



# НОВОСИБИРСКИЙ ВРЕМЕННОК

ЭЛЕКТРОННЫЙ ЖУРНАЛ  
НОВОСИБИРСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ  
СЕМИНАРИИ

№ 1 • 2023

**Телефон:** 8 (383) 295-21-89  
**Адрес редакции:** 633103,  
Новосибирская область,  
г. Обь, Военный городок, 127  
**Email:** npds@yandex.ru  
**Сайт:** <https://journal.dsnsk.ru>

**Учредитель и издатель:**  
Духовная образовательная организация  
высшего образования «Новосибирская  
православная духовная семинария»

Издается с 2020 года

Номер свидетельства  
Роскомнадзора Эл № ФС77-81498  
от 6 августа 2021 г.

## **ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР**

Протоиерей **Павел Кизюн**, ректор Новосибирской православной духовной семинарии, кандидат богословия

## **РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

Протоиерей **Борис Пивоваров**, доктор богословия

Иеромонах **Мефодий (Зинковский)**, доктор богословия, кандидат технических наук

**Леонид Григорьевич Панин**, профессор, доктор филологических наук

**Евгения Владиславовна Комлева**, доктор исторических наук

Протоиерей **Александр Реморов**, кандидат богословия

**Вадим Викторович Журавлев**, кандидат исторических наук

Иеромонах **Платон (Флах)**, кандидат философских наук

Протодиакон **Дмитрий Цыплаков**, кандидат философских наук

**Елена Леонидовна Сузрюкова**, кандидат филологических наук

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ОБ АПОСТОЛЬСКОЙ ПРОПОВЕДИ</b> .....	<b>4</b>
<b>Сергей Ковура. ОБРАЗА АДАМА В РИМ. 5:12-21</b> .....	<b>5</b>
<b>Иерей Павел Гудилин. СВОБОДА В КОРИНФЕ И КРИЗИС НЕРАВЕНСТВА</b> .....	<b>16</b>
<b>Михаил Ковшов, священник Павел Гудилин. ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ИЛИ СВОБОДА?</b> <b>ПРИЗВАНИЕ ХРИСТИАНИНА СОГЛАСНО 1КОР. 7:17-24</b> .....	<b>21</b>
<b>Сергей Ковура. ПРОИСХОЖДЕНИЯ ИДЕЙ БОГОСЛОВИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА:</b> <b>ОБЗОР НЕКОТОРЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ XX СТОЛЕТИЯ</b> .....	<b>27</b>
<b>АПОЛОГЕТИКА</b> .....	<b>33</b>
<b>Иерей Павел Говоров. В ЧЕМ РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ СОКРАТА В ИСТОРИИ МЫСЛИ?</b> .....	<b>34</b>
<b>ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ</b> .....	<b>41</b>
<b>Сергей Колесников. ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В БОГОСЛОВСКОЙ СИСТЕМЕ</b> <b>В.Н. ЛОССКОГО В 1940-Х ГОДАХ</b> .....	<b>42</b>
<b>Сергей Большаков. ТЕМА ПРОМЫСЛИТЕЛЬНОГО ПРИСУТСТВИЯ БОЖИЯ</b> <b>В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА У Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО</b> .....	<b>49</b>
<b>ЦЕРКОВНАЯ ПЕДАГОГИКА</b> .....	<b>61</b>
<b>Протоиерей Дмитрий Цыплаков. О СОДЕРЖАНИИ ДИСЦИПЛИНЫ «АПОЛОГЕТИКА»</b> <b>В ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ</b> .....	<b>62</b>
<b>Игумен Серафим (Остроумов). О ТРАДИЦИОННОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ</b> <b>(БОРЬБА С ГРЕХОВНЫМИ НАВЫКАМИ)</b> .....	<b>68</b>
<b>ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ</b> .....	<b>75</b>
<b>Иерей Виталий Гуляев. БЛАГОЧИННЫЕ КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ 1944-1966 гг.</b> .....	<b>76</b>
<b>МЕТОДИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ</b> .....	<b>83</b>



# ОБ АПОСТОЛЬСКОЙ ПРОПОВЕДИ

УДК 2 (993)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6991-4009>

## Сергей Ковура ОБРАЗА АДАМА В РИМ. 5:12-21

**Аннотация.** Идея «о двух Адамах» в богословии апостола Павла является одной из центральных тем. Вокруг нее выстраивается как остальной тематический ряд письменного наследия апостола язычников, так и, вероятнее всего, его личное мировоззрение. Христос, придя на землю, исцеляет те повреждения, которые природа человека получила вследствие греха праотцов. Спаситель дает новую реальность человеческого бытия — возможность приобщаться божественной природе и, уходя от власти и господства смерти, приходить к царству жизни, все более освящаясь и преображаясь.

