждение. Оно не имеет отношения к истине, иными словами — признаваемое утверждение

не обязательно окажется истинным, но признание возможно в том случае, если данное утверждение представляется надежным или правдоподобным. Надежность в данном случае я понимаю достаточно широко, — это и надежно сформированное убеждение (механизмом, надежность которого разделяется сообществом), и убеждение, хорошо согласующееся с фоновым знанием, и убеждение, которое можно довольно успешно защитить от опровержений. То есть надежным, или правдоподобным, убеждением будет такое, на которое хотя бы временно можно положиться для получения обоснованных убеждений, но при этом само оно не является обоснованным. Таким образом, признание убеждения (или утверждения) означает, что оно разумно, неплохо подкреплено фоновым знанием, получено из надежного источника. Признание не предполагает деонтологию по отношению к субъекту. Такая эпистемическая оценка утверждения не следует из того, что познающий в полной мере выполнил все надлежащие процедуры: собрал нужные свидетельства в полном объеме, рассмотрел все имеющиеся контрсвидетельства и т. п. Признанное убеждение выполняет роль гипотезы. Но и к самому убеждению, претендующему на признание, предъявляются деонтологические требования, — это надежность и согласованность с фоновым знанием.

Следующий вопрос, который мы должны решить — возможен ли волевой контроль над признанием убеждений? Я считаю, что это возможно, хотя на первый взгляд кажется, что это не так. Действительно, мы говорим о ситуации, когда появляется некая склонность доверять некоторому утверждению, когда нет никаких свидетельств, которые можно отбирать и сравнивать. При признании само утверждение появляется как гипотеза (идея, инсайт), отвечающая требованиям надежности и согласованности с фоновым знанием. Собственно признание и есть согласие в связи с быстрой, почти интуитивной оценкой надежности и согласованности утверждения. Иными словами, это утверждение-гипотеза не может появиться в отрыве от уже имеющегося знания.

В перспективе такого отношения как признание по-новому можно взглянуть на проблему волюнтаризма / инволюнтаризма над формированием убеждений. Сомнительно, чтобы убеждение формировалось волюнтаристски. Но от нас, наших волевых усилий зависит порой, какие убеждения могут у нас возникнуть. Поэтому Уильямс, приводя свои примеры, путает формирование убеждения и последующие стадии его проверки, подкрепления, усвоения. Если я знаю, кто такие Моцарт и Сальери, если я внимательно изучал их биографии, то у меня имеется серьезная доказательная база считать, что Сальери не имел никакого отношения к смерти Моцарта. Поэтому чтобы поменять свое мнение, необходимы серьезные аргументы. Рассмотрение этих аргументов, их взвешивание происходит в том числе при участии волевого начала. Ситуация с внезапным возникновением некоего ментального утверждения, инсайтом, и признанием его содержания как правдоподобного совсем иная. Хотя от нас зависит, скажем, из какой области у нас возникает некое ментальное утверждение, само содержание этого ментального утверждения зависит от нашего опыта, от наших склонностей. А вот признание этого ментального утверждения, согласие с ним вполне может происходить под влиянием волевой способности, т. е. от него можно и отказаться при почти интуитивной оценке.

Признание и проблема «преамбулы веры»

Вооружившись этими рассуждениями, вернемся к проблеме, которую рассматривает в своей статье И. Г. Гаспаров: как можно считать веру Авраама эпистемологически обоснованной? Мой ответ на этот вопрос состоит в том, что изначальная вера Авраама не может считаться обоснованной или оправданной. Речь следует здесь вести о более слабых с точки зрения отношения к истине и подкрепления свидетельствами эпистемических модальностях. Как мне кажется, И. Г. Гаспаров, переводя свои рассуждения в область признания утверждений, согласился бы таким подходом.

Категория признания имеет ряд несомненных преимуществ в том случае, когда речь заходит о начале знания — «преамбуле веры». Она позволяет нам более корректно описать появление гипотез, некоторые из которых, затем отсеиваясь через горнило тестов и проверок, приобретают качество обоснования и, следовательно, претендуют на статус знания. Особо подчеркну, что речь здесь идет не о возникновении знания.

Рассмотрим еще раз предлагаемую И. Г. Гаспаровым «волюнтаристскую модель», используя понятия гипотезы, признания, *sensus divinitatis*. У человека, переживающего стремление к благу, могут сформироваться несколько гипотез о том, в чем это благо состоит. Формирование такой гипотезы я бы назвал переживанием. В случае теистической гипотезы человек переживает свою склонность к Богу как высшему благу. Это и есть работа *sensus divinitatis*. Затем он признает какую-то из этих гипотез истинной, наиболее полно согласующейся с его опытом и тем, насколько надежна эта гипотеза по своему происхождению (скажем, что у него нет оснований сомневаться в ясности своего сознания). Говоря иначе, человек соглашается с этой гипотезой, которая представлена в виде определенного ментального содержания. В этом случае формируется определенное теистическое утверждение. Влияние воли на формирование теистического утверждения возможно только на этапе признания (согласия с утверждением), но не на этапе формирования гипотезы. Но в целом я считаю, что волевая способность не играет здесь существенной роли.

Таким образом, у Авраама, когда он услышал слова Господа, сформировалось на основе его предыдущего опыта ментальное содержание о том, что это были действительно слова Господа, и его разум склонился к принятию их как истинных, и Господь вменил ему это в праведность.

Заключение

Подводя итог представленным здесь рассуждениям о «волюнтаристской модели оправдания теистического убеждения», можно сделать следующие выводы.

1) Как таковая представленная модель касается важнейшего вопроса о начале религиозного знания и предлагает интересное решение на пересечении традиции и современных эпистемологических теорий. Однако к ней могут быть обращены все те же аргументы о концептуальной невозможности волевого контроля над убеждениями, что и к иным сходным теориям.

2) Прежде всего антиволюнтаристские аргументы затрагивают следующие вопросы представленной модели: о механизме склонности воли к благу и о роли *sensus divinitatis* в формировании теистического убеждения. Ответы, которые можно вычлени́ть из описания модели, довольно расплывчаты даже с терминологической точки зрения. И. Г. Гаспаров предпочитает говорить не об оправданности (обоснованности) теистического убеждения, а о признании теистического утверждения.

3) Однако, как мне кажется, терминологическая расплывчатость не является слабым местом представленной концепции. Более того, я полагаю, что говорить о волюнтаристской модели касательно убеждений и обоснования проблематично, поскольку обоснование имеет дело с аргументацией в пользу истинного убеждения. Но речь о волевом контроле имеет больше смысла тогда, когда она заходит о более слабых эпистемических модальностях. Признание — одна из таких возможных модальностей.

4) Категория признания имеет отношение к только что сформулированному утверждению-гипотезе. Признание осуществляется практически интуитивно по критериям согласованности с фоновым знанием и наличия очевидных опровергающих свидетельств против нее.

5) Между обоснованием и признанием имеется важное деонтологическое различие. Для познающего субъекта обоснование делает убеждения обязательными для принятия, поскольку обоснование связано с истиной и приводящими к ней аргументами. Обоснование носит дискурсивный характер и придает убеждениям тот элемент необходимости, который отличает знание. Поэтому обоснование предполагает двойную нормативность: по отношению к познающему субъекту и по отношению к самим убеждениям, которые познающий должен принимать.

Источники и литература

1. *Гаспаров И. Г.* *Sensus divinitatis* и естественное знание о Боге // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1 (2). С. 47–59.
2. *Гаспаров И. Г.* Алвин Плантинга и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 1. С. 261–283.
3. *Гаспаров И. Г.* Преамбула «преамбулы веры» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 12–32.
4. *Гаспаров И. Г.* Эпикур, Фома Аквинский и *sensus divinitatis*: размышления об антологии Алвина Плантинги // Философия религии: альманах 2014–2015. М.: Наука, 2015. С. 530–544.
5. *Карпов К. В.* «Верить есть не что иное, как мыслить о чем-то с согласием» и проблема докрасхристианского волюнтаризма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 33–46.
6. *Audi R.* Belief, Faith, and Acceptance // *International Journal for Philosophy of Religion*. 2008. Vol. 63. No. 1/3. P. 87–102.
7. *Believing and Accepting* / Ed. by P. Engel. Dordrecht: Kluwer, 2000. 302 p.

8. *Bratman M.* Practical Reasoning and Acceptance in a Context // *Mind*. 1992. Vol. 101. No. 401. P. 1–15.
9. *Cohen L. J.* An Essay on Belief and Acceptance. Oxford: Clarendon Press, 1992. 163 p.
10. *Ginet C.* Deciding to Believe // *Knowledge, Truth and Duty* / Ed. by M. Steup. New York: Oxford University Press, 2001. P. 63–76.
11. *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. Oxford: Oxford University Press, 2000.
12. *Rott H.* Negative Doxastic Voluntarism and the Concept of Belief // *Synthese*. 2017. Vol. 194. P. 2695–2720.
13. *Ryan Sh.* Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief // *Philosophical Studies*. 2003. Vol. 114. No. 1/2. P. 47–79.
14. *Steup M.* Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology // *Acta Analytica*. 2000. Vol. 15. No. 1. P. 25–56.
15. *Weatherson B.* Deontology and Descartes' Demon // *Journal of Philosophy*. 2008. Vol. 105. No. 9. P. 540–569.
16. *Williams B.* Deciding to Believe // *Problems of the Self*. *Philosophical Papers* 1956–1972. Cambridge: Cambridge university press, 1973. P. 136–151.

М. В. Красова

Проповедник Слова Божия: регентское служение протодиакона Павла Герасимова (1930–2002)

УДК 78.071.2(092)+271.2-9:783
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_188
EDN PPQDZD



Аннотация: Статья посвящена одному из выдающихся регентов советского времени – прото-диакону Павлу Герасимову (1930–2002), оставившему заметный след в культуре Петербурга. В основе статьи – документы из семейного архива отца Павла, предоставленные его супругой Людмилой Александровной Герасимовой, а также записанное с ней в мае 2023 г. интервью. Приводятся различные факты, подтвержденные архивными документами, из жизни отца Павла. Показана духовно-просветительская и концертная деятельность хора духовенства Ленинград-ской митрополии, созданного по инициативе митрополита Никодима (Ротов; 1929–1978) в 1971 г. Публикуется перевод газетной статьи «Sang som kan rubba berg», рассказывающей о выступлении хора духовенства в Финляндии в рамках празднования 1000-летия Крещения Руси. Также в статье освещается творческое становление и регентская практика Л. А. Герасимовой в различных церквях Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: регент, церковное пение, протодиакон Павел Герасимов, хор духовенства Ленинградской митрополии, митрополит Никодим (Ротов).

Об авторе: **Мargarита Владимировна Красова**

Выпускница Регентского отделения ЛДАиС 1990 г. Регент Храма Ильи Пророка на Пороховых Санкт-Петербурга, художественный руководитель вокального ансамбля «Артос», соискатель степени кандидата искусствоведения научно-исследовательского Российского института истории искусств (РИИИ).

E-mail: margarita-krasova@yandex.ru

Для цитирования: Красова М. В. Проповедник Слова Божия: регентское служение протодиакона Павла Герасимова (1930–2002) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 188–204.

Статья поступила в редакцию 01.09.2023; одобрена после рецензирования 11.09.2023; принята к публикации 18.09.2023.

Margareta V. Krasova

Preacher of the Word of God: The Choir Director Ministry of Proto-Deacon Pavel Gerasimov (1930–2002)

UDC 78.071.2(092)+271.2-9:783
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_188
EDN PPQDZD



Abstract: This article is dedicated to one of the outstanding choir directors of the Soviet era, Proto-Deacon Pavel Gerasimov (1930–2002), who left a significant legacy in the culture of Saint Petersburg. The foundation of the article is based on documents from the family archive of Father Pavel, provided by his spouse Lyudmila Alexandrovna Gerasimova, along with an interview recorded with her in May 2023. Various facts from Father Pavel's life, supported by archival documents, are presented. The article showcases the spiritual and educational as well as concert activities of the choir of the clergy of the Leningrad Metropolis, established at the initiative of Metropolitan Nikodim (Rotov; 1929–1978) in 1971. It also includes a translation of a newspaper article titled “Sang som kan rubba berg,” recounting the performance of the clergy choir in Finland as part of the celebration of the 1000th anniversary of the Baptism of Rus. Additionally, the article sheds light on the creative development and choir directing practice of Lyudmila A. Gerasimova in various churches in Saint Petersburg.

Keywords: choir director, church singing, Proto-Deacon Pavel Gerasimov, choir of the clergy of the Leningrad Metropolis, Metropolitan Nikodim (Rotov).

About the Author: **Margareta Vladimirovna Krasova**

Graduate of the Choir Department of Leningrad Theological Academy and Seminary in 1990. Choir Director at the Church of the Prophet Elijah on Porokhovoy in Saint Petersburg and Artistic Director of the vocal ensemble “Artos”, Competitor for the degree of Candidate in Art History at the Research Institute of Russian Art History (RIAR).
E-mail: margarita-krasova@yandex.ru

For citation: Krasova M. V. Preacher of the Word of God: The Choir Director Ministry of Proto-Deacon Pavel Gerasimov (1930–2002). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 188–204.

The article was submitted 01.09.2023; approved after reviewing 11.09.2023; accepted for publication 18.09.2023.

История регентского дела в Санкт-Петербурге все больше привлекает внимание современных исследователей¹. Имя легендарного регента Свято-Троицкого собора Александро-Невской лавры протодиакона Павла Герасимова, создателя и руководителя епархиального хора духовенства, навсегда вошло в историю церковного пения. Это был яркий, талантливый, темпераментный, трудолюбивый и добродушный труженик на ниве Христовой. Долгие годы церковного служения о. Павла пришлось на советское время, на период настоящей дискриминации со стороны государства. В Ленинграде было лишь несколько открытых для молитвы храмов, многие верующие были друг с другом знакомы, общались. По промыслу Божьему молодой регент в 1965 г. встретил на клиросе Троицкого собора будущую спутницу своей жизни Людмилу Александровну, которой затем передал познания в области работы с церковным хором, и которая также стала известным в городе на Неве регентом. Семья о. Павла и матушки Людмилы воспитала в церковном духе троих сыновей. Крестным отцом Андрея и Евгения был выдающийся архипастырь митрополит Никодим (Ротов; 1929–1978), а Сергея — митрополит Алексий (Коноплев; 1910–1988).

Автору настоящей статьи посчастливилось неоднократно наблюдать о. Павла за дирижерским пультом на богослужениях в Александро-Невской лавре. Он восхищал кипучей энергией и регентским талантом, а матушка Людмила, всегда носившая безукоризненно сидящий строгий костюм и аккуратную прическу «по церковной моде», являлась для молодых девушек благородным образцом для подражания.

Также автору довелось записать пространное интервью с Людмилой Александровной, фрагменты которого, с добавлением комментариев и уточняющей информации по документам архива семьи Герасимовых, приводятся ниже.

— Людмила Александровна, расскажите о семье о. Павла, о начале его церковного служения.

— Родился будущий протодиакон Павел 16 февраля 1930 г. в селении Крутицы Дзержинского района Калужской области в семье Петра Ивановича и Ирины Семеновны Герасимовых. В семье было семеро детей, и отец, чтобы прокормить всех, днем работал на рынке, а ночами занимался кожевенным делом, выделывая шкуры животных, которые мать потом продавала. Частные сапожники покупали обработанную кожу и шили из нее обувь. По доносу родители были обвинены в спекуляции, арестованы и посажены.

¹ Чернышева Т. А. Пойте Богу нашему, пойте. Страницы истории церковно-певческого подвижничества // Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX — начала XXI века. 1917–2017: в 3 т. Т. 2. СПб., 2017. С. 366–387; *Ее же*. Страницы церковно-певческой истории: памяти композитора-регента В. Г. Самсоненко // Там же. Т. III. Ч. 2. СПб., 2018. С. 234–251; *Иванова И. И.* Светлой памяти К. М. Федорова // Официальный сайт Спасо-Парголового храма. URL: https://happy-school.ru/publ/our_church/memory_book/svetloj_pamjati_k_m_fedorova/238-1-0-24922 (дата обращения: 26.07.2023); *Красова М. В.* Михаил Иванович Ващенко: санкт-петербургский регент — хранитель православной певческой традиции // Временник Зубовского института. 2020. Т. XX. № 1. С. 137–159.



Протоиерей Павел Герасимов дирижирует хором духовенства

Всех детей — а у Павла было пять братьев и сестра Елена — определили в детский дом, а во время войны эвакуировали в Ташкент. Там в духовом оркестре, в котором он играл на тромбоне, Павел познакомился с азами музыкальной грамоты. При этом выяснилось, что будущий регент обладал абсолютным слухом. После окончания войны, в 15-летнем возрасте, Павел решил вернуться обратно в Калугу. Денег на билет у него не было, но добраться домой помогли машинисты поезда. Павел помогал им бросать уголь в топку, а машинисты подкармливали юношу куриными яйцами и простоквашей. В Калуге через знакомых Павел разыскал родителей. Его мама ходила петь в церковный любительский хор на ранние литургии, и поэтому будила сына рано, в 5 часов утра, со словами «Пашенька, вставай, пойдём Господу петь!» По промыслу Божьему Павел воцерковился и решил стать священнослужителем. Отец предупреждал его о возможных проблемах со стороны атеистической власти, но юноша был крепок в своем решении связать жизнь с Церковью.

Заметим, что на основании документов из семейного архива Герасимовых можно проследить жизненный путь о. Павла. Свою церковную карьеру он начал в качестве сторожа Николо-Козинской церкви г. Калуги². После

² Подтверждено документально справкой от 28.06.1949 г., подписанной старостой В. Климовой и председателем церковного совета протоиереем Георгием Соколовым.

службы в армии, обучаясь в Московской духовной семинарии в Загорске (ныне Сергиев Посад), руководил левым церковным хором во время богослужений³.

По постановлению Совета Московской духовной академии и семинарии от 18 июля 1956 г. Павел Герасимов получил аттестат об окончании курса Духовной семинарии по второму разряду⁴. По завершении обучения ему также было присвоено звание регента церковного хора, о чем имеется свидетельство⁵. Документ подписан ректором Московской духовной семинарии протоиереем Константином Ружицким, инспектором семинарии профессором Н. Доктусовым и секретарем Совета Н. Муравьевым.

Со слов Людмилы Александровны, сразу после семинарии Павел поехал управлять церковным хором в Федоровский собор Ярославля. В 1957 г. еп. Алексей (Коноплев) был направлен священноначалием готовить к открытию Троицкий собор Александро-Невской лавры⁶ в Ленинграде, и взял Павла с собой келейником. По приезду Павел вынужден был устроиться на светскую работу, чтобы прописаться в Ленинграде. Сначала он работал специалистом телеграфных аппаратов, затем плотником в поселке Шушары⁷. Естественно, в дни церковных праздников регент плотничать не выходил. В те времена недремлющее око уполномоченного по делам религии и других государственных органов пристально следило за священнослужителями. 13 марта 1963 г. в газете «Вечерний Ленинград» вышел заказной фельетон под названием «Ангел без нимба», автор которого критиковал моральный облик Павла Герасимова, не стесняясь в эпитетах⁸. Журналист саркастически обвинял первых христианских мучеников — вифлеемских младенцев, убиенных Иродом, святителя Николая и Александра Невского в том, что советский плотник прогуливает работу и таким образом подрывает основы социализма...

С февраля 1958 г. еп. Алексей определил Павла управлять левым хором Троицкого собора, а Павел Владимирович Пулга⁹ служил регентом правого

³ Справка № 263 от 04.04.1954 г.: «Выдана Герасимову Павлу Петровичу в том, что он во время обучения своего в Московской Духовной Семинарии был регентом левого церковного хора» // Архив Герасимовых.

⁴ Аттестат // Архив Герасимовых.

⁵ Удостоверение № 879 от 20.06.1956 г.: «Дано настоящее Павлу Петровичу Герасимову в том, что он прошел курс обучения в регентском классе при Московской Духовной Семинарии и ему присвоено звание регента церковного хора» // Архив Герасимовых.

⁶ Епископ Алексей (Коноплев; 1910–1988) 14 марта 1957 г. решением Синода назначен епископом Лужским, викарием Ленинградской епархии, настоятелем возвращенного верующим Троицкого собора Александро-Невской лавры, руководителем работ по его восстановлению.

⁷ В архиве Герасимовых имеется учетно-послужная карточка к военному билету.

⁸ *Медведев М.* «Ангел без нимба» // Вечерний Ленинград. 1963. 13 марта.

⁹ Павел Владимирович Пулга (1887 — не раньше 1967) по окончании регентских классов Придворной певческой капеллы (1913 г.) служил регентом в Воскресенском Смольном соборе Петербурга и учителем пения в столичных гимназиях. Участвовал в Первой мировой войне в чине ефрейтора; в 1917–1918 гг. являлся членом Поместного Собора, принимая участие в заседаниях Подотдела о церковном пении и чтении. После революции преподавал в школах Петрограда (Ленинграда). В 1925 г. окончил Институт истории искусств (б. Зубовский институт) и в 1937 г. — ленинградский Педагогический институт. С 1924 г. — регент храма Иоанна Предтечи на Лесном проспекте.

хора. Затем Павел Герасимов был назначен регентом праздничного архиерейского хора Свято-Троицкого собора и до декабря 1992 г. нес это послушание.

— **Расскажите о каких-либо характерных чертах о. Павла.**

— Отец Павел всегда ходил он стремительно и почти взбегал на хоры Троицкого собора, которые пристроил о. Борис Глебов там и в Преображенском соборах, когда был настоятелем. Хор в лавре был смешанный. Певчие любили и уважали о. Павла, с которым всегда было интересно работать, называя его «наш папа». Частенько хористы Троицкого собора шутили: «Слышишь, лестница трясется, — это папа наш несется!»

Добавим к воспоминаниям матушки Людмилы устное свидетельство матушки Лидии Григорьевой (вдовы протоиерея Александра Григорьева): «Я пела в Троицком соборе под управлением о. Павла и вспоминаю о тех годах, как о самом счастливом времени своей жизни! После того как о. Павел спустился с хоров в алтарь и стал служить Господу как протодиакон, хор возглавил Ю. Е. Волотковский, но певческий состав сохранился. Однажды, в беседе с любимой солисткой о. Павла Надеждой Дмитренко, которую он ласково называл соловьем, я спросила: “Как же Павел Петрович дирижировал Всенощной Рахманинова, не имея консерваторского образования?” Надя ответила: “Он звонил в нас как в колокола!” Этот ответ удивил меня и запомнился на всю жизнь!»¹⁰

— **Расскажите об общении с владыкой Никодимом. Как он служил?**

— Служил владыка Никодим неторопливо и величественно, при этом был очень требователен ко всем. Во время его богослужений ленинградские храмы были переполнены! Сам владыка обладал прекрасным голосом и музыкальным слухом. В Неделю перед Рождеством приходил петь на клирос канон на мотив «Волною морскою» на утрене. Также любил выходить из алтаря на солею к хору петь последние постовые службы перед Рождеством Христовым.

Владыка Никодим имел горячий характер. Как-то на Страстной велел о. Павлу не петь «Великого господина», а тот забыл и спел. Владыка вызвал его после службы в алтарь и отругал, и о. Павел извинялся с земными поклонами. На следующее утро в алтаре о. Павел подошел под благословение, а митрополит с улыбкой говорит: «Когда я буду сердиться и требовать регента, ты, Павло, не ходи, мое недовольство вскоре остынет!..» Вообще владыка Никодим очень ценил о. Павла как регента.

С 1929 г. — регент храма св. Владимира в Лесном, затем св. Иова Многострадального на Волковом кладбище. В послевоенное время регентовал в храмах: Свято-Троицком на Смоленском кладбище (с 1947), Князь-Владимирском в посёлке Лисий Нос (с 1951 и в 1962–1963 гг.), свт. Николая Чудотворца на Большой Охте (с 1953 г.), Троицком соборе в Пскове (с 1956 г.). С 1957 г. был главным регентом Троицкого Александроневского собора в Ленинграде. В 1959–1961 гг. преподавал церковное пение и управлял хором в Ленинградской духовной академии.

¹⁰ Информация из интервью (июль 2023 г.) с Вероникой Герасимовой — невесткой матушки Людмилы.

В 1971 г. по благословению митрополита Никодима был создан хор духовенства епархии. Отец Павел нес непростое послушание руководителя этого хора, — приходилось назначать репетиции, учитывая богослужбное расписание клириков.

К сказанному матушкой Людмилой добавим, что создать хор священнослужителей в советские годы было непросто, так же как непросто было и привести к единому хоровому ансамблю голосистых служителей Церкви, и договориться с властями о концертах, гастролях и записях духовной музыки.

В те времена о. Павел выполнял ответственную миссию проповедника Слова Божия через исполнение духовной музыки. На протяжении десятилетий своего служения он собирал и переписывал ноты духовных песнопений, давая новую музыкальную жизнь забытым партитурам, сохраняя для потомков лучшие в художественном отношении образцы храмового литургического пения. Хор духовенства принимал участие в архиерейских богослужениях и епархиальных мероприятиях.

По словам Людмилы Александровны, «в хоре у о. Павла пели, к примеру, протодиакона: о. Алексей (Довбуш), о. Василий (Марков), о. Василий (Цыпкало), о. Ананий (Кинох) и другие ревностные служители Святой Церкви и обладатели прекрасных голосов. Протодиакон Петр Колосов был хорошим тенором, даже брал уроки вокала у Евгении Алексеевны Войтон (сама Людмила Александровна также занималась у нее частным образом. — М. К.)».

Далее приводится список священнослужителей, принимавших участие с хором духовенства в торжествах по случаю интронизации Святейшего Патриарха Пимена¹¹ (1971 г.); в архиве Герасимовых сохранился список фамилий на заказ билетов в Москву и Загорск (28.05–29.05.1971): свящ. И. Мазур, диак. П. Колосов, прот. В. Молчанов, прот. В. Бутыло, прот. И. Ивановский, свящ. И. Губин, диак. Г. Януленок, прот. И. Преображенский, Нисковец, Яблонский, И. Дорошин, протодиак. А. Мазур, В. Подусенко, диак. П. Климанкович, диак. А. Кинах, диак. С. Дымша, протодиак. А. Довбуш, диак. В. Марков, диак. А. Подобаев, диак. И. Скопец, диак. Б. Сойко, свящ. В. Фоменко, диак. В. Цыпкало, свящ. А. Швец, псаломщик Стеценко, М. Тишкин, прот. И. Киверович, прот. В. Сидоров, прот. И. Кондрашев, иподиаконы: Шорохов, Коньков, Сергиевский, Кондрашов, Минин.

В 1977 г. был выпущен двойной альбом (на виниловых пластинках) хора духовенства и хора Троицкого собора Александро-Невской лавры, который для простых верующих, к сожалению, был практически недоступен.

Со слов матушки Людмилы, возможность записи духовных песнопений в те годы появилась благодаря о. Борису Глебову, который как-то сумел договориться с представителями властей, тормозившими выпуск альбома. Сам о. Борис смеялся, рассказывая о. Павлу о встрече, на которой он договаривался с советским начальством: «Сам понимаешь, сухая ложка горло дерет!..»

¹¹ Патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков; 1910–1990). Интронизация 03.06.1971 г. в Богоявленском соборе Москвы.

В альбом «Избранные духовные песнопения», записанный звукорежиссером Г. Цесом на фирме «Мелодия», вошли следующие песнопения.

**Хор Духовенства Ленинградской митрополии.
Регент — диакон Павел Герасимов.**

I Пластика

Сторона 1

1. «Кто Бог велий». Великий прокимен. Неизвестный автор. Солист прото-диакон А. Мазур.
2. Стихиры русским святым. Подобен «Доме Евфратов». Напев Киево-Печерской Лавры.
3. «От юности моя». Антифон 4 гласа. Дмитрий Аллеманов.
4. «Посетил ны есть свыше Спас наш». Светилен на Рождество Христово. Иеромонах Викторин.
5. «Небо и земля». Калядка. Неизвестный автор.
6. «Слава во вышних Богу». Стихира на Рождество Христово. Д. Бортнянский.
7. Тропари великопостных часов. Иван Маслов.

Сторона 2

8. «Днесь висит на древе». 15 антифон утрени Великой Пятницы. Самоподобен Оптиной пустыни.
9. Ирмосы Трипеснца Великой Пятницы. Протоиерей Петр Турчанинов.
10. «Разбойника благоразумного». Светилен утрени Великой Пятницы. Николай Успенский. Солист Борис Михайлов.
11. «Искупил ны еси от клятвы законныя». Тропарь Великой Пятницы. Священник Василий Зиновьев.
12. Единородный Сыне. Протоиерей Петр Турчанинов.
13. Достойно есть. Дмитрий Яичков.
14. Заступнице Усердная. Неизвестный автор.

**Хор Троицкого собора Александро-Невской лавры.
Регент — диакон Павел Герасимов.**

II Пластика

Сторона 1

1. «От восток солнца до запад хвально имя Господне». Неизвестный автор.
2. Тон деспотин. Священник Михаил Лисицын.
3. «Днесь Христос в Вифлееме рождается». Стихира на Рождество Христово. Степан Дегтярев.
4. Задостойник на Сретение Господне. Протоиерей Петр Турчанинов.

5. Запевы на 9-й песне канона праздника Сретения Господнего. Московский Напев.

6. «На реках Вавилонских». Псалом 136. Артемий Ведель.

Сторона 2

7. «Днесь Владыка твари». стихира. Артемий Ведель.

8. «Воспойте людие боголепно в Сионе». Тропарь из канона праздника Входа Господня во Иерусалим. Дмитрий Бортнянский.

9. Преславная Днесь. Стихира праздника Святой Троицы. С. Дегтярев.

Также Людмила Александровна любезно предоставила для публикации список хора духовенства более позднего времени (конец 80-х — 90-е гг.). В нем перечислены имена священнослужителей, значимых для истории Санкт-Петербургской епархии:

1. Свящ. Балакирев В. А. (Никольский собор)
2. Прот. Бутыло В. Е. (пос. Сусанино)
3. Протодиак. Васильев А. И. (Никольский собор)
4. Игум. Маркелл (Ветров) (Преображенский собор)
5. Свящ. Воскобойников А. П. (Смоленская церковь)
6. Прот. Глебов Б. М. (Преображенский собор)
7. Диак. Губин Н. П. (Троицкий собор)
8. Протодиак. Дымша С. И. (препод. ЛДА)
9. Свящ. Ерошенко В. В. (Троицкий собор)
10. Диакон Забалотский Н. А. (село Мурино)
11. Диакон Кинах А. А. (Князь-Владимирский собор)
12. Прот. Климанкович П. М. (свечная мастерская)
13. Прот. Довбуш А. А. (Троицкий собор)
14. Прот. Ковальский И. В. (Коломаги)
15. Свящ. Ковальчук Г. В. (г. Петродворец)
16. Прот. Красноцветов П. Г. (Князь-Владимирский собор)
17. Прот. Кудряшов А. В. (Троицкий собор)
18. Архим. Назарий (Лавриненко) (наместник Коневского монастыря)
19. Прот. Мазур И. А. (Троицкий собор)
20. Диакон Мазур А. И. (Троицкий собор)
21. Свящ. Малинин И. А. (Князь-Владимирский собор)
22. Протодиак. Марков В. Г. (Князь-Владимирский собор)
23. Прот. Мороз А. И. (пос. Усть-Ижора)
24. Прот. Московский В. А. (Смоленская церковь)
25. Диак. Нерода Л. М. (Преображенский собор)
26. Протодиак. Подобаев А. Н. (Преображенский собор)
27. Прот. Ранне А. И. (Преображенский собор)
28. Прот. Сидоров В. А. (пос. Вырица)
29. Свящ. Скорик И. А. (Троицкий собор)
30. Прот. Скопец И. И. (Князь-Владимирский собор)
31. Прот. Сойко Б. И. (Никольский собор)

32. Свящ. Сорокин А. В. (Князь-Владимирский собор)
33. Прот. Фоменко В. Т. (церковь Владимирской иконы Богородицы)
34. Прот. Царев А. М. (Преображенский собор)
35. Прот. Церпицкий Л. Л. (г. Выборг)
36. Протод. Цыпкало В. П. (Троицкий собор)
37. Диакон Цыпкало С. В. (церковь Серафима Саровского)
38. Протод. Чижов А. И. (Никольский собор)
39. Прот. Швец А. И. (Князь-Владимирский собор)
40. Свящ. Шубин А. А. (пос. Сиверская)
41. Свящ. Федор Гуряк (Никольский собор)
42. Герасимов Андрей.
43. Жук Андрей.
44. Жук Богдан.
45. Паставский Сергей.
46. Глебов Александр.
47. Глебов Иван.

Отметим, что в данном списке рукой о. Павла Герасимова вписаны фамилии профессиональных вокалистов и церковных певчих, которых приглашали для усиления состава хора на выступления: теноры Василий Тимонин и Юрий Купреев, бас-октавист Владимир Пасюков.

После кончины митрополита Никодима (Ротова) в 1978 г. деятельность хора духовенства приостановилась. Возобновилась она лишь с приходом в 1986 г. на ленинградскую кафедру митрополита Алексия (Ридигера; 1929–2008), будущего Святейшего Патриарха. В 1987 г. обновленный состав хора сопровождал митрополита Алексия в его поездке по Финляндии и участвовал в IV Международном фестивале церковной музыки в г. Куопио (Финляндия)¹² с концертной программой, посвященной празднованию 1000-летия Крещения Руси. После этого в местной газете города Порвоо (Финляндия) на шведском языке (в этом городе большая часть населения — шведы) была опубликована рецензия Gustaf Widen «Sang som kan rubba berg»¹³. Далее приводится перевод статьи¹⁴.

Песнопения, которые могут свернуть горы!

Не каждый день встретишь более 30-ти православных священников в кафедральном соборе г. Порвоо (Vorga), где установлена статуя императора Александра I, как символ величия России. Во вторник вечером около 200 зрителей имели возможность впервые слушать хор священнослужителей из Ленинграда, которые приехали на гастроли в Финляндию по случаю 1000-летнего

¹² Командировочное удостоверение протодиакона о. Павла в Финляндию № 800 от 10 марта 1988 г., подписанное председателем Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии митрополитом Минским и Белорусским Филаретом // Архив Герасимовых.

¹³ Widen G. Sang som kan rubba berg // Архив Герасимовых [газетная статья].

¹⁴ Перевод с шведского выполнила филолог Е. В. Хельсинг.

юбилея Русской Церкви. Литургические песнопения, которые созданы для Богослужений, называть концертом неправильно, так как это может ввести в заблуждение. По канонам греческой Православной Церкви пение играет важнейшую роль, в то время как аккомпанирующие инструменты не разрешены (не предусмотрены). Вместо доминирующего (ревущего) органа массовый эффект создаётся многоголосным пением хора.

Облаченное в черные ризы духовенство под руководством протодиакона регента Павла Герасимова исполнило внушительную музыкальную программу. Редко можно услышать подобные глубокие и сильные басовые голоса. Даже объединенные финско-шведские хоры, как бы ни старались кричать, не смогут превзойти звуковую силу этого великолепного «бородатого» хора. В программе исполнялись как древние гимны, так и современные композиции в старинном стиле. Сам тип песнопений, на мой взгляд, звучит немного односторонне, так как здесь не присутствуют вариации и модуляции, характерные для западноевропейской музыки. Песнопения звучат с все прорывающей силой. Отличительной чертой ортодоксальных канонов является использование в богослужении ритмов старинной музыки. Можно по-разному судить о чисто музыкальных качествах русских церковных песнопений, но что касается лично меня (автора статьи. — М. К.), то я бы предпочел этим неистовым песнопениям финскую хоровую музыку.

Отметим символичность того, что в указанном храме установлена скульптура Александра I, который лично открывал созыв соборного собрания в 1809 г. (Боргского сейма), утвердившего широкую автономию Финляндии.

Из статьи, написанной под впечатлением концерта хора духовенства в соборе Евангелической лютеранской церкви города Порвоо (Финляндия), становится ясно, что пассионарность¹⁵ хорового звучания и особенно басовой партии буквально ошеломила слушателя, привыкшего к спокойно-созерцательному пению псалмов под орган. Русских басов по силе звука в низкой тесситуре можно сравнить с трубами, разрушившими своим звуком стены древнего библейского Иерихона. По всей видимости, такому звучанию хора способствовал о. Павел, аккумулировавший хоровые эмоции, создавая единый хоровой организм. Регент как бы «запускал» и объединял окружающих излучаемой энергией. Неслучайно митрополит Никодим именно его поставил руководить хором духовенства. Отец Павел был носителем и проводником певческого духа, пробуждая своей энергией «спящих», направляя творческие импульсы на созидание прекрасного. Ему в полной мере была присуща настоящая дирижерская харизма, умение «передавать» свою волю.

Особо следует отметить, что о. Павел, безусловно, был наделен особой духовной энергией. По мнению И. А. Ильина, «эта энергия, как таковая, есть изначально и существенно искра Божия; и человек призван к тому, чтобы принять и утвердить в себе эту Божию искру, как свою подлинную и собственную сущность; человек должен предаться этой духовной искре, потерять

¹⁵ Пассионарность — врожденная способность организма абсорбировать энергию внешней среды и выдавать ее в виде работы, склонность к жертвенности ради высоких целей. О гипотезе см.: Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1989. С. 308.

себя в ней и тем самым найти себя вновь. Тогда он сам станет Божией искрой и сумеет разжечь ее в целое пламя, а себя превратить в не сгорающую купину духа (<...>). И так, в этом жизненном развитии искра Божия очеловечивается и индивидуализируется, а человек оправдывает свое существование и освящается в своем творчестве. Человек становится художественным созданием Божиим, личным светильником Его Света, индивидуальным иероглифом Духа Божия»¹⁶. Искра таланта о. Павла разгорелась и согрела на долгие годы своим теплом множество собравшихся вокруг него церковных певчих, поющих клириков, прихожан Троицкого собора и многочисленных слушателей его концертов.

В 1988 г. хор духовенства в рамках концертной программы к 1000-летию Крещения Руси выступил на сцене Кировского (Мариинского) театра и Академической Капеллы, в которой был записан двойной виниловый альбом. Также в рамках праздничных мероприятий митрополит Алексей брал с собой хор духовенства на архиерейские богослужения в Эстонию, Новгородскую, Олонецкую и Псковскую области.

С 27 марта по 1 апреля 1991 г. о. Павел был направлен Отделом внешних церковных сношений в паломническую поездку на Святую Землю в составе делегации Русской Православной Церкви, возглавляемой Патриархом Алексием¹⁷.

Прослужив в Троицком соборе Александро-Невской лавры 34 года, 27 ноября 1992 г. о. Павел подал митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Иоанну (Снычеву; 1927–1995) прошение об освобождении его от должности регента и дальнейшем служении штатным протодиаконом¹⁸. Владыка Иоанн, приняв о. Павла с матушкой в резиденции на Каменном острове, сказал: «Вчера приходил Ю. Волотковский (регент Преображенского собора. — М. К.) и просил место регента. Значит, так тому и быть!»

14 апреля 2000 г., к празднику Святой Пасхи, Патриарх Алексей II за усердное служение Русской Православной Церкви и в связи с 70-летием наградил о. Павла Герасимова орденом прп. Сергия Радонежского 3-й степени.

* * *

Творческое становление и регентская практика Л. А. Герасимовой в различных церквях Санкт-Петербурга

— Людмила Александровна, расскажите о своей семье и о том, как Вы стали регентом.

— Я родилась и воспитывалась в воцерковленной семье. Мама и тетя были верующими и своих детей растили в Православии. Отец родом из Смоленска, а мама из Твери. В 1941 г. папа ушел добровольцем на фронт и вскоре погиб под Невской Дубровкой. Старшая сестра родилась в 1936 г., средняя — в 1938 г.

¹⁶ Ильин И. А. Поющее Сердце. Книга тихих созерцаний. Мюнхен, 1958. С. 127.

¹⁷ Командировочное удостоверение № 675 от 26 марта 1991 г. // Архив Герасимовых.

¹⁸ Прощение от 27.11.1992 г. // Архив Герасимовых.

(умерла в младенческом возрасте), а я 1940 года рождения. В блокадные дни мама осталась в Питере, а детей отправили в эвакуацию на Большую землю. Мы с сестрой во время войны были у крестной в Тверской области и росли, держась за юбку тети на клиросе. Обиход церковный с детства был у нас на слуху. У старшей сестры было высокое сопрано, и она даже пела «Соловья» Алябьева. Тетя читала и пела в храме иконы Божией Матери «Животворящий источник», который сожгли в хрущевское время. Каждое лето после войны мы ездили к тете.

— **В какие храмы Ленинграда Вы ходили на службы?**

— Ходила молиться в Никольский собор, так как мы жили на Нарвской заставе и это был от нас ближайший храм. Петь я начала в любительском хоре храма преподобного Серафима Саровского в 1957 г. Однажды гуляли с подружкой на Каменном острове и решили посмотреть церковь на Серафимовском кладбище, которая находилась недалеко. Регент хора как раз раздала всем прихожанам тетрадки с акафистом. Услышав, что мы знаем напев и хорошо читаем славянский текст, нас пригласили постоянно петь в любительский хор. Так и стала я ездить туда от Нарвских ворот на службы. Одна знакомая певчая как-то пригласила меня в Князь-Владимирский собор петь в любительский хор. Кто-то из певчих сказал: «Такой красивый голос у тебя, надо бы заняться постановкой». Посоветовали брать уроки вокала у солистки хора Никольского собора Евгении Алексеевны Войтон.

— **Как Вы познакомились с о. Павлом?**

— По совету знакомых я стала ходить в семинарский храм петь ранние литургии в любительском хоре. Ночевала в Апраксином переулке у верующей семьи и к 6 часам утра отправлялась пешком на раннюю службу на Обводный канал, д. 17. В Духовной академии ранние литургии пели «бабульки» и один бас, который похвалил мой голос и посоветовал идти петь в лавру к молодому регенту. Одна певчая хора знала его, и утром после ранней службы повела меня встречать Павла Петровича с троллейбуса. Встретили. Первый вопрос был: «Тебе есть 18 лет? Если есть, то приходи в понедельник, я тебя послушаю». Тогда было запрещено брать в церковный хор несовершеннолетних. Вечером в понедельник я пришла в Троицкий собор на службу. Стихиры и ирмосы пелись по Бахметьеву, у меня они были на слуху. Хор пел на правом клиросе. Вторым регентом была матушка Валентина — супруга о. Анания Кинах. В лавре пелись особенные гласы, вероятно, из Калуги, а может быть, из Сергиева Посада. Некоторые гласы совпадали, но не все. Павел Петрович взял меня в хор, присматривался, а через год предложил выйти за него замуж. На нашем венчании 22 января 1967 г. хором лавры управлял Михаил Иванович Ващенко, с которым у нас всегда были теплые дружеские отношения.