Воплощение Сына Божьего и Его влияние на человеческий род описывается апостолом наиболее ярко в виде антитезы — противопоставления первого Адама Второму. Апостол Павел последовательно излагает факторы негативного влияния поступка Адама на человека и их противоположности — то влияние на человека, которое оказывает Христос.

Данная статья посвящена рассмотрению фигуры Адама и его влияния на природу человека в отрывке Рим. 5:12–21.

**Ключевые слова.** Апостол Павел, послание к Римлянам, Адам, грех, смерть, царство смерти, амартия.

**Цитирование.** Ковура С.О. Образ Адама в Рим. 5,12–21 //

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6991-4009>

**Сведения об авторе.** Ковура Сергей Олегович, аспирант кафедры библеистики Московской духовной академии. E-mail: [sergikovura@mail.ru](mailto:sergikovura@mail.ru)

## Sergey Kovura THE IMAGE OF ADAM IN ROM. 5:12-21

**Abstract.** The idea of “two Adams” in the theology of the apostle Paul is one of the central themes. Around it is built on both the rest of the thematic series of the written heritage of the apostle to the pagans, and, most likely, his personal worldview. Christ, having come to earth, heals the damage that human nature had received as a result of the sin of the forefathers. The Savior gives a new reality of human existence — the opportunity to partake in the divine nature and, leaving the power and domination of death, come to the kingdom of life, more and more sanctifying and transfiguring.

The incarnation of the Son of God and His influence on the human race is described most vividly by the Apostle in the form of an antithesis — the opposition of the first Adam to the Second. Ap. Paul consistently sets out the factors of the negative influence of Adam’s act on a person and their opposites — the influence on a person that Christ has.

This article is devoted to the consideration of the figure of Adam and his influence on human nature in the passage Rom. 5:12–21.

**Keywords.** Apostle Paul, epistle to the Romans, Adam, sin, death, kingdom of death, hamartia.

**Citation.** Kovura S.O. Obraz Adama v Rim. 5,12-21 //

**About the author.** Postgraduate Chairs of Biblical Studies of Moscow Theological Academy.

E-mail: [sergikovura@mail.ru](mailto:sergikovura@mail.ru)

## ВВЕДЕНИЕ

Учение апостола Павла о двух Адамах является одним из основополагающих и центральных богословских аспектов его посланий. В указанную идею апостол язычников вложил всю глубину своей мысли и риторического таланта проповедника.

Наиболее полно противопоставление изложено им в двух отрывках из корпуса его посланий: Рим. 5:12-21, а также в 1 Коринфянам 15:45-57<sup>1</sup>. Кроме указанных текстов в корпусе Посланий апостола Павла наличествует ряд отрывков, которые в той или иной степени содержат богословскую идею о двух людях: ветхом (*παλαιός*) и новом (*καινός*) (Рим. 6:6). Этот и подобные отрывки составляют ансамбль сотериологии, христологии, а также антропологии апостола Павла, выражающихся в адамическом богословии.

Кроме описанных случаев нельзя не отметить общую насыщенность посланий апостола Павла «адамическим» богословием<sup>2</sup>. Оно не всегда выражено при помощи прямой терминологии, зачастую его можно увидеть в схожих философско-богословских идеях. В качестве примеров здесь можно привести ряд христологических гимнов: Кол. 1:15-20; 2 Кор. 4:4, а также Флп. 2:6-1. В этих текстах Христос именуется апостолом образом Божиим, что переключается со строками Книги Бытия, где образом Божиим называется Адам<sup>3</sup>.

В настоящей статье рассмотрен отрывок из послания к Римлянам: 5:12-21. Как уже говорилось, настоящий фрагмент является одним из двух важнейших мест корпуса посланий апостола Павла, излагающих адамическую параллель. Указанная богословская идея изложена апостолом при помощи антитезы двух ключевых событий в истории человечества — грехопадении Адама и освобождении от греха Христом. Первая часть отрывка излагает механизм грехопадения Адама, его отделение от Бога и впадение в поврежденное состояние, характеризующееся страстностью и смертностью. Вторая часть отрывка описывает исцеление человеческого рода Христом — освобождение от духовной смерти и получение им качественно новой жизни, основанной не на Законе, но на благодати.