Матушка Людмила рассказала, что вскоре после свадьбы Павел Петрович подал прошение о рукоположении во диакона, на которое митрополит Никодим наложил резолюцию: «Благословляю святое намерение и желание.

Рукоположение назначается на день Праздника Св. Александра Невского»¹⁹. Хиротония состоялась 6 декабря 1967 г. Через двадцать лет о. Павел Герасимов за долголетнее и усердное служение Церкви Божией был возведен в сан протодиакона.

— Как происходило Ваше профессиональное становление как регента?

— Я начала петь на правом клиросе Троицкого собора лавры как ученица, сперва всего лишь за оплату проездной карточки на транспорт. Регент поставил меня перенимать опыт в партию сопрано рядом с Еленой Красовской — солисткой Малого оперного театра. Музыкального образования у меня не было никакого, так как мама нас с сестрой воспитывала одна и средств на обучение не хватало. Как-то шла петь в лавру с девушкой из хора и узнала от нее про музыкальную школу Н. А. Римского-Корсакова на улице Некрасова, куда принимали взрослых. Подала документы на хоровое отделение²⁰. Училась по дирижированию в классе Е. Г. Бобковской²¹, которая после открытия Регентского класса при Ленинградских Духовных школах перешла туда преподавать.

Уроков гармонии в вечерней музыкальной школе не было, и я с благословения архиепископа Кирилла (Гундяева), в те годы ректора ЛДА, в течение трех лет посещала как вольнослушатель в Регентском классе занятия по сольфеджио и гармонии. На тот момент у нас с о. Павлом уже было трое детей, и учиться на дневном с девушками не было возможности²². Однажды я молилась в храме Николая Чудотворца на Большеохтинском кладбище. Пение у хора не «заладилось», и мне подумалось, что я могла бы лучше провести службу. В душе загорелось желание стать регентом. Дома, посоветовавшись с мужем, я начала основательно изучать церковный устав и тонкости регентского дела. Отец Павел вдохновился моей мечтой и помог мне в обучении необходимым профессиональным навыкам. Как будто Бог за руку вел!

Через некоторое время (со слов матушки Людмилы, в 1981 г. — М. К.) староста Преображенского собора о. Борис Глебов приехал к о. Павлу и просил порекомендовать регента для ранних литургий. Иван Милентиевич (Милетович) Ружанский²³ был главным регентом собора, параллельно занимаясь

¹⁹ Архивный документ канцелярии митрополита Ленинградского и Ладожского № 1190/12 от 14.11.1967 г.

²⁰ Свидетельство № 82 об окончании по специальности хоровое дирижирование, выданное музыкальной школой им. Н. А. Римского-Корсакова 15.06.1982 г. Л. А. Герасимовой // Архив Герасимовых.

²¹ Екатерина Георгиевна Бобковская (1944–1921) в течение многих лет преподавала дирижирование и чтение хоровых партитур на Регентском отделении в ЛДА.

²² В 1980–1983 гг. сольфеджио на Регентском отделении в ЛДА преподавала Нина Ивановна Петухова, а теорию музыки и гармонию — Ирина Васильевна Кубовская, которая была в те годы заведующей Регентским классом. Вечернего отделения не было, и обучалась матушка Людмила исключительно по благословению ректора архиепископа Кирилла.

²³ В годы нашего обучения в Духовных школах (конец 80-х — начало 90-х) в разговорной практике все называли Ружанского Иваном Милентиевичем, хотя по документам его отчество — Милетович.

преподавательской работой в ЛДА. Отец Павел посоветовал взять меня регентовать на будние и ранние службы со словами: «Лучше моей жены не найдете!» Вообще, тогда регентов в городе практически не было. Целый год я проводила ранние праздничные и будничные литургии и оставалась петь на поздние и вечерние богослужения. Готовились к службам вместе с о. Павлом. На ранние службы первое время он вставал вместе со мной, стоял на богослужениях рядом и помогал руководить хором, чтобы я не растерялась.

Однажды о. Борис Глебов обратился ко мне с просьбой помочь наладить церковное пение его племяннику, который был старостой в церкви Смоленской иконы Богородицы. Регента у них не было, петь слажено не могли, и запевал на службе диакон Иоанн Андриюшенко. Народ жаловался уполномоченному... Тогда старосту вызвали «на ковер» и пригрозили, что если не исправит пение, то его уволят вместе с настоятелем о. Климентом Толстихиным (бывшим иподиаконом вл. Никодима). Я согласилась перейти на должность главного регента. На Смоленке я прослужила 9 лет. В 1988 г., после канонизации блж. Ксении, мне довелось провести первую литургию в часовне и освящение престола в честь святой в главном храме Смоленской иконы Божией Матери.

— Как Вы возглавили хор собора Владимирской иконы Божией Матери?

— Однажды на престольный праздник приехал служить митрополит Иоанн (Снычев). Владыка поблагодарил хор за пение, после чего пожаловался, что ему не нравится хор в храме Владимирской иконы Богородицы, в котором митрополит был настоятелем. После этого владыка Иоанн благословил мне перейти служить главным регентом во Владимирский собор. Отец Виктор не хотел отпускать своего регента, но против благословения правящего архиерея ведь не пойдешь...

— Где Вы брали церковно-певческий репертуар и как размножали партитуры?

— Все, что пел о. Павел в лавре, взяла и я. Мы привозили ноты из поездок, сами расписывали партии. После 1988 г. стало легче — нам разрешили ксерокопировать партитуры, а до этого всё писали по партиям, партитуры же были только у регента. Очень неудобно было работать.

— Что бы Вы посоветовали молодым регентам и церковным певчим?

— Надо приходить в церковный хор служить, а не работать. Приходить только по внутреннему влечению души, любить Церковь, службы... Неверующим выстаивать службы очень тяжело. Регенту необходимо осознавать и чувствовать, что за тобой весь молящийся народ²⁴.

²⁴ Со слов Людмилы Александровны, свой богатейший регентский опыт она передала регенту Полине Фоменко, которая служит в церкви Смоленской иконы Божией Матери, и Надежде Маркович, которая несет послушание регента собора Владимирской иконы Божией Матери.

И. А. Ильин, размышляя о состоянии поющего сердца, отмечает: «Есть только одно истинное счастье на земле — пение человеческого сердца. Если оно поет, то у человека есть почти все. ... Сердце поет, когда оно любит; оно поет от любви, которая струится живым потоком из некой таинственной глубины и не иссякает... <...> Тогда все остальное в жизни является не столь существенным: тогда солнце не заходит, тогда Божий луч не покидает душу, тогда Царство Божие вступает в земную жизнь, а земная жизнь оказывается освященной и преображенной. А это означает, что началась новая жизнь, и что человек приобщился новому бытию»²⁵.

В заключение хотелось бы отметить, что регентская деятельность протодиакона Павла Петровича Герасимова и его спутницы жизни и единственной ученицы — матушки Людмилы Александровны, безусловно, являются значимым вкладом в историю церковно-певческого искусства Санкт-Петербурга. Отец Павел дал жизнь хору духовенства епархии, который по сей день продолжает активную творческую деятельность. Своим «поющим сердцем» протодиакон Павел Герасимов объединил множество клириков и певчих города на Неве.

Источники и литература

1. Аттестат // Архив Герасимовых.
2. Командировочное удостоверение № 675 от 26 марта 1991 г. // Архив Герасимовых.
3. Командировочное удостоверение протодиакона о. Павла в Финляндию № 800 от 10 марта 1988 г., подписанное председателем Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии митрополитом Минским и Белорусским Филаретом // Архив Герасимовых.
4. Прощение от 27.11.1992 г. об освобождении от должности регента и дальнейшем служении штатным протодиаконом // Архив Герасимовых.
5. Свидетельство № 82 об окончании по специальности хоровое дирижирование, выданное музыкальной школой им. Н. А. Римского-Корсакова 15.06.1982 г. Л. А. Герасимовой // Архив Герасимовых.
6. Справка № 263 от 04.04.1954 г.: «Выдана Герасимову Павлу Петровичу в том, что он во время обучения своего в Московской Духовной Семинарии был регентом левого церковного хора» // Архив Герасимовых.
7. Справка от 28.06.1949 г., подписанная старостой В. Климовой и председателем церковного совета протоиереем Георгием Соколовым // Архив Герасимовых.
8. Удостоверение № 879 от 20.06.1956 г.: «Дано настоящее Павлу Петровичу Герасимову в том, что он прошел курс обучения в регентском классе при Московской Духовной Семинарии и ему присвоено звание регента церковного хора».
9. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера земли. Л., 1989. 496 с.
10. *Иванова И. И.* Светлой памяти К. М. Федорова // Официальный сайт Спасо-Парголовского храма. URL: https://happy-school.ru/publ/our_church/memory_book/svetloj_pamjati_k_m_fedorova/238-1-0-24922 (дата обращения: 26.07.2023).

²⁵ Ильин И. А. Поющее Сердце, Книга тихих созерцаний. С. 150.

11. *Ильин И. А.* Поющее Сердце, Книга тихих созерцаний. Мюнхен, 1958. 162 с.
12. *Красова М. В.* Михаил Иванович Ващенко: Санкт-Петербургский регент – хранитель православной певческой традиции // *Временник Зубовского института.* 2020. Т. XX. № 1. С. 137–159.
13. *Медведев М.* «Ангел без нимба» // *Вечерний Ленинград.* 1963. 13 марта.
14. *Чернышева Т. А.* Пойте Богу нашему, пойте. Страницы истории церковно-певческого подвижничества // *Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX – начала XXI века.* 1917–2017: в 3 т. / Сост. А. Л. Казин. Т. 2: 1935–1964. СПб.: Петрополис, 2017. С. 366–387.
15. *Чернышева Т. А.* Страницы церковно-певческой истории: памяти композитора-регента В. Г. Самсоненко // *Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX – начала XXI века.* 1917–2017: в 3 т. / Сост. А. Л. Казин. Т. III. Ч. 2: 1992–2017. СПб.: Петрополис, 2018. С. 234–251.
16. *Widen G.* Sang som kan rubba berg // *Архив Герасимовых [газетная статья] / пер. с швед. Е. В. Хельсинг.*

Г. В. Скотникова

Канон и Красота в византийской культуре

УДК 7.033.2+94(495):930.85+008(495)(091)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_205
EDN PPSXJH



Аннотация: В статье ставится вопрос о смысле канона — важнейшего принципа византийского искусства. Автор обращается к рассмотрению путей формирования исследовательских позиций в русской художественной византистике, выделяет главные персоны и методологические этапы (иконографический, формально-стилистический, иеротопический), подчеркивает определяющую роль типологического принципа современной гуманитарной науки в адекватном постижении форм художественного сознания средневековой Византии. Каноничность византийского церковного искусства рассматривается как воплощение вечных духовных законов, которыми управляется мир.

Ключевые слова: византийское искусство, канон, творческий принцип, тип культуры, русская художественная византистика, персоналии, методология.

Об авторе: **Галина Викторовна Скотникова**

Доктор культурологии, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.
E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

Для цитирования: Скотникова Г. В. Канон и Красота в византийской культуре // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 205–218.

Статья поступила в редакцию 02.09.2023; одобрена после рецензирования 16.09.2023; принята к публикации 18.09.2023.

Galina V. Skotnikova

Canon and Beauty in Byzantine Culture



UDC 7.033.2+94(495):930.85+008(495)(091)

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_205

EDN PPSXJH

Abstract: This article addresses the meaning of the canon, a fundamental principle in Byzantine art. The author explores the development of research positions in Russian artistic Byzantinism, highlighting key figures and methodological stages (iconographic, formal-stylistic, hierotopic). The article underscores the defining role of the typological principle in contemporary humanities to adequately understand the forms of artistic consciousness in medieval Byzantium. The canonicity of Byzantine church art is examined as the embodiment of eternal spiritual laws governing the world.

Keywords: Byzantine art, canon, creative principle, cultural type, Russian artistic Byzantinism, personalities, methodology.

About the Author: **Galina Viktorovna Skotnikova**

Doctor of Cultural Studies, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the Saint Petersburg State Institute of Culture, Senior Researcher at the Sector of Contemporary Issues in Artistic Culture at the Russian Institute of Art History.

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

For citation: Skotnikova G.V. Canon and Beauty in Byzantine Culture. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 205–218.

The article was submitted 02.09.2023; approved after reviewing 16.09.2023; accepted for publication 18.09.2023.

К отличительным чертам византийской культуры, проистекающим из её типологического своеобразия¹, относится *канон* как один из главных принципов творческой художественной деятельности. Проблема смысла канона как культурной формы сохраняет свою актуальность, в частности по причине того, что в гуманитарном научном сознании продолжает проявлять себя линейно-прогрессистское, европоцентристское понимание хода культурно-исторического процесса, соответственно, сохраняется и взгляд на средневековые художественные феномены как на объективно несовершенные с точки зрения новоевропейского искусства.

Искусство Византии и Древней Руси — иконопись, мозаика, фреска, песнопение, зодчество, — будучи православной богослужебной дисциплиной, сразу узнаётся благодаря особой системе выразительных средств. Церковь говорит о вечном людям, живущим в земном, изменчивом мире посредством вневременного языка, призванного открыть путь к благодатному преображению личности. Восприятие и истолкование этого языка для современного человека светского опыта — непростая задача, требующая особого настроя ума и души.

Каков эстетический смысл канона в византийском искусстве? В чем заключается творческая свобода мастера, и существовала ли она вообще у византийца, — нередко спрашивает наш современник, усвоивший формально-стилистический взгляд на художественную культуру средневековой Византии, господствующий в нынешней системе образования и просвещения, рассматривающей Византию в координатах новоевропейского сознания, а не как *особый тип* культуры, требующий иных критериев для своего адекватного постижения. Ответ на «византийские вопросы» непосредственно связан с исходной методологической позицией исследователя, с пониманием им сути, цели и смысла искусства средневековой Византии. Соответственно, важным является осознание путей и условий формирования научного кредо того или иного ученого, работающего в русской художественной византинистике.

Целостная история отечественной художественной византистики XIX–XXI вв. еще не написана, что явно не отвечает потребностям современного научного знания и общественного запроса. Вместе с тем к настоящему времени эта область историографии прошла в России плодотворный путь развития. В историографии отечественной художественной медиэвистики бесспорное лидерство принадлежит таким крупным исследователям как И. Л. Кызласова и Г. И. Вздорнов.

Если наука XIX в. заложила прочный фундамент для развития этой сферы отечественной науки, то «именно в XX веке ее развитие приобрело динамичность и необходимую специализацию, были сделаны принципиально новые шаги в разработке методологических проблем и, конечно, резко расширен круг изучаемых памятников. В последнем случае наука органично срослась с реставрацией икон, фресок и других произведений средневековых

¹ Типологический подход ориентирует исследователя на постижение культуры, исходя из своеобразия её природы, а не из внешне заданных, пусть и широко распространенных схем, соответственно, — на выбор адекватной методологии, критериев компаративистского анализа, выявление и использование специфических категорий.

мастеров»². Наука XXI в. открыла новые плодотворные пути постижения духовно-художественного наследия Византии. Осмысление доминирующей методологии, присущей конкретному историческому этапу византийского искусствоведения, позволяет осознать внутреннюю логику развития науки, во многом обусловленную социально-культурным контекстом, увидеть общую картину непростого диалога современного сознания с богатейшим наследием Византии.

Выделим главные методологические этапы. Первый этап (1870-е — 1917 гг.) художественной византистики в России определен деятельностью её основоположника, признанного мэтра мировой науки Н. П. Кондакова (1844–1925). Содержанием этого этапа является становление и развитие иконографического метода. Н. П. Кондаков — автор таких фундаментальных трудов как «История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей» (Одесса, 1876), «Лицевой иконописный подлинник. Иконография Господа и Спаса нашего Иисуса Христа» (СПб., 1905), «Иконография Богоматери» (СПб.: Т. 1, 1914. Т. 2, 1915). Иконографический метод был необходимым началом изучения византийского искусства³. В его развитии мы находим две линии, которые можно обозначить как светскую и церковную, или как позитивистскую и метафизическую. Параллельно работам Кондакова развивались исследования по церковной археологии Н. В. Покровского (1848–1917), рассматривавшего художественные явления в литургическом контексте. Являясь профессором Санкт-Петербургской духовной академии, Покровский был основателем ее Музея церковно-археологических древностей, а также директором Археологического института. Его перу принадлежит ряд сочинений в области церковной археологии и византийской культуры: «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских» (СПб., 1892)⁴, «Очерки памятников христианского искусства и иконографии» (СПб., 1910)⁵, и др. В целом университетская наука рассматривала византийский художественный мир в категориях новоевропейского искусства, при этом специфика его образа и художественного языка оставались нераскрытыми. Так, у Н. П. Кондакова находим следующую характеристику: «Византийское искусство, по восстановлению иконопочитания в начале IX века, стало церковным по существу и направлению... Но под руками присяжных иконописцев и царских мастерских искусство, утратив свободную творческую силу, ограничилось эклектизмом и внешним подражанием античному образцу и удовольствовалось прикрашенным его изяществом, щегольством и миниатюрой и шаблонами, манерною слащавостью в экспрессии, и в конце концов стало

² *Кызласова И. Л.* История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси, 1920–1930-е годы: По материалам архивов: автореф. дисс. ... д.и.н. СПб., 1999. С. 3.

³ *Кызласова И. Л.* Становление и развитие иконографического метода в трудах Ф. И. Буслаева и Н. П. Кондакова: автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1978. С. 14.

⁴ *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. М., 2001.

⁵ *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства и иконографии. СПб., 1910.

на уровне художественной промышленности, убившей в зародыше дальнейший прогресс. В конечном результате получилась не живая и деятельная художественная среда, но отвлеченная декоративная схема, псевдоклассический шаблон, который легко усваивался и перерабатывался другими странами и народами и оказался бесплоден для будущего в руках именно греческой национальности»⁶. В IX в. искусство Византии плодит «самые тонкие и роскошные виды художественной промышленности (эмаль, резьба, чернь, стекла, ткани и ковры, миниатюры и ювелирное дело) и в то же время работает по одному монашескому рецепту и общеаскетическому шаблону. ... Искусство входит здесь в сферу пустой и бессодержательной риторики, плодимо псевдоклассическим направлением, искусственным и книжным»⁷.

В советской науке (1917–1984) сознательно был законсервирован формально-стилистический анализ художественных памятников, созданный швейцарским теоретиком и историком искусства Г. Вельфлиным (1864–1945). На Западе, где этот метод уже утратил свою актуальность, новое поколение историков искусства склонялось к концепции «истории искусства как истории духа», принадлежащей выдающемуся австрийскому искусствоведу Макс Дворжаку (1847–1921)⁸ и к идеям набиравшей силу иконологической школы немецко-американского исследователя Эрвина Панофского (1892–1968)⁹.

В СССР, в эпоху господства атеистического мировоззрения, наряду с отечественной традицией стилистического анализа, восходящей к иконографическим исследованиям Н. П. Кондакова, формальный метод оказался более приемлемым. Метод Г. Вельфлина, будучи положенным в основу искусствоведческого образования, приобрел характер универсального инструмента исследования. С одной стороны, это сохраняло саму возможность заниматься изучением средневекового религиозного искусства, византийского и древнерусского. Однако, с другой стороны, именно в области восточно-христианского искусства метод Г. Вельфлина оказался малоэффективен, и, более того, породил неадекватную картину его развития¹⁰. Художественное наследие Средневековья, став предметом светского искусствоведения, оказалось выведенным из духовного пространства в пространство эстетическое. Разумеется, нет правил без исключений. В советскую эпоху появились фундаментальные, получившие мировое признание труды В. Н. Лазарева (1897–1976), «оживившего» иконографический метод благодаря своей колоссальной эрудиции и безошибочной художественной интуиции; М. В. Алпатова (1902–1971), блестяще развившего образно-стилистический метод¹¹; исследования по истории архитектуры Н. И. Брунова (1898–1971), воплотившего иконологический подход¹²;

⁶ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери: в 2 т. Т. 2. СПб., 1914–1915. С. 2.

⁷ Там же. С. 12.

⁸ Дворжак М. История искусства как история духа / Пер. с нем. СПб., 2001.

⁹ Панофский Э. Этюды по иконологии. СПб., 2009.

¹⁰ Лидов А. М. Вельфлин // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 104–105.

¹¹ Губарева О. В. Михаил Алпатов об искусстве иконы: особенности метода // Временник Зубовского института. 2019. Вып. 1 (24). С. 83–98.

¹² Седунова Т. В. Н. И. Брунов как «предтеча иконологии архитектуры» // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. Аспирантские тетради. 2008. № 25 (58). С. 283–286.

в музыкальной медиевистике — исследования М. В. Бражникова (1902–1973), Н. Д. Успенского (1900–1987). Позитивистская описательность преодолевается в трудах крупнейшего искусствоведа-византиниста, ученицы В. Н. Лазарева, О. С. Поповой (1838–2020).

Однако общая тенденция, присущая отечественной искусствоведческой медиевистике этого времени, была охарактеризована еще в 1967 г. М. В. Алпатовым, подчеркнувшим, что задача осмысления и истолкования художественного наследия оказалась отодвинутой на второй план доминирующим интересом к «точной информации»¹³, вследствие чего история искусства уподобилась аннотированному каталогу, а фигура искусствоведа — едва ли не архивариусу.

В наши дни, безусловно, сохраняет свою актуальность, как идеал, мысль В. Н. Лосского о том, что неверно изучать Византию извне, так же как «ошибочно... писать историю религии безрелигиозному человеку. Кажущаяся объективность и так называемая научная бесстрастность при безверии исследователя приведут к лже-науке, неоплодотворенной внутренним дыханием религиозного чувства»¹⁴; «объективность вовсе не состоит в том, чтобы ставить себя вне объекта, но, наоборот, в том, чтобы рассматривать объект в нем самом и через него самого. Есть сферы, где то, что обычно называется “объективностью”, в действительности является просто безразличием и где безразличие обозначает непонимание»¹⁵.

Блестящими примерами постижения природы византийской культуры и творчества являются научные исследования С. С. Аверинцева, Г. С. Колпаковой, А. М. Лидова, В. И. Мартынова, Г. М. Прохорова, К. В. Хвостовой. Выполненные не с богословских позиций, но в русле светского знания, труды этих ученых раскрывают существо и характерность типа византийской культуры. В их работах культура Византии показывается не с позиций исключительного погружения в ее мировоззрение и, соответственно, лексику, не замыкаясь в терминологических рамках новоевропейского научного мышления, но благодаря осуществлению творческого диалога двух культур, византийской и современной. Так, например, К. В. Хвостова в книге «Византийская цивилизация как историческая парадигма» предлагает новый взгляд на влияние идей восточной патристики и богословия Фаворского света свт. Григория Паламы на формирование социально-экономического строя Византии, убедительно раскрывая сакральный характер византийского общества. Автор анализирует принятую в Византии практику обозначения возникающих новых форм социальных отношений, не уместившихся в известные правовые нормы, с помощью наименований, семантика которых содержала богословский смысл. Использование для обозначения новых институтов понятий, заключавших в себе богословское содержание, отражало их инкорпорирование «в сферу религиозного опыта, благодаря чему возникала характерная для византийцев

¹³ Алпатов М. В. От автора // *Его же*. Этюды по истории русского искусства. Т. 1. М., 1967. С. 4.

¹⁴ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 8.

¹⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Его же*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2012. С. 16.

целостная картина мира»¹⁶. Автор в качестве наиболее характерных выделяет следующие наименования: прония, анипостати, энипостати, телос, ипостась, икономия и др. Например, *прония* (от греч. πρόνοια — забота, попечение), в богословии — важнейшая категория, означающая Божественный Промысл. Для византийцев император, власть которого имеет божественное происхождение, осуществляет пронию (попечение) в отношении своих подданных. Государственное управление императора, подражающего в своей деятельности Богу, означает синергию с благодатными энергиями. В социально-правовой практике прония — это или пожалование чиновнику и военачальнику налоговой квоты, или передача прав попечения над конкретной территорией. Понятие *ипостась* (от греч. ὑπόστασις — проявление, основание, сущность) в богословии — одно из важнейших понятий. В экономической повседневности еще со времен античности оно использовалось для наименования земельной собственности. Социальная жизнь понималась как приобщение к божественной благодати. Неслучайно К. В. Хвостова говорит о «византизме “оправдания жизни”», понимая под этим восприятие византийцами всего жизненного уклада (коллективного, индивидуального) как единой истины, отражающей Божественный дар. Идею византизма «оправдания жизни» выразил свт. Григорий Палама как представление о совокупном жизненном опыте, подчиненном идее мистического постижения Бога¹⁷.

Магистральной линией нынешнего этапа постижения византийского художественного мира является изучения его содержательных основ, т.е. уход в глубину. Здесь можно выделить два направления.

Во-первых, это развитие традиции иконографического метода — традиции, представленной в XX в. в уже ставшем классическим сочинении Л. А. Успенского «Богословие иконы православной церкви»¹⁸. В советский период это, прежде всего, сочинение С. Г. Савиной «Иконография. Богословские очерки иконографического извода» и книга монахини Иулиании «Труд иконописца»¹⁹. С. Г. Савина, в частности, подчеркивает, что курс иконографии церковного православного искусства должен стать «обязательным в учебных заведениях, дающих гуманитарное образование»²⁰, «поскольку именно изучение иконографии вообще (любой) структурирует, моделирует мысль исследователя памятника (церковной культуры в частности) по параметрам, заданным его природой. Это принципиально, прежде всего, применительно к проблеме изучения средневековья, так как сегодня мы ясно осознаем иноприродность своей мысли, своего сознания по отношению к средневековой культуре»²¹.

¹⁶ Хвостова К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб., 2009. С. 68.

¹⁷ Хвостова К. В. Византизм «оправдание жизни» (проблема византийской цивилизации) // Византийский временник. М., 1998. Т. 55 (80). Ч. 2. С. 32–48.

¹⁸ Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Коломна, 1997.

¹⁹ Савина С. Г. Иконография. Богословские очерки иконографического извода. СПб., 2001; Иулиания (Соколова), мон. Труд иконописца. Сергиев Посад, 2008.

²⁰ Савина С. Г. Иконография. С. 6.

²¹ Там же.

Во-вторых, с 1991 г. осуществляется большая научная программа по изучению духовно-религиозного содержания восточно-христианского искусства. Благодаря деятельности Центра восточно-христианской культуры была осознана необходимость изучения сакральных пространств. В рамках этой программы состоялись международные симпозиумы, были подготовлены солидные издания. В 2001 г. А. М. Лидов предложил термин «иеротопия», суть которого сформулировал следующим образом: «Иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества»²². Средневековые создавало сакральные пространства, объединяя в одно целое архитектурные формы и живописные изображения, обрядовые жесты и драматургию света, литургические предметы, смену запахов, звучащее слово духовенства и хора. А. М. Лидов полагает, что иеротопия должна составлять особый раздел гуманитарного знания²³. Иеротопический подход, не будучи специфически искусствоведческим, позволит обновить методологию традиционной истории искусства благодаря преодолению позитивистской парадигмы, «предметоцентричной модели», не усматривающей в «эффемерном» сакральном пространстве предмета исследования. Иеротопия не отрицает ни иконографического, ни стилистического, ни источниковедческого подходов, как и любого внешнего описания предметов. Она являет собой поиск ключа к воплощенному в средневековом художественно-литургическом мире мистического содержания. Благодаря иеротопии в научное мировоззрение вводятся категории, ранее вытеснявшиеся из него, рассматривавшиеся как несовместимые — сакральное, чудотворное, божественное.

Современнику, обращающемуся в художественному миру православного Средневековья, открывается, казалось бы, потрясающее противоречие: искусство Византии, являя собой постижение высшей Истины, «выражение невыразимого», развивается вместе с тем в рамках строгих, неизменных в веках правил — в рамках *канона*, словно свидетельствующего об отсутствии динамики. Культура Византии являла собой иной по сравнению с западноевропейским тип развития — не линейно-прогрессивистский, линейно-эволюционный, а целостно-углубленный²⁴, не изменяющий стремлению к духовному идеалу, являющий собой «динамику в статике». Создание церковного художественного мира имело не эстетический, а духовно-аскетический смысл, т. е. было путем ко спасению, способом Богообщения,

²² Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 10.

²³ Там же. С. 11.

²⁴ О двух формах исторического понимания, исторического самосознания, встречающихся во всех сферах человеческого мировоззрения, мысли и деятельности, различающихся по тому значению, которое придаётся внешнему или внутреннему опыту, см. философский труд: Астафьев П. Е. Смысл истории и идеалы прогресса // *Его же*. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 89–132. «Космополитизм, рационализм, господство равенства и автоматический строй жизни — вот главные общие признаки всех разнообразных теорий прогресса!» (Там же. С. 109).

формой выражения вечных истин о Вселенной и человеке. Созидание красоты являлось приобщением к высшей Красоте.

Именно жесткость канона византийского искусства, «запрещавшего произвольное самовыражение», обеспечивает его «неизменно высокое художественное качество»²⁵. В основе свода правил канона «лежали риторические конструкции, пронизывавшие в Византии сферы словесности, художественной культуры и даже феномены религиозной жизни. Риторика, её схемы, постоянство её структуры для средневекового искусства Греции стали тем же, чем для древнегреческой культуры был ордер, — системой воспроизведения правильного построения мира»²⁶. Итак, функция канона состояла в обеспечении неизменно высокой художественности, служащей постижению и воспроизведению божественного замысла о мире. Но тогда в чем же заключалось при этом самовыражение мастера?

Для византийца благодатное устройство мира было чаемой реальностью, целью при одновременном понимании невозможности воплощения идеала в дольном мире, земном бытии. Его усилия были сосредоточены на обустройстве собственной души, её преобразении во имя совершенствования мира. В этом состоит сущность православного мироотношения, выраженная в России через многие века прп. Серафимом Саровским, видевшим в стяжании благодати главную цель жизни христианина: «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». Для византийца благодатное устройство мира было искомой реальностью.

Высокое художественное качество создается византийским мастером благодаря реализации посредством канона своего личного религиозно-мистического опыта. Канон предстает как «главный, всеобщий принцип, “приводящий механизм”, соединяющий сферу религиозного опыта с художественной сферой»²⁷. Исток эмоционального проявления средневекового художника — восприятие постигаемых им духовных истин на пути спасения души. Можно сказать, что эмоция не изливается в мир, как у светского художника, а возвышается, восходит к Небу, просветляется, благодатно преображаясь. Посредством канона умопостигаемое знание недискурсивного характера принимает художественную форму, осуществляется передача «мистического знания от духовидцев, теологов и философов к христианской общине в целом»²⁸.

В православии мистика и богословие тесно связаны. Этот феномен глубоко и ясно раскрыт В. Н. Лосским: «Восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личностным опытом познания Божественных тайн и догматом, утвержденным Церковью. <...> Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Одно невозможно без другой: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть выявление

²⁵ Колпакова Г. С. Общие категории византийской культуры // *Ее же*. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2002. С. 14.

²⁶ Там же.

²⁷ Беликов А. В. Эстетический смысл канона в византийском искусстве: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2014. С. 11–12.

²⁸ Там же.

именно того всеобщего, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы “мистицизм” в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного, в различной мере, каждому верующему. Таким образом, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики. Неслучайно Предание Восточной Церкви сохранило наименование “Богослов” только за тремя святыми писателями: первый из них — апостол Иоанн Богослов, наиболее “мистичный” из четырех евангелистов, второй — святитель Григорий Богослов, автор созерцательных поэм, и третий — преподобный Симеон Новый Богослов, воспевший мистическое соединение с Богом. Таким образом, мистика рассматривается в данном случае как совершенство, как вершина всякого богословия, как богословие по преимуществу»²⁹.

Каноническому искусству присуща определенная мера внешней свободы на уровне формы, детализации конкретных элементов. Благодаря канону личность освобождается от поиска некоторых общих технических решений, получая возможность сосредоточиться на чисто художественных задачах. При этом мастер (зодчий, изограф, певчий) ощущает полную творческую свободу, условием которой является личная вера, устремленность к высшей Истине. Укажем на несколько, казалось бы, парадоксальных фактов из истории церковной архитектуры:

- камертон развития храмового зодчества, заложенный уже в эпоху Константина Великого, включал в себя постоянство и изменчивость одновременно³⁰;
- православное средневековое зодчество «гомогенно», «неисторично», но всегда органично-изменчиво в своих конкретных, уникальных проявлениях, свидетельствуя о воплощении воли строителя-творца³¹;
- древнерусский храм — непосредственный преемник храмовой идеи Византии, но при этом его «никогда не спутаешь с византийским» (М. В. Алпатов).

В каноническом искусстве выразительные возможности образа находятся в непосредственной зависимости от духовного опыта мастера и его художественной одаренности, его «воли к образу»³².

Совокупность устойчивых художественных моделей как тело канона являет собой пластичную динамическую систему, в которую постепенно входят отобранные духовно-художественным опытом новые схемы-образцы.

Каноничность византийского церковного искусства стала воплощением вечных духовных законов, которыми управляется мир и животворится человеческая душа. Византия явила особый тип художественного сознания. Важно осознать, что созданный ею художественный мир не есть искусство в новоевропейском понимании. Неслучайно книга Г. Бельтинга носит название «Образ

²⁹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 11–12.

³⁰ Тарханова С. В. Северо-западный храм в Иппосе-Суссите (Декаполис) и вопрос происхождения христианской базилики // Византийский временник. 2012. № 71 (96). С. 158.

³¹ Оустерхаут Р. Византийские строители / Пер. Л. А. Беляева. Киев; М., 2005. С. 10.

³² См.: Беликов А. В. Эстетический смысл канона в византийском искусстве. С. 27.

и культ. История образа до эпохи искусства». Если в основе новоевропейского искусства лежит эстетическое восприятие и выражение красоты земного мира, то в основе византийского искусства³³ — молитвенно-аскетический опыт художника-мастера³⁴, его способность к восприятию благодати, глубинной сущности Богозданного мира. Искусство Византии — это способ Богообщения, Богопостижения: «Бог есть Красота, Сверхкрасота, Всекрасота», — говорит св. Дионисий Ареопагит. Можно сказать, что путь в искусство Византии — это «путь в Красоту» через красоту православного искусства.

Творческая роль канона ярчайшим образом проявилась в византийской церковной живописи XII в., периода «сложного и чрезвычайно плодотворного», искусство второй половины которого отличалось «редкостным многообразием»³⁵. Профессор О. С. Попова выделяет следующие иконописные направления в византийском XII столетии:

- монументальные мозаичные иконы;
- иконы классического направления, являющиеся «самым высоким достижением византийского художественного творчества»³⁶, среди них известнейшая «Богородица Владимирская»;
- иконы «динамического стиля»;
- иконы «маньеристического стиля»;
- особую группу составляют иконы, посвященные монашеским темам.

В церковной живописи византиец видел два уровня: феноменальный, внешне изобразительный, и ноуменальный, духовно-смысловой. Ноуменальный уровень предполагал определенный искус интеллектуального сознания, открываясь лишь подготовленному зрителю. Для образованного византийца XII в. «феноменальный уровень живописи представлял интерес лишь постольку, поскольку он содержал и выражал скрытый, лишь умом постигаемый смысл»³⁷.

Отношение к культовому искусству, отражающее новые тенденции XII в., воплощенные в развёрнутом экфразисе³⁸ церкви Св. Апостолов в Константинополе³⁹, по сути — блестящем энкомии⁴⁰, написанном Николаем Месаритом между 1199–1202 гг., тщательно проанализировано В. В. Бычковым⁴¹.

Византия являлась прямой наследницей Античности, всегда осознавала это, гордилась глубиной и богатством своей культуры, мастерски сохраняя верность традиции, дарованной ей судьбой.

³³ Губарева О. В. Икона как искусство: Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура. СПб., 2022.

³⁴ Мартынов В. И. Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси. М., 2000. С. 10.

³⁵ Попова О. С. Византийские иконы VI–XV веков // Несусвет. URL: <https://nesusvet.narod.ru/ico/books/popova/> (дата обращения: 03.08.2023).

³⁶ Там же.

³⁷ Бычков В. В. Византийская эстетика. Исторический ракурс. М.; СПб., 2017. С. 506.

³⁸ Экфразис (ἐκφρασις) — риторическое или поэтическое описание.

³⁹ Храм Св. Апостолов в Константинополе, построенный императрицей Феодорой, усыпальница императоров Византии, не сохранился до нашего времени. Он стал прообразом храма св. Марка в Венеции.

⁴⁰ Энкомий (ἐγκώμιον) — похвальное слово.

⁴¹ Бычков В. В. Византийская эстетика... С. 505–514.

Волны в развитии культуры, отличающиеся возрастающим интересом к Античности, стремлением найти новые способы объединения основных тенденций античного художественного мышления с христианским, в исследовательской литературе определяются различными терминами: «ренессанс», «классицизм», «гуманизм», «предгуманизм» (Македонский, Комниновский, Палеологовский). Византийское искусство, художественная культура не знали ни упадка (поскольку искусство было выражением неослабевающей веры, духовного стержня жизни), ни смены *кардинально* отличных стилистических эпох, как, например, романская и готическая в Западной Европе. Все византийское тысячелетие, рассмотренное как одна великая эпоха в истории культуры, поражает исследователя полным отсутствием «чего-либо похожего на плавную траекторию, идущую от зарождения стиля к его расцвету и затем упадку. Разве эпоха Юстиниана — это “архаика”? Разве время Палеологов — это упадок стиля? — восклицает С. С. Аверинцев. — “Вчера” и “сегодня” здесь удивительно легко меняются местами»⁴². Этот феномен иногда отождествляется с отсутствием развития, некоей стагнацией. Но разве может культура оставаться неизменной в течение тысячелетия или являться продолжением-падением на протяжении этого времени античной Римской империи? Весьма показателен пример, приводимый С. С. Аверинцевым из истории литературного творчества интересующего нас XII в. Так, драма для чтения «Христос Страстотерпец», в которой евангельские события раскрыты в формах античной трагедии, подписана именем свт. Григория Богослова (Назианзина), одного из Великих Капподокийцев, живших во второй половине IV в. Вместе с тем среди историков византийской литературы спор о том, не следует ли датировать это сочинение XII в., продолжается. Это является ярким свидетельством того, что «...внутренняя установка и вкус поэта на закате Византии могли быть принципиально теми же самыми, что и в предвизантийскую (“протовизантийскую”) эпоху»⁴³. Важно подчеркнуть характерную особенность этого сочинения. В его состав входит большой стиховой материал «довизантийского» времени: V–III вв. до н. э., взятый без изменения из текстов Эсхила, Еврепида, Ликофрона. Неразрывная связь с античным литературным наследием проявлялась особенно сильно в Комниновскую эпоху.

Русская византистика всегда рассматривала Византию как самостоятельную цивилизацию, в то время как западная наука видела — и нередко продолжает видеть — ее как многовековой упадок Римской империи. Две силы — христианская Церковь и римская государственная идея — в своем единстве составили формообразующий принцип византийской культуры — «симфонию властей», кардинально отличающий ее от языческого античного мира.

Культура Византии открыла эру европейского Средневековья, в которой античное наследие было одухотворено христианством, определившим ее образ, самобытную «мелодию» лика в мировой культуре. «Многие стороны культуры Византии, как и вообще вся жизнь Средних Веков почивали

⁴² Аверинцев С. С. На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы) // *Его же. Другой Рим: Избранные статьи*. СПб., 2005. С. 21.

⁴³ Там же. С. 22.

на церковном основании и выходили из всеосвящающего ее источника. Зодчество, живопись, мозаика, музыка, поэзия, литература, не говоря уже о философии и богословии, — все это вдохновлялось христианским идеалом, пронизано было вековой традицией свв. отцов и церковных канонов»⁴⁴.

«Византия, выражаясь образно, представляется как ценнейшая золототканная парча, как прекрасной работы миниатюра, украшающая заглавный лист какой-то древней церковной книги, как несказанной красоты мозаика в абсиде древнего храма, как замысловатая мелодия древне-церковного “подобна” или “догматика”»⁴⁵. Византия, стремясь к Истине, воспринимала и искала ее через красоту, свидетельствующую о Красоте лика человека, о его причастности вечному, божественному началу. Византийское искусство, будучи исповеданием веры, стало каноничным, при этом живым и открытым каждому.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы) // *Его же.* Другой Рим: Избранные статьи / Предисл. А. Алексеева. СПб.: Амфора, 2005. С. 17–58.
2. *Алпатов М. В.* От автора // *Его же.* Этюды по истории русского искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1967. С. 4–5.
3. *Астафьев П. Е.* Смысл истории и идеалы прогресса // *Его же.* Философия нации и единство мировоззрения. М.: Москва, 2000. С. 89–132.
4. *Беликов А. В.* Эстетический смысл канона в византийском искусстве: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2014. 29 с.
5. *Вздорнов Г. И.* Реставрация и наука: очерки по истории открытия и изучения древнерусской живописи. М.: Индрик, 2006. 411 с.
6. *Губарева О. В.* Икона как искусство: Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура. СПб.: Аргус СПб, 2022. 356 с.
7. *Губарева О. В.* Михаил Алпатов об искусстве иконы: особенности метода // *Временник Зубовского института.* 2019. Вып. 1 (24). С. 83–98.
8. *Дворжак М.* История искусства как история духа / Пер. с нем. А. А. Сидорова, В. С. Сидоровой, А. К. Лепорка; под общ. ред. А. К. Лепорка. СПб.: Академический проект, 2001. 331 с.
9. *Иулиания (Соколова), мон.* Труд иконописца. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. 351 с.
10. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. LXXVIII, 449 с.
11. *Колпакова Г. С.* Общие категории византийской культуры // *Ее же.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 9–23.
12. *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери: в 2 т. СПб.: Отд-ние рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук, 1914–1915.
13. *Кызласова И. Л.* Академик Н. П. Кондаков: поиски и свершения. СПб.: Алетейя, 2018. 582 с.

⁴⁴ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 15.

⁴⁵ Там же.

14. *Кызласова И. Л.* История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси, 1920–1930-е годы: По материалам архивов: автореф. дисс. ... д. и. н. СПб., 1999. 36 с.
15. *Кызласова И. Л.* История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси, 1920–1930 годы: По материалам архивов. М.: Изд-во Акад. горных наук, 2000. 437 с.
16. *Кызласова И. Л.* Становление и развитие иконографического метода в трудах Ф. И. Буслаева и Н. П. Кондакова: автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1978. 20 с.
17. *Лидов А. М.* Вёльфлин // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 104–105.
18. *Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 9–58.
19. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Его же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 9–378.
20. *Мартынов В. И.* Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 224 с.
21. *Оустерхаут Р.* Византийские строители / Пер. Л. А. Беляева; ред. и комм. Л. А. Беляев, Г. Ю. Ивакин. Киев; М.: Корвин Пресс, 2005. 332 с.
22. *Пановский Э.* Этюды по иконологии. СПб.: Азбука-классика, 2009. 429 с.
23. *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 564 с.
24. *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства и иконографии. 3-е изд., пересмотр. СПб.: Синод. тип., 1910. 450 с.
25. *Попова О. С.* Византийские иконы VI–XV веков // Несусвет. URL: <https://nesusvet.narod.ru/ico/books/popova/> (дата обращения: 03.08.2023).
26. *Савина С. Г.* Иконография. Богословские очерки иконографического извода. СПб.: Церковь и культура, 2001. 303 с.
27. *Седунова Т. В.* Н. И. Брунов как предтеча «иконологии архитектуры» // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. Аспирантские тетради. 2008. № 25 (58). С. 283–286.
28. *Тарханова С. В.* Северо-западный храм в Иппосе-Суссите (Декаполис) и вопрос происхождения христианской базилики // Византийский временник. 2012. Т. 71 (96). С. 147–158.
29. *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. Коломна: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. 656 с.
30. *Хвостова К. В.* Византизм «оправдание жизни» (проблема византийской цивилизации) // Византийский временник. 1998. Т. 55 (80). Ч. 2. С. 32–48.
31. *Хвостова К. В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб.: Алетейя, 2009. 207 с.

П. И. Гайденко, П. А. Чаленко

Власть и ее символы в поисках священного: отзыв на монографию Б. Л. Шапиро «Русский всадник в парадигме власти» (2021)

УДК [94(470):930.85+7.04](049.32)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_219
EDN RELQLH



Аннотация: Проблемы репрезентации власти в зримых образах и ритуалах уже давно привлекают исследователей. Вышедшая в 2021 г. в издательстве «Новое литературное обозрение» монография Б. Л. Шапиро посвящена вопросам восприятия всадника и коня в русской политической и религиозной культуре. Большим достоинством представленной вниманию читателей книги является обращение автора к проблемам сакрализации образов власти, а также наделения этих образов чертами священного. Представляется, что данная научная работа будет полезной широкому кругу читателей и исследователей русской политической и религиозной культуры.

Ключевые слова: Б. Л. Шапиро, русский всадник, образы власти, священные символы, русская религиозная культура, русская политическая культура.

Об авторах: **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, председатель редакционного совета журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Павел Александрович Чаленко

Студент 3 курса Института гуманитарных и прикладных наук Московского государственного лингвистического университета.

E-mail: pavelchalenko1@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0904-1631>

Для цитирования: Гайденко П. И., Чаленко П. А. Власть и ее символы в поисках священного: отзыв на монографию Б. Л. Шапиро «Русский всадник в парадигме власти» (2021) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 219–224.

Статья поступила в редакцию 01.09.2023; одобрена после рецензирования 20.09.2023; принята к публикации 28.09.2023.

Pavel I. Haydenko, Pavel A. Chalenko

Power and Its Symbols in Search of the Sacred: Review of B. L. Shapiro's Monograph "The Russian Horseman in the Paradigm of Power" (2021)

UDC [94(470):930.85+7.04](049.32)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_219
EDN RELQLH



Abstract: Issues of representing power in visible images and rituals have long attracted researchers. The monograph by B. L. Shapiro, published in 2021 by the "New Literary Review" publishing house, is dedicated to the perception of the horseman and the horse in Russian political and religious culture. A significant merit of this book, which has been brought to the attention of readers, is the author's exploration of the sacralization of power symbols and the attribution of sacred characteristics to these symbols. It is believed that this scholarly work will be valuable to a wide range of readers and researchers interested in Russian political and religious culture.

Keywords: B. L. Shapiro, Russian horseman, power symbols, sacred symbols, Russian religious culture, Russian political culture.

About the authors: Pavel Ivanovich Haydenko

Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Historical Sciences and Archival Studies at the Moscow State Linguistic University, Professor at the History Department of the N. E. Bauman Moscow State Technical University, Chairman of the Editorial Board of the journal «Paleorussia. Ancient Rus: in Time, in Personalities, in Ideas,» Full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law at the Saint Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church («Barsov Society»).

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Pavel Alexandrovich Chalenko

3rd-year student at the Institute of Humanities and Applied Sciences, Moscow State Linguistic University.

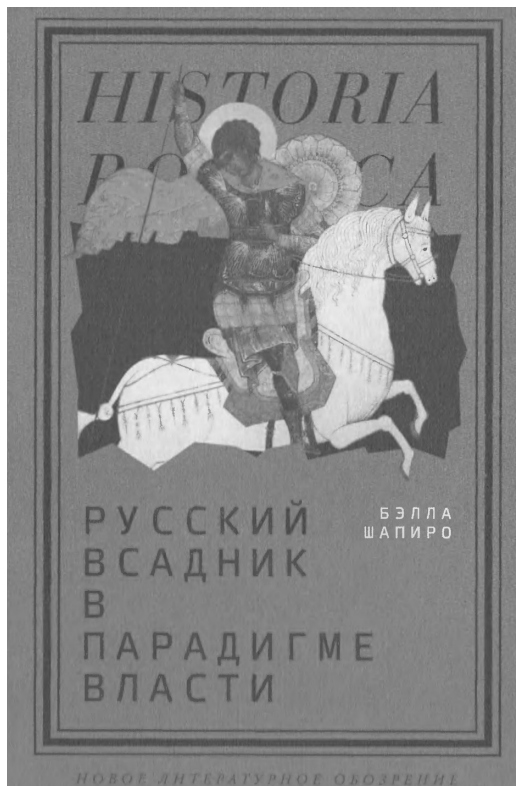
E-mail: pavelchalenko1@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0904-1631>

For citation: Haydenko P. I., Chalenko P. A. Power and Its Symbols in Search of the Sacred: Review of B. L. Shapiro's Monograph "The Russian Horseman in the Paradigm of Power" (2021). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 219–224.

The article was submitted 01.09.2023; approved after reviewing 20.09.2023; accepted for publication 28.09.2023.

В 2021 г. в издательстве «Новое литературное обозрение» вышла книга замечательного российского историка культуры Бэллы Львовны Шапиро «Русский всадник в парадигме власти»¹. Опубликованный труд в значительной мере отразил основные идеи успешно защищенной Бэллой Львовной докторской диссертации. Однако содержание работы и возникающие при ее прочтении мысли, переживания и ощущения позволяют утверждать, что вынесенный для обсуждения труд по своему наполнению и качеству весьма далек от банальных монографий, нередко сопровождающих защиты диссертаций. Это глубокое по содержанию, оригинальное по замыслу и одновременно выразительное по языку сочинение стало знаковым событием в современной российской историографии.



Необходимо с сожалением признать, что представленный вниманию читателей отзыв выходит с существенным опозданием, что, конечно же, несправедливо в отношении блестящего труда и столь же яркого автора. Как это зачастую случается, причин случившегося много, и главная из них, как ни странно — это великолепное содержание книги, отзыв на которую мог бы ограничиться несколькими восторженными репликами, что было бы верно и исчерпывающе. Писать отзыв на подобные книги сложно, ибо что-либо добавить к тому, что сказано в работе, трудно уже в силу концептуальности текста, свежести заключенных в нем идей, выверенного и богатого языка автора. Однако все же и ученый, и книга заслуживают публичной оценки и публичного обсуждения.

Книга посвящена образам всадника и коня в русской религиозной и светской культуре. С впечатляющей широтой авторский взгляд постарался охватить этот интересный феномен на просторах всей русской истории, создав потрясающе яркую и живописную панораму включения коней и всадников в светские и церковные ритуалы долгого русского Средневековья, имперских практик, русского царского двора, армии и отчасти повседневности. Однако главное — в книге представлено то, как конь, всадник и их образы переживали сложную историю сакрализации, а со временем — десакрализации во властных, общественных, военных и церковных ритуалах. И этот необычный

¹ Шапиро Б. Л. Русский всадник в парадигме власти. М., 2021. 699, [4] с.

и вместе с тем выгодный, благодаря открывающимся видам, ракурс представляется не только выигрышным, но и единственно верным, принимая во внимание, что в современной отечественной гуманитаристике данный труд первый в своем роде.

Действительно, тема захватывающая и вместе с тем огромная. Стремясь исследовать образы всадника и коня, Бэлла Львовна ограничилась именно парадигмой власти, что видится оправданным и наиболее верным, поскольку особое почтение к лошади и наезднику присутствовало практически во всех социальных слоях, включая низовые. Однако обращение к ним размыло бы первоначальный замысел автора. С одной стороны, именно власть как институты и их представители, так и власть как идея, воля и претензия формировала представления о должном, задавая тон и формируя образцы, на которые ориентировались элиты, а вслед за ними и широкие массы населения, воспринимавшие предлагавшиеся правящим слоем примеры как нечто само собой разумеющееся и безусловно правильное. Это в полной мере, как показало исследование, касалось культуры взаимодействия человека с конем, а также определения места коня и его всадника в системе народных представлений, ценностей, культурных и социальных ориентиров.

Вполне резонным представляется, как выстроены главы и параграфы книги: от Московского царского двора ко времени предощущения и предвосхищения империи, а от него к имперским практикам и, наконец, «поиском будущего в прошлом». Не менее интересным видится послесловие Игоря Владимировича Кондакова, наблюдения и размышления которого не столько подвели некоторую черту, сколько суммировали и обобщили все сказанное выше, уточнив некоторые упущенные пазлы созданной Бэллой Львовной картины и придав повествованию не только завершенность с сильным послевкусием от настоящего пиршества, но и ощущение некоторой безвозвратности того, что давали конь и всадник русской культуре на протяжении многих веков. Остановимся, впрочем, на сакральной стороне вопроса.

Притягательность и обаяние культуры использования коней как в различных символических действиях и образах, так и в повседневности во многом заключается в том, что всякий раз появление лошади непременно придавало событию не только красоту, но и содержательную наполненность, смысловую избыточность и величественную торжественность, не вступавшие в противоречие с естественным ходом жизни и даже облагораживавшими его. Особенно усиливались эти смыслы, если дело касалось княжеских или царских коней и наездников. Собственно, хороший конь лишь усиливал величие власти, а окружение личности князя и царя всадниками придавало образу правителя необычайную силу и убедительность. Возможно, это одна из причин того, почему некоторые образы Бориса и Глеба уже тогда, на заре русского христианства и русской государственности были сопряжены с лошадьми, а водопой царских коней в XVII в. благословлял и освящал водные источники. В определенном смысле, по крайней мере в условиях Московского царства, образы всадника и коня приобретали сакральную наполненность, граничившую со священной. Несомненно, эти образы, соединявшие в себе сакральное и святое, приличествовали не всем, а лишь тем, кто был облечен высшей

властью. В рассматриваемом контексте, пожалуй, единственным упущенным в монографии элементом остается вопрос использования коней в культуре Церкви, а именно патриаршего двора, епископата и настоятелей крупных монастырей. Впрочем, в работе отчасти рассмотрено шествие патриарха «на осляти». Однако культура использования коней церковной властью пока что остается на периферии этих исследований, что, возможно, и оправданно, поскольку иное могло привести к смещению некоторых смысловых акцентов. Между тем, в сознании русского человека конь как благородное животное даже сегодня не противопоставлен святости. Порой он еще более наполняет ее новыми смыслами и переживаниями. Примером этого могут служить конный эскорт Президентского полка или мифологизированные образы троицких монахов Александра Пересвета и Андрея Осляби, бившихся, согласно поздним легендарным источникам, с татарами на Куликовом поле. Причем преподобные иноки Александр и Андрей воспринимаются уже несколькими поколениями их почитателей в качестве всадников. По крайней мере, формированию этого представления у современного человека способствовала картина советского художника Михаила Ивановича Авилова «Поединок Пересвета с Челубеем на Куликовом поле».

Между тем в работе, по нашему мнению, хорошо продемонстрировано, как зыбка граница между сакральным и священным в случае образов, связанных с властью или находящихся в круге влияния этой власти. В определенном смысле конь — особенно благородный конь, украшенный драгоценной сбруей — подчеркивал не только высоту политического служения и положения своего хозяина, но и то, что сам наездник в соответствующем облачении и снаряжении отражает собой сияние являющейся через него Небесной Славы. Несомненно, конь в отличие от осляти не мог быть связан со смирением. Его присутствие и использование являло власть торжествующую и победную, могущественную и все подчиняющую себе. Подобный образ власти, естественно, был не менее, а порой и более важен, нежели образ власти смиряющейся, как это было в случае шествия патриарха на осляти. Как это ни удивительно, но такое восприятие коня, его сбруи и наездника в дорожных одеждах едва ли верно сводить исключительно к эмоциям зрителей и участников действия. В этом отражались те христианские смыслы воинствующей и побеждающей Церкви, а также могущественного и крепкого христианского Царства, о которых почему-то не принято говорить сегодня, но которые не менее фундаментальны, поскольку свидетельствуют о безграничности этой Церкви. В результате зримый образ русского всадника возводил княжескую, царскую, а со временем и императорскую власть к состоянию царственного священства хотя бы и на время конного ритуала. И здесь следует полностью согласиться с Бэллой Львовной в том, что исчезновение лошади из церемониальной культуры власти в значительной мере привело к десакрализации образа правителя не только в глазах населения, но и в глазах элит.

Завершая настоящий краткий отзыв о книге, хочется отметить, что текст после его прочтения оставляет сильное и светлое чувство. Благодаря автору читатель приобретает опыт погружения в глубины русской культуры и прикасается к уходящей естественной и, одновременно, безусловно религиозной

красоте торжествующей России. К сожалению, из церемониальных практик современной власти всадник почти исчез, как стало также прошлым многое, что считывалось свидетелями этого великолепия как явление славы государственной и славы Божией. Тем не менее, даже в очень ограниченных формах и ритуалах образ всадника остается одним из лучших символов величия Росси не только в политическом, но и в религиозном измерениях.

Как представляется, книга «Русский всадник в парадигме власти» должна оказаться интересной и полезной не только для светских исследователей и студентов, но и для представителей научных и образовательных корпораций Русской Православной Церкви. Остается лишь пожелать автору книги — Бэлле Львовне Шапиро, новых научных обретений и публикаций!

Источники и литература

1. *Шапиро Б. Л.* Русский всадник в парадигме власти: монография. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 699, [4] с.

Протоиерей Дмитрий Кирьянов

**Вопрошающий разум на пути к вере, —
возможна ли гармония?
Отзыв на книгу: “Natural Theology
in the Eastern Orthodox Tradition” /
Eds. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota:
IOTA Publications, 2021. 204 p.**

УДК [2-21+271.2-1](049.32)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_225
EDN RGGWRM



Аннотация: Естественное богословие, находясь в неразрывной связи с богословием Откровения, на протяжении столетий занимало важное место в христианском понимании Бога и Его атрибутов. Особую роль естественное богословие стало играть в западной схоластике, что привело к отделению философского дискурса о Боге от практики христианской жизни, и, в конечном итоге, критике естественного богословия. Многие православные богословы современности были весьма критичны к рациональной аргументации в пользу существования Бога, считая естественное богословие опасной подменой опытному познанию Бога. В статье представлен обзор дискуссий в отношении статуса естественного богословия в современной православной богословской мысли, вызовов и возможностей, которые предлагает развитие естественного богословия сегодня.

Ключевые слова: естественное богословие, вера и разум, философский теизм, рациональные доказательства.

Об авторе: **Протоиерей Дмитрий Викторович Кирьянов**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Тобольской духовной семинарии.

E-mail: frdimitry@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

Для цитирования: Кирьянов Д., *прот.* Вопрошающий разум на пути к вере, — возможна ли гармония? Отзыв на книгу: “Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition” / Eds. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications, 2021. 204 p. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 225–239.

Статья поступила в редакцию 18.09.2023; одобрена после рецензирования 03.10.2023; принята к публикации 03.10.2023.

Archpriest Dmitry Kiryanov

**Inquiring Reason on the Path to Faith:
Is Harmony Possible?
A Review of the Book “Natural Theology
in the Eastern Orthodox Tradition” /**

**Ed. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota:
IOTA Publications. 2021. 204 p. ISBN 978-1-7352951-3-8**

UDC [2-21+271.2-1](049.32)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_225
EDN RGGWRM



Abstract: Natural theology, being closely connected with the theology of Revelation, has held a significant place in the Christian understanding of God and His attributes for centuries. It played a particular role in Western scholasticism, which led to the separation of philosophical discourse about God from the practice of Christian life and, ultimately, to the criticism of natural theology. Many contemporary Orthodox theologians have been critical of rational arguments for the existence of God, seeing natural theology as a dangerous substitute for experiential knowledge of God. This article provides an overview of discussions regarding the status of natural theology in contemporary Orthodox theological thought, the challenges it poses, and the possibilities it offers for the development of natural theology today.

Keywords: natural theology, faith and reason, philosophical theism, rational proofs.

About the Author: **Archpriest Dmitry Viktorovich Kiryanov**

Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Tobolsk Theological Seminary.

E-mail: frdimitry@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

For citation: Kiryanov D. V., archpriest. Inquiring Reason on the Path to Faith: Is Harmony Possible? A Review of the Book “Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition” / Ed. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications. 2021. 204 p. ISBN 978-1-7352951-3-8. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 225–239.

The article was submitted 18.09.2023; approved after reviewing 03.10.2023; accepted for publication 03.10.2023.

Естественное богословие на протяжении многих столетий было частью христианского дискурса о Боге. В то же время, стремление рационально обосновать существование и атрибуты Бога в качестве ответной реакции вызывало критику, которая продолжает существовать и сегодня. Критика естественного богословия присутствует как внутри самой христианской традиции, так и вне ее. Поскольку естественное богословие претендует на то, чтобы с помощью естественных способностей человека установить истину существования Бога, а затем определить атрибуты Бога, возникает закономерный вопрос: каким образом полученное знание соотносится с богословием Откровения? Не является ли сама программа естественного богословия попыткой упразднить необходимость богословия Откровения? Классический ответ на это возражение предполагает, что естественное богословие способно установить лишь наиболее общие истины о Боге, такие как Его существование и наиболее общие атрибуты, но не способно установить тех истин, которые даны в Откровении, например, учения о Святой Троице, Боговоплощении и спасении.

Более радикальная критика естественного богословия была предложена в XIX в. С. Кьеркегором, который утверждал, что объективная рефлексия в отношении вопросов о божественном, которая существенна для естественного богословия, в принципе не способна достичь религиозной истины. Вслед за Кьеркегором, возражая против естественного богословия, лютеранский богослов К. Барт делает акцент на том, что христианский Бог является полностью иным, и может быть познан только при условии, если Он Сам откроет Себя человеку. Отсюда Барт делает вывод о том, что всякая попытка, опирающаяся исключительно на человеческие силы, не способна достичь знания Бога, более того, без опоры на Божественное Откровение она попросту уводит человека от Бога. Но проблема не только в этом. Христианская вера предполагает установление личного отношения человека с Богом, тогда как естественное богословие рассматривает Бога как объект, подобный другим объектам, которые исследует естественная наука. Когда разум становится единственным основанием веры, религиозный опыт становится ненужным для возрастания в вере.

Дискуссии в эпоху Нового времени породили более жесткую критику естественного богословия, суть которой заключается в том, что почти все его аргументы являются неудачными. Так, И. Кант утверждал, что человеческое знание достижимо только в области возможного человеческого опыта, а поскольку Бог является объектом вне этой области, человеческое знание не может простираться на суждения о божественном. Поскольку естественное богословие нацелено на достижение знания о божественном, оно ошибочно. В XX в. критика естественного богословия была направлена на анализ религиозного дискурса. Так, согласно А. Айеру, сказать, что Бог существует, означает сделать метафизическое высказывание, которое эмпирически не может быть верифицировано, и соответственно не является ни истинным, ни ложным. Религиозный дискурс, поскольку он нацелен на описание трансцендентной реальности, является, таким образом, бессмысленным. Философ Н. Малкольм также подчеркивал, что религиозный дискурс представляет собой определенную языковую игру, причем в случае с любой языковой игрой не может быть никакого вопроса об истинности, оправданности или законности самой игры.

Вопросы об истинности или ложности верований, которые конституируют языковую игру, могут быть заданы только изнутри самой игры. С этой точки зрения естественное богословие, которое нацелено на обеспечение предельного основания религиозных верований, является фундаментально ошибочным.

Так возможно ли сегодня естественное богословие вообще? Является ли оно необходимым в контексте высказанной ранее критики развития естественного богословия на Западе? Не является ли сам проект естественного богословия не только дискредитированным развитием западной философской мысли, но и чуждым для православного богословского мышления? Дискуссия, посвященная этим вопросам, представлена в рецензируемой книге «Естественное богословие в восточной православной традиции», представляющей собой сборник статей, посвященных размышлениям о роли и месте естественного богопознания в православном богословии. Проф. Д. Брэдшоу, один из редакторов книги, полагает, что православие могло бы внести в развитие этой богатой и развивающейся дисциплины свой специфический вклад¹. Не давая при этом никаких категорических оценок, автор полагает, что вопрошание о роли, которую разум должен играть в человеческом поиске Бога, не будет разрешено окончательно, пока мы «видим через тусклое стекло»².

Размышляя о роли естественного богословия, Д. Брэдшоу подчеркивает неоспоримый факт, — обращение к общим свойствам мира как свидетельству существования Бога и оправданию различных божественных атрибутов являлось интегральной частью святоотеческого наследия, что в конечном итоге позволяет говорить о традиции естественного богословия в восточном православии. В то же время Брэдшоу предлагает свое понимание разделительных линий между естественным богословием, философской теологией и апологетикой. Так, естественное богословие, в отличие от философской теологии, опирается исключительно на суждения, которые могут быть приняты как очевидно истинные и теистом, и атеистом, в то время как философская теология предполагает возможность включения в качестве своих посылок элементов Откровения. С другой стороны, естественное богословие отличается от апологетики тем, что последняя не ограничивается исключительно демонстрацией истинности определенных философских суждений, а нацелена на обращение. Брэдшоу вынужден признать, что в целом православные авторы зачастую считали естественное богословие бесполезным с религиозной точки зрения, а порою и вредным, полагая, что такой вид богословия может быть подменой веры (В. Н. Лосский) или даже способствующим возникновению современного атеизма (Х. Яннарас)³. Полагая, что такой подход не является достаточно объективным, Брэдшоу обращается к рассмотрению проблемы соотношения веры и разума в святоотеческой мысли, сосредотачиваясь главным образом на понимании их Климентом Александрийским и свт. Афанасием. Рассматривая понимание веры Климентом, автор подчеркивает, что вера предполагает способность предварительного понимания,

¹ Bradshaw D. Introduction // *Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition* / Eds. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications. 2021. P. 16.

² Ibid. P. 21.

³ Ibid. P. 4.

а также является основанием возможности рационального выбора. Вера является предварительной концепцией разума, без которой невозможно ни судить, ни вопрошать, ни сомневаться⁴. Переходя к рассмотрению взглядов свт. Афанасия Александрийского, Брэдшоу обращает внимание на аргумент от замысла, представленный в сочинении «О Воплощении...» Свт. Афанасий полагает, что даже после грехопадения все люди могут познать Бога через действия творения, однако такой способ познания Бога далеко не единственный. Не менее важен путь богопознания через пророков и святых, посредством встречи с которыми также можно познать Бога. Вера не есть то, что пассивно вкладывается в человека, но, напротив, требует активного сотрудничества. Брэдшоу справедливо акцентирует внимание на том, что восточные авторы рассматривали аргументы в пользу существования Бога как первый этап на пути духовного возрастания, нежели просто как вид формального дедуктивного рассуждения: «Вера начинается как врожденная ориентация к благу, а разум, который зависит от веры, является попыткой привести эту врожденную ориентацию к ее полному осуществлению. Никакая часть этого процесса не является автономной или направляемой сама собой, поскольку Бог есть Благо, и Он постоянно действует, представляя благо нам в различных формах, так что каждый выбор, который мы делаем, всегда является в некотором смысле ответом на него»⁵.

Более детальное рассмотрение святоотеческих аргументов в пользу существования Бога представлено в статье А. Р. Фокина. Автор подчеркивает, что отцы Церкви «рассматривали существование Бога как истину, которая может быть постигнута человеческим разумом»⁶. Эта традиционная точка зрения — что мы можем знать о существовании Бога, — одновременно подчеркивающая непостижимость божественной сущности, представлена многими отцами Церкви.

В своем эссе автор начинает исследование линий аргументации с априорных аргументов от *sensus divinitas* или врожденного чувства божественного, которые были традиционными для многих отцов Церкви. Врожденная идея Бога как Отца и Творца мира не требует какого-либо специального наставления для своего понимания. Более того, все народы обладают верой во Всемогущего, каждая человеческая душа обладает пониманием Бога и движима «естественной любовью» к своему Творцу. Так, свт. Иоанн Златоуст называет это «общим мнением всех людей и опытом их дел»⁷.

Второй тип аргументов, характерный для святоотеческой мысли — аргументы от замысла, которые являются одними из наиболее распространенных и представлены в самых разнообразных формах как западными, так и восточными авторами. А. Р. Фокин выделяет некоторые наиболее примечательные линии аргументации, например, используемое свт. Григорием Нисским рассуждение от наилучшего объяснения: «он демонстрирует, что объяснять совершенную гармонию вселенной и ее регулярные движения посредством

⁴ Ibid. P. 6.

⁵ Ibid. P. 16.

⁶ Fokin A. Natural Theology in Patristic Thought: Arguments for Existence of God // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. P. 24.

⁷ Ibid. P. 31.

обращения к разумному Творцу гораздо более разумно, чем объяснять ее посредством случайности»⁸. Подобные линии аргументации к наиболее правдоподобному выводу являются характерными для современных подходов к естественному богословию. Космологические линии аргументации были не столь распространенными и в детальной форме представлены прп. Максимом Исповедником и прп. Иоанном Дамаскиным, причем у последнего представлена как классическая форма аргументации в пользу Перводвигателя, так и аргумент от изменчивости творений. Следующие варианты аргументации, приводимые А. Р. Фокиным, были представлены в сочинениях блж. Августина: аргумент от идеальной или формальной причины, аргумент от степени совершенства и моральные аргументы. В целом, как справедливо отмечает автор, отцы Церкви были убеждены, что истина существования Бога доступна для человеческого разума и может быть им доказана, поскольку человеческий разум имеет склонность или предрасположенность к познанию Бога. Этот акцент на врожденном знании о Боге является ключевым для патристической мысли и отличает ее как от греческих философов, так и от современной новоевропейской мысли.

Вторая статья «Естественное богословие свт. Григория Паламы», представленная Д. Брэдшоу, погружает нас в период полемики свт. Григория с Варлаамом Калабрийским, который делал акцент на том, что человеку на земле доступно познание Бога только посредством аналогий из тварного мира. Возможно, именно здесь впервые обнаруживает себя конфликт между автономным естественным богословием в лице Варлаама и святоотеческим взглядом, который предполагал, что естественное знание о Боге является лишь частичным и неадекватным знанием, и потому с необходимостью должно быть восполнено просвещением, которое Бог дает тем, кто очищает свое сердце⁹. Брэдшоу обращает внимание на три наброска аргументов в пользу существования Бога, которые можно найти в сочинениях свт. Григория Паламы. Так, с точки зрения свт. Григория, те, кто не достиг высоты созерцания, способны воспринять из мудрого и благого устройства вещей Того, Кто является Благом и Мудростью. Интересно, что Брэдшоу предлагает современные возражения против этой линии аргументации свт. Григория Паламы, основанные на том, что мы должны принять во внимание огромное количество зла и незаслуженного страдания в мире. Брэдшоу полагает, что линия рассуждения свт. Григория не принимает во внимание множества факторов, от которых зависит общая корректность вывода.

Другая линия аргументации, от замысла, в целом напоминающая рассуждения свт. Афанасия Александрийского, представлена свт. Григорием Паламой в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих». Брэдшоу справедливо замечает, что согласно Р. Суинберну, это рассуждение может рассматриваться как вывод к наилучшему объяснению, поскольку мы имеем наблюдаемый факт, — элементы мира устроены таким образом, что представляют собой упорядоченный мир, пригодный для существования человека.

⁸ Ibid. P. 41.

⁹ Bradshaw D. Natural Theology of St. Gregory Palamas // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. P. 51.

Тем не менее, Брэдшоу возражает и против этой линии аргументации, вследствие огромного количества незаслуженного страдания и морального зла в мире: «Не должно ли моральное безразличие или даже господство зла лучше соответствовать фактам?»¹⁰ Основная проблема с подобными видами аргументации в том, что факты, кажется, выступают против постулата о совершенно благом, всеведущем и всемогущем Устроителе. В работе «150 глав» свт. Григорий Палама предлагает еще один вид аргументации: «Природа случайного существования вещей в мире доказывает не только то, что мир имел начало, но также то, что он будет иметь конец, поскольку он постоянно приходит к концу в своих частях»¹¹. Эта линия аргументации исходит из очевидного факта случайности вещей в мире и необходимости поддержания бытия мира Богом, Который является основанием всякого существования. Однако, как справедливо указывает Брэдшоу, эта линия аргументации у свт. Григория Паламы не развита и требует дальнейшей разработки. Сам свт. Григорий считал подобные виды аргументации полезными на стадии предварительного обучения, поскольку действие Бога в тварном мире можно более полно постичь через созерцание и опыт праведной жизни, а потому представил эти аргументы в весьма краткой форме.

Третья статья книги, написанная католическим богословом Ричардом Кроссом, посвящена рассмотрению развития естественного богословия на Западе, от Ансельма Кентерберийского до И. Канта. Анализируя подробно программу естественного богословия Ансельма, Кросс признает, что ее амбиции выходят далеко за рамки простой демонстрации существования Бога и предполагают исходя из первых принципов демонстрацию основополагающих христианских догматов, таких как учение о Боге-Троице, Воплощении, Искуплении. Рассматривая богословие Фомы Аквинского, Кросс подчеркивает, что для него не существует рафинированного естественного богословия, которое было столь популярным в XII в. Для Фомы демонстрация существования Бога остается «преамбулой» для богословия, которая позволяет установить существование его предмета — Бога¹². Фома подчеркивает, что только то, что касается единства сущности, может быть познано естественным разумом. В целом Кросс отмечает, что средневековый философский и богословский проект можно рассматривать как исследование пределов познания человеческого разума, и существование Бога, несомненно, находится в этих пределах.

Эпоха реформации, казалось бы, должна была разорвать со схоластическим наследием, однако следует говорить скорее не о разрыве, а о переосмыслении. Так, Кросс подчеркивает, что Рим 1:19 Лютер понимает как свидетельство того, что с момента творения мира люди обладают апостериорным познанием Бога. С другой стороны, это познание не дает знания Бога Библии, Бога Авраама, Исаака и Иакова. В результате Лютер склонен к суждению, что естественный теолог с неизбежностью будет приписывать божественные атрибуты языческим божествам. Это не означает, что естественное богословие

¹⁰ Ibid. P. 59.

¹¹ Ibid. P. 61.

¹² Cross R. Medieval and Early Modern Natural Theology in the West // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. P. 71.

тщетно, но скорее указывает, что оно является таковым без богословия Креста и вне знания о Христе. Несмотря на существенные богословские различия, Ж. Кальвин подобным образом полагает, что естественное знание о Боге в отсутствии Откровения приводит или к идолопоклонству, или к невозможности вообще признать существование Бога, т.е. самообману. Можно со всей очевидностью признать, что споры в отношении статуса естественного богословия, порожденные С. Кьеркегором и К. Бартом, имеют свои истоки в сочинениях вождей реформации.

Четвертая глава книги «Естественное богословие в современной русской религиозной мысли», написанная П. Гаврилюком, посвящена рассмотрению сложного отношения к естественному богословию в религиозной мысли православия. Начиная свое повествование с сюжетных линий романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита», воспроизводящих широко распространенную критику аргументов в пользу существования Бога, автор переходит к рассмотрению взглядов на естественное богословие «школьных» академических богословов, таких как Ф. А. Голубинский и В. Д. Кудрявцев-Платонов, труды которых практически неизвестны на Западе. Голубинский развивает линии рассуждений западных философов XVIII в. — Р. Декарта, Г. Лейбница, Х. Вольфа и Ф. Якоби. Главный вклад Голубинского в русскую религиозную мысль видится П. Гаврилюком в синтезе европейской естественного богословия XVIII в. и новой артикуляции ее в ответ на материалистическую и идеалистическую критику¹³, а также в акценте на важности религиозно-опытного познания Бога. Этот акцент был развит преемником Голубинского В. Д. Кудрявцевым-Платоновым. Так, он постулирует, что человеческое познание Бога является результатом прямого влияния Бога на человеческий дух. Не менее важным вкладом Кудрявцева-Платонова в развитие естественного богословия является понимание того, что даже если каждый из аргументов в пользу существования Бога имеет определенные недостатки, эти аргументы находятся друг с другом в дополнительном отношении и таким образом представляют собой кумулятивный аргумент, и потому «они могут рассматриваться как вполне достаточные для рационального оправдания истины существования Бога как высшего совершенного бытия...»¹⁴

Обращаясь к рассмотрению естественного богословия В. Несмелова, автор отмечает, что последний отвергает многие суждения Кудрявцева-Платонова и формулирует свой собственный подход к аргументации в пользу существования Бога. Признавая двойственность человеческой природы и неспособность материализма разрешить загадку человеческого существования, Несмелов постулирует существование совершенной личности — Бога, представляя это рассуждение как вывод к наилучшему объяснению, переходя затем к раскрытию православного учения о спасении.

Обращаясь к взглядам В. С. Соловьева, П. Гаврилюк детально описывает его философскую систему, которую вряд ли можно назвать формой естественного богословия, скорее это богословие природы или космическо-религиозный

¹³ *Gavrilyuk P. Natural Theology in Modern Russian Religious Thought // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. P. 93.*

¹⁴ *Ibid. P. 102.*

синтез. С точки зрения Соловьева, реальность Бога уже дана нам в религиозном чувстве: «Реальность божества не является выводом из религиозного восприятия, но является содержанием религиозного восприятия, это то, что является воспринимаемым... Бог есть в нас, следовательно, Бог существует»¹⁵. В такой перспективе существование Бога не может быть доказано, поскольку является исходной посылкой мировоззрения Соловьева. С. Н. Булгаков подобным образом отдает первенство духовному восприятию, подчеркивая также, что истинная вера должна порождать доверие и открытость Божественному Откровению. Естественное богословие для Булгакова является неприемлемым ни в какой форме, поскольку оно не способствует развитию религиозности, но скорее подрывает ее основы, превращая связь с Богом в философское упражнение.

Последним русским мыслителем, взгляды которого рассматривает П. Гаврилюк, является С. Л. Франк, статья которого «Онтологическое доказательство бытия Божия» является ключевой для понимания его естественного богословия. Повторяя критику естественного богословия Булгакова — что классические теистические аргументы лишают верующих свободы сомневаться и не открывают перед ними Бога религиозной веры, — Франк анализирует историю онтологического аргумента и предлагает новый взгляд на его содержание. Суть этого аргумента заключается, по мнению Франка, в необходимом утверждении, что Бог является онтологически первичным для отличия между мыслью и бытием, что Он не может рассматриваться просто как объект среди других объектов. Бог необходимо является условием возможности существования всякой вещи.

Рассмотрение критики естественного богословия в православной традиции, начатое в работе П. Гаврилюка, продолжается в последующих двух исследованиях. Статья Д. Склириса «Реакция современных греческих богословов на естественное богословие» представляет собой панорамный обзор работ ключевых греческих богословов XX в. и их отношения к естественному богословию. Автор справедливо отмечает, что греческие догматисты первой половины XX в., такие как Х. Андрутос и П. Трембелас, включали элементы естественного богословия в свои курсы догматики. Однако поколение богословов 1960-х гг., склонное акцентировать внимание на специфичности православия в противоположность Западу, в целом с недоверием относилось к естественному богословию, которое считалось неотъемлемой частью западной схоластики. Кроме того, многие авторы, в частности митр. Иоанн (Зизиулас) и Х. Яннарас, подчеркивали, что в отношении Бога мы можем задать три вопроса, первый из которых касается существования Бога, второй предполагает понимание Бога как сверхсущностной сущности, и третий, наиболее важный для богословия — «как Бог существует» — предполагает, что Бог един по существу и Троичен в Лицах¹⁶. При этом, вопрос о существовании Бога лишается своей актуальности и значимости, если мы начинаем с рассмотрения наиболее важного вопроса о Его Троиединстве.

¹⁵ Ibid. P. 112.

¹⁶ Skliris D. Reactions of Modern Greek Theologians to Natural Theology // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. P. 127.

Склирис справедливо отмечает, что положительное отношение к естественному богословию выражали такие богословы как П. Неллас и прот. Д. Станилоаэ. Так, Неллас, интерпретируя прп. Максима Исповедника и Н. Кавасилу, полагает, что логосы выражают рациональность Вселенной, которая указывает на существование Бога — источника всякой рациональности. Кроме того, П. Неллас развивает аргумент от замысла, используя обсуждаемый в науке с начала 1970-х гг. антропный принцип. Прот. Думитру Станилоаэ подчеркивает важность естественного откровения в начале своего курса догматического богословия. Под естественным откровением он понимает проявление Бога в природе, которое может быть воспринято людьми, открытыми для божественного освящения. Следует подчеркнуть, что подход Нелласа и прот. Д. Станилоаэ скорее представляет собой богословие природы, нежели естественное богословие, поскольку природа в их понимании пронизана божественными энергиями и направляется Богом к предназначенной ей цели. Это видение космоса, находящегося в тесном взаимоотношении с Богом, не может быть помещено в узкие рамки классического теизма, поэтому неудивительно, что многие православные богословы сегодня развивают богословие творения, используя концепцию панентеизма.

Тем не менее, Д. Склирис признает, что в греческой православной мысли сформировалось широко распространенное критичное отношение к естественному богословию под влиянием взглядов таких мыслителей как Х. Яннарас. Рассматривая естественное богословие как проект западного модерна, Яннарас критикует его, называя «физиократией», лишаящей человека свободы. (Интересно, что подобные линии рассуждения высказывались и многими русскими религиозными философами.) Склирис справедливо отмечает, что Х. Яннарас следует «тенденции фидеизма, которая была популярна в континентальном богословии после К. Барта, но придает ей особый общинный смысл»¹⁷. В результате Яннарас приходит к выводу, что естественное богословие делает веру и доверие излишними. Проблема с таким подходом заключается в том, что свобода мыслится как человеческая способность, проявляющая себя в противоположности необходимости, связанной с причинными закономерностями и логикой. В то же время Склирис отмечает, что в подходе Яннараса есть важные тонкости, которые делают возможным «естественное созерцание», что предполагает, — человек может приблизиться к пониманию Бога как действующей и целевой причины через созерцание природы, и, таким образом, возвыситься от физики к метафизике. Таким образом, в контексте подобного созерцания возможно построение аргументов от замысла. Склирис справедливо отмечает, что культурный проект Яннараса был нацелен на то, чтобы показать коллапс западного средневекового образа мышления, который привел к возникновению широкого спектра философских течений модерна. В рамках такого культурного проекта естественное богословие не имеет никакой надежды достичь Бога, поскольку рассматривает Его как объект среди объектов. Кроме того, с точки зрения Яннараса естественное богословие представляет собой тщетное усилие объективировать Бога и обрести индивидуальную

¹⁷ Ibid. P. 132.

уверенность. По мнению Яннараса, такой подход является полным игнорированием «инаковости», присущей не только Богу, но также и человеку в его личностном измерении¹⁸. Наконец, даже если естественное богословие и способно предложить некоторое знание о существовании Бога, это знание не имеет никакого отношения к богословию как встрече с Троицей. Кроме того, с точки зрения Яннараса вся западная апологетика также является абсолютно тщетной, поскольку представляет собой попытку в новом контексте переформулировать западное мировоззрение. Склирис полагает, что мысль Яннараса может быть полезной для понимания того, каким могло бы быть специфически православное естественное богословие. Важно подчеркнуть, что и в современном западном богословии есть глубокое понимание необходимости построения богословия творения, нежели развития естественного богословия, будь то в строгой его форме или умеренной, опирающейся на вероятностные выводы.

Переходя к рассмотрению специфики отношения к естественному богословию митр. Иоанна (Зизиуласа), Склирис подчеркивает сходство в подходах двух греческих мыслителей в понимании первичности опытной причастности Богу-Троице. Если ответ на вопрос «как существует Бог» мы получаем в опытном богопознании через причастность Богу-Троице, то первый вопрос о существовании Бога становится излишним. С точки зрения митр. Иоанна, естественное богословие и атеизм проистекают из ошибочной постановки вопросов в западной богословской традиции. Склирис справедливо отмечает, что проект митр. Иоанна является инверсным способом богословствования, противоположным естественному богословию¹⁹. Такой подход, несомненно, имеет право на существование, но возникает закономерный вопрос, есть ли в рамках этого подхода какой-либо способ подвести человека к пониманию необходимости христианской веры? Митр. Иоанн фактически предлагает противоположное: «прими христианскую веру, выраженную в эсхатологическом ожидании всеобщего воскресения во Христе, и тогда поймешь все существующее». Вряд ли можно признать подобную апологетическую стратегию убедительной. Скорее, это даже не апологетическая стратегия, а проект построения богословия, отстаивающий свое право на существование в мире постмодерна.

Эссе Трэвиса Дамсдея «Опытные возражения против естественного богословия некоторых православных мыслителей» продолжает начатое в предыдущей статье обсуждение основных возражений против естественного богословия таких авторов, как С. Н. Булгаков, О. Клеман, Т. Энгельгардт, В. Лосский и Х. Яннарас. Дамсдей подчеркивает, что все эти мыслители едины в утверждении одной общей линии критики, считая естественное богословие либо излишним, либо неудачным, либо вводящим в заблуждение. В противоположность естественному богословию все авторы делают акцент на необходимости опытного познания Бога, которое осуществляется через аскетическую и мистическую практику, опирающиеся на Священное Предание. Дамсдей

¹⁸ Ibid. P. 136.

¹⁹ Ibid. P. 143.

полагает, что высказанные всеми пятью авторами возражения против естественного богословия не являются окончательными и не устраняют полезности, а иногда даже и необходимости естественного богословия²⁰.

Рассматривая возражения против естественного богословия, Дамсдей последовательно представляет позиции всех пяти авторов, подчеркивая специфические акценты мысли каждого из них. Так, О. Клеман полагает, что нет никакой необходимости заниматься философским размышлением о Боге, когда есть возможность стать причастным Ему посредством приобщения опыту святых Церкви. Наиболее пессимистичным в отношении проекта естественного богословия является обращенный из католицизма в православие философ и специалист в области биоэтики Т. Энгельгардт, который считает весь проект естественного богословия, развивавшийся в западной мысли, абсолютно ненадежным. Эту ненадежность Энгельгардт связывает с чрезмерно оптимистичным отношением к способности человеческого разума достичь истинной природы вещей. Следует отметить, что этот эпистемологический пессимизм пронизывает многие сочинения Энгельгардта после его обращения в православие. В несколько более мягкой форме возражения против естественного богословия представлены в работах С. Н. Булгакова, который подчеркивал, что «фундаментальный опыт религии, встреча с Богом, обладает завоевывающей силой и настойчивой убедительностью, что оставляет всякое иное свидетельство далеко позади...»²¹ Булгаков полагает, что опыт является единственным путем к познанию Бога, а разработка естественного богословия является свидетельством упадка подлинной религиозности, укорененной в опыте. Кроме того, с точки зрения Булгакова, доказательства существования Бога не работают так, как они задумывались изначально. В конечном итоге для него всякое движение «снизу – вверх», от творения к Творцу просто обречено на неудачу. В отличие от Энгельгардта и Клемана, Булгаков признает возможность и даже полезность рассуждений в пользу существования Бога в качестве дополнения к вере, нежели в качестве преамбулы веры. Анализируя подход к пониманию роли веры в богословии В. Н. Лосского, Дамсдей подчеркивает, что хотя Лосский и допускает возможность философского вопрошания о Боге, для руководимого верой богословия эти вопрошания и аргументы являются излишними, поскольку его отправная точка находится в Самооткровении Бога²². И эта позиция сближает подход Лосского с подходом К. Барта. Тем не менее Лосский, как и Булгаков, допускает, что философия может играть важную роль в личном движении к вере, поскольку обнаруживает пределы самого разума и указывает тем самым на иные источники знания.

Завершая анализ возражений против естественного богословия, Т. Дамсдей формулирует три основных проблемы: 1) аргументы естественного богословия являются объективно необоснованными; 2) естественное богословие является контрпродуктивным, поскольку не способно привести к опытной встрече с Богом; 3) аргументы естественного богословия являются неубедительными

²⁰ *Dumsday T. Experiential Objections against Natural Theology in Some Recent Orthodox Thinkers // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. P. 152.*

²¹ *Ibid. P. 157.*

²² *Ibid. P. 162.*

для неверующих²³. Отвечая на эти возражения, Т. Дамсдей начинает с последнего аргумента и подчеркивает, что на самом деле убедительность аргументов естественного богословия приводила и приводит до сегодняшнего дня людей к вере. Об этом свидетельствует и популярность подобной литературы среди верующих людей, и интерес к ней неверующих. Защищая естественное богословие, Дамсдей подчеркивает, что пессимизм Т. Энгельгардта является чрезмерным в принижении способности философии к достижению существенных истин в области метафизики и этики. Не погружаясь в детали возможной полемики с позицией Энгельгардта, Дамсдей обращается ко второй проблеме, а именно — к общей преданности всех авторов опытному богопознанию в противоположность философскому вопрошанию о Боге. Дамсдей полагает, что практика естественного богословия может быть не только полезной, но даже необходимо дополняющей опытный путь богопознания, поскольку наряду с существованием конкурирующих философских систем есть также конкурирующие пути обретения религиозного опыта. Дамсдей иронично замечает, что хорошо вместо доказательств побывать вместе с О. Клеманом на Афоне, «но что делать непредубежденному и благонамеренному агностику, которому поступит предложение потратить несколько месяцев в даосском скиту или в храме дзена или в ашраме индуистов...»²⁴ Вопрошающему необходима процедура принятия решения при оценке множества религиозных альтернатив. В связи с этим закономерен вопрос: является ли православная картина творения, природы человека, морали и Бога более рационально обоснованной, чем картина сайентологов, мормонов или суфиев? Очевидно, что вопрошающему недостаточно внутренних маркеров, к которым апеллируют представители конкретной религиозной традиции, ему необходимы некоторые универсальные основания, которые могли бы привести его к принятию конкретной системы взглядов и ценностей. Дамсдей согласен с тем, что христианский религиозный опыт является важным свидетельством веры, но для того, чтобы быть убедительным, он требует дополнительной рациональной защиты, и такая рациональная поддержка может быть обеспечена естественным богословием.

Последняя статья книги «Естественное богословие сегодня», представленная Ричардом Суинберном, как раз является вариантом возможной рациональной поддержки в пользу обоснованности христианского теизма. Р. Суинберн в своих многочисленных работах показал различные версии аргументации в пользу существования Бога, и в данной статье им представлена версия аргумента от замысла. Свою линию аргументации автор начинает с четырех критериев вероятной истинности постулируемой гипотезы: 1) если гипотеза верна, то мы должны наблюдать определенный класс явлений, если нет, их не должно встречаться; 2) если гипотеза ложна, то менее вероятно, что данные феномены должны быть наблюдаемы; 3) гипотеза должна обладать простотой; 4) гипотеза должна коррелировать с фоновым знанием. В случае теизма постулируемой гипотезой является существование Бога, Который имеет

²³ Ibid. P. 168.

²⁴ Ibid. P. 170.

традиционные божественные атрибуты, такие как совершенную благодать, всемогущество, всеведение и вечность²⁵. Суинберн подчеркивает, что эта простая гипотеза обладает большой объяснительной силой в отношении существования уникальной упорядоченной Вселенной, которая с момента своего возникновения уже предполагала возможность появления в ней жизни, в том числе жизни разумной. Автор утверждает, что существование такого Бога должно делать эти феномены по крайней мере весьма вероятными, а отсутствие такого Бога должно делать их весьма невероятными. Его вывод состоит в том, что таким образом сконструированный аргумент от замысла обеспечивает «сильным свидетельством» в пользу существования Бога²⁶. В контексте обсуждения Суинберн рассматривает гипотезу мультивселенной, которая, по мнению многих современных ученых, позволяет объяснить уникальную специфичность нашей Вселенной. В то же время автор подчеркивает, что апелляция к мультивселенной не упраздняет проблемы уникальной специфичности нашей Вселенной, а просто переводит ее на другой уровень, ставя вопрос об уникальной специфичности самой мультивселенной, в которой возможна вселенная, подобная нашей. Суинберн подчеркивает, что гипотеза теизма удовлетворяет трем из четырех представленных критериев, и является настолько всеохватной, что четвертый критерий к ней не может быть применим, а потому обладает сильным свидетельством в пользу истинности. Следует отметить, что линия рассуждений Суинберна не является строго дедуктивной, как было принято в средневековом естественном богословии, скорее это «скромное» естественное богословие, формулирующее правдоподобные суждения, или вывод к наилучшему объяснению.

Р. Суинберн также подчеркивает, что его линия аргументации коррелирует с аргументами, предложенными в IV в. свт. Афанасием Александрийским и обсуждавшимися в представленной книге А. Р. Фокиным. Так, ссылаясь на работу свт. Афанасия «Против язычников», Суинберн отмечает, что свт. Афанасий размышляет исходя из факта существования Бога и ставит вопрос о том, что этот факт означает в отношении видимой нами Вселенной и человека? Таким образом, свт. Афанасий утверждает, что Вселенная имеет такие свойства, которых мы должны ожидать, при условии принятия истинности суждения, что Вселенная создана единым Богом. Кроме того, свт. Афанасий апеллирует к критерию простоты объяснения. Подобные линии рассуждения, как подчеркивает Р. Суинберн, можно найти у свт. Григория Нисского и свт. Григория Паламы²⁷.

Несомненно, представленная в этой книге дискуссия о роли и месте естественного богословия в рамках православной традиции требует дальнейшего развития и продолжения. С одной стороны, необходимо дальнейшее переосмысление и рецепция представленных в святоотеческом наследии идей и суждений, которые позволяют выстраивать линии аргументации естественного богословия, актуальные для наших современников. С другой стороны,

²⁵ Swinburne R. *Natural Theology for Today // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition*. P. 180.

²⁶ Ibid. P. 189.

²⁷ Ibid. P. 190–195.

критика естественного богословия внутри и вне православно-христианской традиции побуждает нас с вниманием относиться к тому, какой характер должно иметь естественное богословие сегодня. Не должно ли оно стать интегральной частью более широкого и глубокого взгляда на мир в контексте богословия творения? Как можно видеть из представленного обзора, позиция авторов книги заключается в том, что сохранение целостности православной традиции вполне может быть совместимо с тем развитием рациональной мысли, которое осуществляется в области естественного богословия.

В целом, книга «Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition» будет полезна всем, кто интересуется вопросами философской теологии, понимания святоотеческого наследия, христианской апологетики и миссии Церкви в современном мире.

Источники и литература

1. Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition / Eds. by D. Bradshaw and R. Swinburne. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications. 2021. 204 p.

Священник Димитрий Лушников, И. Б. Гаврилов, Т. М. Ермолаев

**Функционал философской теологии
как дисциплины рационального богословия.
Отзыв на монографию: Шохин В. К.
Философская теология: вариации, моменты, экспромты.
СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с.
(Теология: история и современность)**

УДК [141.14+2-1](049.32)
DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_240
EDN YYSVZU



Аннотация: Статья представляет собой отзыв на монографию В. К. Шохина «Философская теология: вариации, моменты, экспромты», выпущенную в 2022 г. Издательством Санкт-Петербургской духовной академии в серии «Теология: история и современность». Рассматриваются вопрос значения методологии в области теологии и проблема взаимоотношения теологических дисциплин между собой. Описываются авторский взгляд на проблему обоснования бытия Божия и предложения по классификации доказательств бытия Божия. Предлагается для изучения проблема атеизма в историческом пространстве и в современности. Затрагивается вопрос допустимости рассмотрения философской теологии в качестве практической дисциплины. Отмечается, что автор монографии указывает на необходимость дальнейшей интеллектуальной работы в области развития современной теологической науки. Подчеркивается роль В. К. Шохина в предложении решения данной задачи. Рассматриваемый в статье научный материал имеет апологетический характер, который претендует, с одной стороны, на то, чтобы утверждать принципы, лежащие в основании теизма, с другой, — способствовать развитию богословской мысли в вопросе интерпретации современной действительности на уровне философской теологии. Констатируется положительность результатов, достигаемых автором монографии.

Ключевые слова: В. К. Шохин, философская теология, естественная теология, основное богословие, апологетика, доказательства бытия Божия, фидеизм, атеизм, квазирелигиозность, квазицерковность, кафедра богословия Санкт-Петербургской духовной академии, «Теология: история и современность».

Об авторах: **Священник Димитрий Юрьевич Лушников**

Кандидат теологии, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

Игорь Борисович Гаврилов

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Тихон Маркович Ермолаев

Магистр теологии, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии.

E-mail: ermolaev.tikhon@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0910-4004>

Для цитирования: Лушников Д. Ю., священник, Гаврилов И. Б., Ермолаев Т. М. Функционал философской теологии как дисциплины рационального богословия. Отзыв на монографию: Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 240–252.

Статья поступила в редакцию 07.09.2023; одобрена после рецензирования 28.09.2023; принята к публикации 29.09.2023.

Priest Dmitry Lushnikov, Igor B. Gavrilov, Tikhon M. Ermolaev

**The Function of Philosophical Theology
as a Discipline of Rational Theology.
Review of the Monograph: V. K. Shokhin
“Philosophical Theology: Variations, Moments, Impromptus.”
St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy
Publishing House, 2022. 512 p.
(Theology: History and Modernity)**



UDC [141.14+2-1](049.32)

DOI 10.47132/2541-9587_2023_4_240

EDN YYSVZU

Abstract: This article is a review of the monograph by V. K. Shokhin, “Philosophical Theology: Variations, Moments, Impromptus,” published in 2022 by the St. Petersburg Theological Academy Publishing House in the series “Theology: History and Modernity.” The article discusses the significance of methodology in theology and the issue of the relationship between theological disciplines. It describes the author’s perspective on the problem of justifying the existence of God and proposes a classification of arguments for the existence of God. The article suggests exploring the issue of atheism in historical and contemporary contexts. It raises the question of whether philosophical theology can be considered a practical discipline. It emphasizes that the author of the monograph highlights the need for further intellectual work in the development of contemporary theological science and recognizes V. K. Shokhin’s role in addressing this task. The scientific material discussed in the article has an apologetic character, aiming to both assert the principles underlying theism and contribute to the development of theological thought in interpreting contemporary reality at the level of philosophical theology. The article acknowledges the positive results achieved by the author of the monograph.

Keywords: V. K. Shokhin, philosophical theology, natural theology, fundamental theology, apologetics, arguments for the existence of God, fideism, atheism, quasi-religiosity, quasi-ecclesiality, Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy, “Theology: History and Modernity.”

About the authors: **Priest Dmitry Yuryevich Lushnikov**

Candidate of Theology, Candidate of Divinity, Associate Professor, Head of the Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

Igor Borisovich Gavrilov

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Tikhon Markovich Ermolaev

Master of Theology, Graduate Student at the Department of Theology, Moscow Theological Academy.

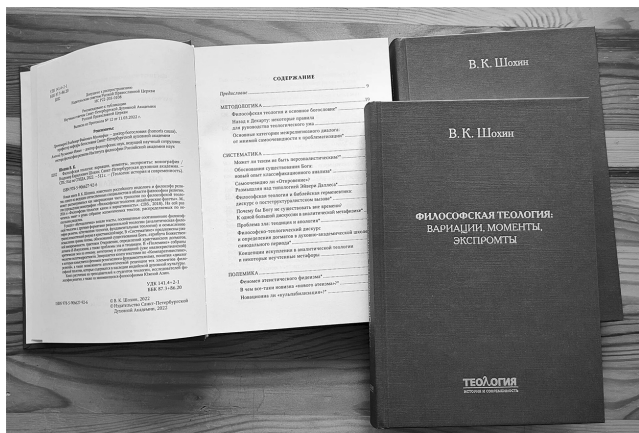
E-mail: ermolaev.tikhon@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0910-4004>

For citation: Lushnikov D. Yu., priest, Gavrilov I. B., Ermolaev T. M. The Function of Philosophical Theology as a Discipline of Rational Theology. Review of the Monograph: V. K. Shokhin “Philosophical Theology: Variations, Moments, Impromptus.” St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publishing House, 2022. 512 p. (Theology: History and Modernity). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 4 (20), pp. 240–252.

The article was submitted 07.09.2023; approved after reviewing 28.09.2023; accepted for publication 29.09.2023.

В 2021 г. кафедра богословия Санкт-Петербургской духовной академии при поддержке храма Сретения Господня на Гражданском проспекте в Санкт-Петербурге инициировала выпуск новой книжной серии «Теология: история и современность». По замыслу авторов, это масштабный межвузовский проект, цель которого — издавать качественную научную, учебную и справочную литературу по теологии для духовных школ и светских вузов. За два года в рамках проекта в издательстве СПбДА было выпущено семь новых книг¹,



многие из которых вызвали к себе значительный интерес в научных кругах и получили высокие оценки специалистов².

В 2022 г. в данной серии увидела свет монография В. К. Шохина «Философская теология: вариации, моменты, экспромты», которая стала завершающим трудом его трилогии по философской теологии³.

Владимир Кириллович Шохин — один из ведущих специалистов в области философии религии, является доктором философских наук, профессором, руководителем сектора философии религии Института философии РАН, заведующим кафедрой метафизики и сравнительной теологии философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук,

¹ Выделим некоторые издания из названной серии: *Вдовина Г. В.* Химеры в лесах схоластики. *Enn rationes* и объективное бытие. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 440 с.; *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с.; *Маркидонов А. В.* Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.; *Богословие истории в XX веке: Восток и Запад: монография / Свящ. М. Легеев, прот. В. Хулап, прот. Д. Сизоненко и др.; под общ. ред. свящ. М. Легеева.* СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 564 с.

² *Фатеев В. А.* Византийско-русская духовная традиция и богословие в контексте культуры. Отзыв на книгу А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 289–302; *Сокурова О. Б.* Христианская культура: восхождение к Первообразу. Отзыв на монографию А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 302–310; *Гаврилов И. Б.* О ценностной основе образовательной парадигмы. Отзыв на монографию: *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 194–206.

³ Трилогия представлена в трех монографиях: *Шохин В. К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФРАН, 2016. 147 с.; *Его же.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с.; *Его же.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с.

профессором кафедры философии и религиоведения богословского факультета ПСТГУ, почетным доктором СПбДА и автором более 700 публикаций⁴.

На страницах монографии В. К. Шохин указывает на недостаток в наши дни просветительской деятельности, который сводится к малому количеству современной рационально-теологической литературы отечественных ученых. Автор настаивает на том, что переводная литература не может заменить собственной мысли. Важность наращивания объема рационально-богословской литературы он объясняет, утверждая, что сама категория рациональности востребована не только в сфере апологетической, но и на уровне внутренней жизни Церкви. В. К. Шохин предлагает способ разрешения данной проблемы и пишет, что подход современной теологической науки в России должен соответствовать дореволюционному (в первую очередь духовно-академическому), который заключался в рецептировании, предоставлении критического материала основным современным вызовам философского и богословского характеров. Автор выражает мнение о необходимости преобразования отечественного церковного книжного рынка, в котором в нынешних реалиях преобладает литература «нарративного и акафистного» содержания⁵.

Монография В. К. Шохина имеет четыре раздела: «Методология», «Систематика», «Полемика», «Компаративистика». В первой части автор указывает на границы и точки пересечения философской теологии с другими дисциплинами в рамках рациональной теологии (такими, как основное богословие, естественная теология, аналитическая философия религии) и предлагает аналитическое рассмотрение позиций по поводу соотношения веры и разума в практической жизни.

Вторая часть посвящена осмыслению феномена теистического представления о Боге, места этого представления в глобальном пространстве. В разделе также поднимается проблема обоснования истины бытия Божия, которая рассматривается в систематическом ключе. Кроме того, изучаются вопросы об интерпретациях Откровения, взглядах на Божественный атрибут вневременности, вопросы зла и теодицеи, а также проблема определения догматов в духовно-академической среде синодального периода.

Третий раздел содержит главы, посвященные критическому рассмотрению атеизма, антитеизма и теологии политкорректности, также рассматривается вопрос подходов в эсхатологической проблеме.

⁴ Статьи В. К. Шохина, опубликованные в «Трудах кафедры богословия»: *Шохин В. К. Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1 (2). С. 6–18; Его же. Рациональная теология и проблемы с рациональностью // Там же. 2019. № 1 (3). С. 58–77; Его же. Концепции искупления в аналитической теологии и некоторые неучтенные метафоры // Там же. 2021. № 3 (11). С. 68–96. Рецензии на труды В. К. Шохина, опубликованные в «Трудах кафедры богословия»: *Гаврилов И. Б., Кадура С. Д. О философской теологии как современном интеркультурном проекте. Отзыв на монографию: Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с. // Там же. 2021. № 2 (10). С. 138–145; Гаврилов И. Б., Добротворский В. В. К реабилитации понятия общественного блага. Отзыв на монографию: Шохин В. К. Философия практического разума: агатологический проект. СПб.: Владимир Даль, 2020. 421 с. // Там же. 2021. № 4 (12). С. 183–193.**

⁵ *Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. С. 24.*

В четвертом разделе В. К. Шохин рассуждает о возможности рецепции элементов философской теологии нехристианских авторов индийской культуры, а также о феноменах религиозного фундаментализма и межрелигиозного диалога.

Автор монографии указывает на основные отличия дисциплин в рамках рациональной теологии. Данное разграничение функционалов дисциплин и определение их границ чрезвычайно важно, поскольку, как указывает В. К. Шохин, развивая конкретную дисциплину, в данном случае философскую теологию, в уникальном с точки зрения метода подходе, современный специалист может использовать и ресурсы прочих дисциплин не только в качестве вспомогательных элементов, но и в качестве основы. Обозначая отличия философской теологии от прочих дисциплин, входящих в круг рационального богословия, автор монографии дает определение философской теологии, закрепляя за ней задачу исследования «теологических предметов прежде всего средствами философского дискурса»⁶ и утверждая, что эта дисциплина имеет характер как философский (с определением специализации), так и теологический (с определенным методом). Категория метода выступает разграничительной чертой между направлениями рациональной теологии.

В. К. Шохин отмечает, что развитие философской теологии должно основываться «на накопленных уже результатах своей традиции и отчасти даже и других» и это «никаким образом не освобождает ее от самостоятельной рефлексии...»⁷ Используя же результаты дисциплин, смежных по отношению к философской теологии, отечественная философская теология, по В. К. Шохину, должна решать задачи, специально касающиеся указанной дисциплины, а именно — диалектические⁸. Также В. К. Шохин пишет: «Что же касается философской теологии отдельно, я бы выделил среди ее наиболее обещающих перспектив участие теистически ориентированного философского анализа в истолковании Писания и во внимании к некоторым инокультурным голосам в интеркультурном, компаративистском измерении»⁹.

Интересны для рассмотрения предложенные методологические отличия философской теологии от прочих направлений теологии. Так, отличие философской теологии от теологии Откровения, полагает В. К. Шохин, состоит в том, что первая дисциплина исходит из рациональности в контексте Традиции, а вторая — из Традиции, опираясь на рациональность.

Также автор указывает на три отличия, разграничивающих области философской теологии и естественной теологии. Первое отличие заключается в том, что философская теология, помимо обоснования христианских истин (в первую очередь существования Бога), предлагает и их критический разбор. Второе отличие В. К. Шохин усматривает в характере названных дисциплин: если естественная теология является дисциплиной, которая обосновывает специально христианство, то философская теология определяется как явление интеркультурное и интерконфессиональное. Третьим отличием автор

⁶ Там же. С. 9.

⁷ Там же. С. 51.

⁸ Там же. С. 50.

⁹ Шохин В. К. *Философия религии и ее исторические формы*. М., 2010. С. 30.

монографии считает включенность теологии Откровения в дискурс философской теологии¹⁰.

В книге также описывается ход развития дисциплины основного богословия в синодальный период в России и делается вывод о том, что основное богословие, в рамках западноевропейской традиции и той традиции, которая корнями восходит к дореволюционной духовно-академической мысли, по направленности тем исследований пересекается во многих направлениях с философской теологией, и «можно сказать, что, если соотношение философской теологии и естественной теологии может быть поставлено в виде концентрических кругов, то соотношение философской теологии и основного богословия — в виде перекрещивающихся»¹¹.

Как было уже указано, в монографии поднимается и проблема обоснования существования Бога¹², которая составляет одну из основополагающих тем в рамках дисциплин, входящих в круг рациональной теологии. В научном западноевропейском дискурсе активно разрабатывается тема доказательств бытия Божия, это отмечает и автор труда, утверждая, что в настоящее время происходит «возвращение Бога в философию»¹³. Однако мы можем проследить и ту мысль, в которой В. К. Шохин противопоставляет подходы ученых, разрабатывающих проблему обоснования существования Бога в рамках основного богословия, восходя к дореволюционной русской духовно-академической традиции, и современного англо-американского отношения к данной проблеме. Так, в рамках основного богословия происходит утверждение христианского (если угодно, теистического, религиозного) мировоззрения в апологетических и миссионерских целях. В западноевропейской же теологической науке наблюдается дистанцирование от каких-либо подобных целей и устремленность к обогащению научного материала посредством разработки темы доказательств бытия Божия и их «доказательности» в рамках конкретных теологических дисциплин¹⁴.

Автором предпринимается попытка систематизации доказательств бытия Божия. Эта задача актуальна для отечественной теологической науки. Известно, что проблема доказательств существования Абсолюта занимает широкое

¹⁰ Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. С. 29.

¹¹ Там же. С. 50.

¹² Данная проблема разрабатывается также на страницах современных исследований: Лушников Д., *свящ.* Основное богословие: учебное пособие. 2-е изд. СПб., 2019; *Его же.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252; *Его же.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Космологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 40–50; Самойлов Д. В. Рецепция нравственного учения И. Канта в русской философии конца XIX — начала XX вв. Историко-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. М., 2013; Шумейко М. В. Абсолют как категория религиозного сознания в русской духовно-академической философии XIX века: дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2006; Казарян А. Т. Доказательства бытия Божия // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 555–573.

¹³ Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. С. 114.

¹⁴ Там же.

пространство в историческом и философском смыслах. В русском богословии в эпоху расцвета в синодальный период уже предлагались различные варианты по классификации этих аргументов¹⁵. Безусловно, необходим анализ на уровне научном — для того, чтобы классифицировать все доказательства, учитывая материал европейских авторов. В. К. Шохин дает собственную систематизацию доказательств, сводящуюся к указанию на определенную последовательность, по которой необходимо разрабатывать и излагать аргументы в пользу существования Бога. Автор монографии предлагает свести доказательства к трем типам, которые следует употреблять, исходя из определенной аудитории.

Систематизация В. К. Шохина выглядит следующим образом. К первому типу доказательств относится «аргументация от здравого смысла», которая включает, в частности, телеологический аргумент. Ко второму — «доводы от метафизических презумпций», куда входит онтологический аргумент (также и нравственный). К третьему — «доказательства от того, что некогда называли чудесами»¹⁶, к чему также причисляется нравственное и некоторые другие доказательства. При этом если первый тип предназначается по большей части для оппонентов теизма, то прочие утверждают «базовые характеристики» Абсолютного Существа, потому они должны употребляться во вторую очередь и по отношению к тем, кто усвоил и принял первый тип доказательств: об этом мы читаем в предыдущей монографии В. К. Шохина¹⁷.

Несомненно, предложения относительно разработки указанной проблемы могут быть оценены в положительном ключе. К явному достоинству изложенных идей В. К. Шохина можно отнести и тот факт, что автор задействует широкий список исследователей, которые составляют не менее пространственный ряд теологических направлений. Сопоставление разных подходов в разработке общей темы (обоснование бытия Божия) — интересная, полезная и значимая в научном плане задача. Актуальность и ценность мыслей В. К. Шохина могут быть подтверждены и тем, что данная проблема недостаточно развита в современной российской теологии.

В труде также рассматривается проблема атеистического фидеизма. Примечательно, что словосочетание «атеистический фидеизм» введено в научный лексикон В. К. Шохиним. Отправной точкой предложенной темы является обозначение атеизма в качестве веры в несуществование Бога. Сам термин *fedeisme*, введенный протестантским теологом Эженом Манегозом, означает крайнюю позицию в решении вопроса взаимоотношения веры и разума в религии, согласно которой все в религии удостоверяется только верой,

¹⁵ См.: *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М., 2008; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003; *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000; *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия. Т. 1. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1893; и т. д.

¹⁶ Отметим, что автор предлагает несколько названий, в числе которых: «аргументы от духовного узнавания признаков сверхприродного происхождения как Божественного самооткровения» и «саморазвертывание особых энергий зла» (*Шохин В. К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. С. 131).

¹⁷ См.: *Шохин В. К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. С. 67.

в то время как элемент разума полностью отвергается. Таким образом, термин «атеистический фидеизм» используется в качестве указания на претензии атеистических течений на функционал, которым обладают традиционные религии. В монографии рассматривается исторический феномен стремления людей, разделяющих атеистические позиции, к распространению их «верования» с замещением религии как таковой.

В первую очередь В. К. Шохин называет имя Огюста Конта, который создал «экклезиологическую структуру» позитивистского общества и провозгласил свое учение спасительным. Следующим примером является государственное устройство СССР. Автор отмечает, что в советское общество насаждались элементы, представлявшие собой не что иное, как «имитацию» церковной реальности. Так, «структура КПСС имитировала церковную иерархию и соборность (съезды как точный аналог Вселенских Соборов, пленумы — Поместных)¹⁸, посвящение в комсомол — пародия на Таинство Крещения с наличием эсхатологического учения — верой в светлое будущее и т. д. При этом явление квазирелигиозного устройства советского государства не является уникальным — как отмечает В. К. Шохин, в истории есть и другие подобные примеры («культурная революция» в Китае и проч.)¹⁹.

Спрашивается, откуда произрастает религиозность тех, кто является явным противником религиозности в подлинном смысле этого слова? В. К. Шохин отвечает на этот вопрос, ссылаясь на теологию Ж. Кальвина, наследие которого исследуется А. Плантингой. Ответ сводится к указанию на наличие в каждом человеке «чувства Божественного». Интересна интерпретация В. К. Шохиним данной мысли, в которой он рассматривает религиозное чувство человека в качестве некоего дара (сравнивая с музыкальными способностями) и в то же время — некоего инстинкта. Атеизм, по мнению В. К. Шохина, является деформацией, отклонением от «религиозности нормальной», подобно тому, как «нетрадиционная ориентация» есть перверсия полового инстинкта²⁰.

Продолжают тему особенностей атеистических течений размышления о т. н. «новом атеизме». Опираясь на исследовательскую позицию В. В. Слепцовой²¹, которую оценивает высоко, автор монографии предлагает собственные рассуждения на предмет того, правомочно ли введение термина «новый атеизм». Он указывает на тот факт, что данное словосочетание введено современными журналистами с той единственной целью, чтобы «раскрутить» «бренд» для воспроизведения сенсационной информации и приобретения публичной популярности. По мнению В. К. Шохина, «новый атеизм» выставляется в качестве серьезной силы, превосходящей атеизм «старый». При этом «„Новый атеизм“ претендует на предоставление таких философских аргументов, благодаря которым у религиозной веры не останется никаких шансов к выживанию, и она, будучи, по их мнению, одним из величайших зол и неким ложным мемом — выражаясь языком „новых

¹⁸ Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. С. 298.

¹⁹ Там же. С. 301.

²⁰ Там же. С. 303.

²¹ Слепцова В. В. Теологическая критика «нового атеизма» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3 (65). С. 112–125.

атеистов“; — или вирусом сознания, заражающим сознание верующих, — будет окончательно разрушена»²².

В монографии приводится ряд позиций, предложенных В. В. Слепцовой, которые отражают характерные особенности атеизма нашего времени. В. К. Шохин дает критический анализ этим позициям и, в целом соглашаясь с посылами В. В. Слепцовой, предлагает отметить некоторые особенности т. н. «нового атеизма». В частности, он указывает на то, что «новинка» современного атеизма «состоит в „меметическом“ <...> воспроизведении паттернов старого, преимущественно французского <...> атеизма на современной англо-американской почве»²³, и отмечает также такие характерные черты, как квазирелигиозность, квазицерковность и внушительный объем тиражируемой литературы. В итоге автор монографии не выдвигает позиции относительно правомочности употребления слова «новый» по отношению к атеизму, предлагая читателю самостоятельно сделать выводы в данном вопросе.

В завершение книги затрагивается проблема роли философской теологии в современном интеркультурном пространстве. Вопрос представлен следующим образом: может ли философская теология называться дисциплиной практической? Позиция автора сводится к постулированию значимости теологии, в том числе и философской теологии, как явления, способного снабдить человека инструментами, могущими привести его к пониманию «некоторых сокрытых вещей». В то же время, по мнению В. К. Шохина, теология может дать людям (обществу) «инструменты взаимоотношений».

В монографии В. К. Шохин предлагает читателю собственные размышления относительно компетенции теологической науки в объяснении современных социальных явлений, сущность которых не является очевидной. Автор рассматривает актуальные вызовы, которые переживало человечество в последнее время (такие, как пандемия коронавирусной инфекции, смена политических партий в США, увеличение численности атеистов в современном обществе и их влияние на нравственную, политическую, социальную стороны общественной жизни и т. д.). В. К. Шохин видит принцип мышления в качестве ключа, пользуясь которым, человек способен к верному пониманию современных процессов. Он утверждает, что «метод аналогии», являющийся, между прочим, неустрашимым элементом физико-телеологического доказательства бытия Божия, «может сопровождать иллюстрирование деятельности не только Бога, но и Его оппонентов»²⁴.

В заключение можно отметить, что знакомство с авторским взглядом на современную реальность является интересным и полезным занятием, — как по причине остроты выдвигаемых проблематик, так и в силу авторитета и значимости фигуры автора монографии. Несмотря на то, что в рамках небольшого отзыва затруднительно проведение детального исследования затронутых вопросов, тем не менее можно однозначно утверждать, что автором были обозначены

²² Лушников Д., свящ. Теизм и «новый атеизм»: к вопросу о полемике А. Плантинги и Д. Деннетта // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1 (2). С. 19–32.

²³ Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. С. 315.

²⁴ Там же. С. 473.

острые проблемы и предложены способы их решений. Включение в теологическую науку таких задач как интерпретация вышеуказанных явлений с предложением методологии для их разрешения открывает широкий простор для дальнейшей исследовательской деятельности в данном направлении.

Рассмотрение монографии В. К. Шохина будет полезным и актуальным как для тех, кто глубоко погружен в теологический дискурс, так и для каждого вдумчивого человека, поскольку автор затрагивает проблемы мировоззренческого характера. Данный труд может быть интересен в первую очередь исследователям, занимающимся научной деятельностью в области рациональной теологии, поскольку В. К. Шохин предлагает не только ответы, но и ключи для развития богословской науки. Необходимо отметить, что автор проецирует многие теологические построения на современные реалии и вызовы, что явно указывает на его обращенность к российской синодальной богословской традиции, не остававшейся в стороне от тех повесток, с которыми сталкивалось общество.

Источники и литература

1. Богословие истории в XX веке: Восток и Запад: монография / Священник Михаил Легеев, протоиерей Владимир Хулап, протоиерей Димитрий Сизоненко и др.; под общ. ред. священника Михаила Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 564 с. (Теология: история и современность).

2. *Вдовина Г. В.* Химеры в лесах схоластики. *Ens rationes* и объективное бытие. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 440 с. (Теология: история и современность).

3. *Гаврилов И. Б.* О ценностной основе образовательной парадигмы. Отзыв на монографию: *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с. (Теология: история и современность) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 194–206.

4. *Гаврилов И. Б., Добротворский В. В.* К реабилитации понятия общественного блага. Отзыв на монографию: *Шохин В. К.* Философия практического разума: ага-тологический проект. СПб.: Владимир Даль, 2020. 421 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 183–193.

5. *Гаврилов И. Б., Кадура С. Д.* О философской теологии как современном интеркультурном проекте. Отзыв на монографию: *Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 138–145.

6. *Казарян А. Т.* Доказательства бытия Божия // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 555–573.

7. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М.: Фонд ИВ, 2008. 576 с.

8. *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие: учебное пособие. 2-е изд. СПб., 2019. 315 с.

9. *Лушников Д. Ю., свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252.

10. Лушников Д. Ю., *свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Космологический аргумент // *Христианское чтение*. 2017. № 5. С. 40–50.
11. Лушников Д. Ю., *свящ.* Теизм и «новый атеизм»: к вопросу о полемике А. Плантинги и Д. Деннетта // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2018. № 1 (2). С. 19–32.
12. Маркидонов А. В. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с. (Теология: истории и современность).
13. Михаил (Грибановский), *еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. 249 с.
14. Несмелов В. Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. 394 с.
15. Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. Т. 1. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1893. 427 с.
16. Самойлов Д. В. Рецепция нравственного учения И. Канта в русской философии конца XIX — начала XX вв. Историко-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. М., 2013. 232 с.
17. Слепцова В. В. Теологическая критика «нового атеизма» // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2016. Вып. 3 (65). С. 112–125.
18. Сокурова О. Б. Христианская культура: восхождение к Первообразу. Отзыв на монографию А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2023. № 2 (18). С. 302–310.
19. Фатеев В. А. Византийско-русская духовная традиция и богословие в контексте культуры. Отзыв на книгу А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2023. № 1 (17). С. 289–302.
20. Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с. (Теология: история и современность).
21. Шохин В. К. Концепции искупления в аналитической теологии и некоторые неучтенные метафоры // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2021. № 3 (11). С. 68–96.
22. Шохин В. К. Рациональная теология и проблемы с рациональностью // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2019. № 1 (3). С. 58–77.
23. Шохин В. К. Феномен атеистического фидеизма // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2018. № 1 (2). С. 6–18.
24. Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010.
25. Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с. (Теология: истории и современность).
26. Шохин В. К. Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФРАН, 2016. 147 с.
27. Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с.
28. Шумейко М. В. Абсолют как категория религиозного сознания в русской духовно-академической философии XIX века: дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2006. 217 с.

Круглый стол «Книжная серия “Теология: история и современность” — перспективы и направления развития»

28 сентября 2023 года в Актовом зале Санкт-Петербургской духовной академии состоялся круглый стол Издательства и кафедры богословия СПбДА «Книжная серия “Теология: история и современность” — перспективы и направления развития». Мероприятие прошло в рамках XV международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки».

Ведущими круглого стола выступили заведующий кафедрой богословия СПбДА, священник Димитрий Лушников и директор Издательства СПбДА Дмитрий Владимирович Волужков.

Перед началом мероприятия к собравшимся с приветственным словом обратился проректор по научно-богословской работе СПбДА протоиерей Константин Костромин.



Открыл работу круглого стола Д. В. Волужков, кратко рассказав о работе Издательства над книжной серией.

Затем священник Димитрий Лушников зачитал доклад «Книжная серия “Теология: история и современность” — перспективы и направления развития». Отметив, что серия появилась в 2021 году на уже хорошо подготовленной почве, как естественное развитие предшествующей публикационной



деятельности кафедры богословия, отец Димитрий напомнил, что началось все с выпуска 7 октября 2016 года сборника «Научные труды кафедры богословия», а уже 29 декабря 2017 года на заседании Ученого совета был представлен первый номер нового научного журнала «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии» за 2017 год. После этого стала очевидной не-

обходимость синтеза накопленных результатов научных исследований, и выпуска их в свет уже в виде научных монографий. Так возникла идея единой серии изданий. Соответственно, от первоначальной идеи до запуска серии прошли пять лет.

Докладчик, сообщив, что за три года в серии выпущено девять монографий, подчеркнул, что данная книжная серия появилась впервые в истории Санкт-Петербургской духовной академии.

Особое внимание отец Димитрий уделил изданию в рамках серии переводов лучших образцов западной богословской мысли, напомнив, что несколько лет назад Академия получила благословение Святейшего Патриарха Кирилла на возобновление и развитие данного издательского направления. На сегодняшний день в книжной серии вышли две переводные книги.

Также докладчик отметил, что в рамках серии в дальнейшем могут быть выпущены учебные пособия и учебники, а также сообщил, в настоящее время готовятся к изданию две книги.

Завершая свое выступление, отец Димитрий подчеркнул, что активная работа Издательства и кафедры богословия по продвижению книжной серии «Теология: история и современность» принесет в том числе и плоды в смысле появления перспективного многолетнего плана развития серии.

Затем каждый из авторов серии, присутствовавших на круглом столе в очном или дистанционном формате, высказал свою оценку уже вышедших книг и поделился своим видением перспектив издания.



Игумен Мефодий (Зинковский), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской православной духовной семинарии, отметил, что очень важно увеличивать объёмы теологических исследований в области биоэтики, поскольку данное направление отвечает современному запросу общества. Также отец Мефодий

заявил о возможности подготовки в рамках серии монографий по богословию персонализма и богословию архимандрита Софрония (Сахарова).

Священник Михаил Легеев, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, рассказал о работе над коллективной монографией «Богословие истории в XX веке: Восток и Запад», в которой он выступил также в качестве научного редактора. Отец Михаил предложил в качестве одного из перспективных направлений развития книжной серии публикацию результатов экклезиологических исследований, осуществляющихся в настоящее время в рамках деятельности академической кафедры богословия.



Владимир Кириллович Шохин, доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии Российской академии наук, почётный доктор Санкт-Петербургской Духовной Академии, особо отметив значимость уже вышедших книг, предложил темы для дальнейших публикаций. Среди них — 300-летний юбилей И. Канта, философскую теологию которого можно рассмотреть, а также основное богословие С. С. Глаголева. Также Владимир Кириллович предложил идею предоставить слово студентам высших духовных учебных заведений, — привлечь их к созданию материалов, которые в дальнейшем будут выходить в серии.

Александр Васильевич Маркидонов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, в своем пространном выступлении рассказал о значимости продолжения развития темы богословия культуры, особо обратив внимание на то, что культура, в Средние века сформировавшись в лоне Предания Церкви и его по существу выражая, в Новое время выступает за церковные границы и стремится освоить — выразить и реализовать — *человеческое начало* в свободных от непосредственной (канонически обусловленной) соотнесенности с Церковью формах творчества. Также Александр Васильевич отметил, что такая свобода (как и подобает свободе) не однонаправлена: в ней, как показывает история культуры позднейших веков, и за пределами культа может быть возделана подлинная духовность.



Далее была высказана мысль о бесплодности опыта, связывающего «религиозное», как непосредственно-тематически данное, с далекими от богослужебного культа формами эстетической деятельности; декларативно-публицистическое освоение «религиозного» в псевдо-художественных произведениях должно уступить место «косвенной речи», своеобразному апофатизму в способах его («религиозного») выражения: если брать крайние примеры, А. П. Чехов здесь предпочтительнее Л. Н. Толстого — там, где его сочинения приобретают декларативно-проповеднический характер.



Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, главный редактор кафедрального журнала «Русско-Византийский вестник» (входящего в перечень ВАК), особо подчеркнул важность не только издания новых книг в серии, но и проведения комплекса разнообразных мероприятий по продвижению данных изданий, с использованием в том числе индексов цитирования.

Павел Константинович Иванов, магистр богословия, старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, отметил важную особенность серии: при весьма широком охвате тематик она сохраняет их глубокую научную проработку.

В заключительном слове директор Издательства СПбДА Д. В. Волжков поблагодарил участников круглого стола за высказанные соображения и пожелал Издательству совместно с кафедрой богословия успехов в совместных научных трудах.



Для заметок

Для заметок

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 15 мая 2017 года

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
(Свидетельство ПИ № ФС 77 — 82305 от 23.11.2021)

Журнал с 30.06.2022 г. включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»
по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология).

ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

№ 4 (20), 2023

Научный журнал

ISSN 2541-9587 (Print)
ISSN 2686-9071 (Online)

Главный редактор журнала:
священник Димитрий Лушников, кандидат богословия, доцент,
заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Официальный сайт журнала:
<https://scientific-journals-spbda.ru/proceedings-the-department-of-theology>

Электронная почта журнала:
E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

Адрес издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Корректор А. М. Чуб
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 16.10.2023. Дата выхода в свет: 01.11.2023.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 16,4 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 167. Тираж 250 экз.