Стоит отметить, что изложение адамического богословия в пятой главе послания к Римлянам имеет несколько особенностей. Во-первых, в богословскую логику данного текста заложена подразумеваемая данность некой духовной и физической связи всех людей между собой. Ею объясняется и благодаря ей становится возможным распространение как греха, так и благодати между всеми людьми. Во-вторых, указанная богословская идея излагается в форме антитезы. На протяжении последних семи стихов отрывка происходит постоянная конфронтация смертоносных последствий падения Адама и спасительного действия благодати Христа<sup>4</sup>.

Стоит также отметить значение отрывка Рим. 5:12-21 во внутреннем контексте послания к Римлянам. Он является не просто значимым богословским элементом, но смысловым центром Послания, тем Евангельским содержанием, ради которого апостолом Павлом создавалось все письмо. Отрывок крайне насыщен богословием, в нем нет ни одного незначительного слова<sup>5</sup>.

### ГРЕХОПАДЕНИЕ АДАМА И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ КАК ПЕРВАЯ ЧАСТЬ АДАМИЧЕСКОЙ АНТИТЕЗЫ

В рассматриваемом отрывке в первую очередь говорится о падении первого человека — нарушении Адамом запрета Бога, первом грехе. Природа, поврежденная грехом праотца, стала тленной и смертной, а впоследствии передалась потомкам первых людей. Затем речь идет о пришествии на землю Сына Божьего, через которое, а также через его смерть, а затем воскресение, люди получили качественно новое бытие.

На протяжении изучения богословия апостола Павла данная мысль вызывала споры и непонимание — здесь возникает вопрос коллективной ответственности за грех. Несогласие вызывало то, что за

<sup>1</sup> VanMaaren J. The Adam-Christ Typology in Paul and its Development in The Early Church Fathers. // Tyndale Bulletin / Cambridge, 2011. p. 275-297. P. 278.

<sup>2</sup> Kreilz L.J. Адам и Христос // Словарь Нового Завета. Т. 2. С.5.

<sup>3</sup> Hooker M.D. From Adam to Christ. Essays on Paul. P. 32.

<sup>4</sup> Хаакер К. Богословие Послания к Римлянам. // Современная библеистика. / М.: Библейско-Богословский ин-ститут св. Апостола Андрея, 2006. 249с. С. 183-184.

<sup>5</sup> Schweinsberg L. An Investigation Of Paul's Use Of The Word "Type" In Romans 5,12-21. P. 25.

грех Адама стали ответственны его потомки, что выразилось в тленном и страстном существовании всех без исключения людей. Такое затруднение разрешает упомянутая выше особенность богословия апостола Павла — подразумеваемая данность того, что все люди связаны друг с другом и состояние и жизнь одних людей влияют на других. Затруднение в понимании рассматриваемого места связано с тем, что апостол Павел писал свое послание в контексте иудейского мышления и, более того, древнего мышления в целом. Мышление того времени являлось коллективным: каждый человек сознавал себя как часть целого общества, где все несли ответственность за своих окружающих. Ряд ученых, таких как Уильям Баркли и Уильям Грейтхауз, находят подтверждение приведенному объяснению апостольской позиции в текстах Ветхого Завета, а также в народных обычаях. Одним из таких примеров является случай, описанный в книге Иисуса Навина: причиной поражения евреев под Гаем стало нарушение Божьего повеления Аханом, который утаил часть богатства из Иерихона от уничтожения. Таким образом, причиной такого значительного негативного, поучительного события для целого народа было одно преступление одного человека. Наряду с этим стоит отметить, что такое понимание коллективной ответственности встречалось в те времена не только у евреев — оно наличествовало практически у всех народов Древнего мира. Наглядным подтверждением тому является обычай кровной мести, который был распространен повсеместно: семьи и общины были ответственны за поступки своих членов<sup>6</sup>.

Приведенные примеры наглядно показывают, что люди в древности ясно осознавали взаимосвязь частных поступков конкретного человека с судьбой всего общества, к которому он принадлежал. Таким образом, слова апостола Павла о распространении вины за грех и смерти в рассматриваемом отрывке были вполне удобопонятны для адресатов послания — христиан Рима. Римляне до принятия христианства имели различное происхождение и вероисповедание. Таким образом, они представляли тогдашнее общество, обладавшее коллективным сознанием. Касательно мышления современного человека необходимо отметить то, что оно тяготеет к индивидуализму. На первый взгляд, парадигма человеческого сознания не является чем-то особо важным вообще. Однако за ней кроется такое же двойственное понимание сотериологии.

Рассмотренная модель сознания древнего человека получает развитие во взгляде на вопрос наследования людьми природы, поврежденной грехом Адама, а также благодати Христа, освободившей людей от власти смерти. Еп. Михаил (Лузин) прежде чем начать экзегетический анализ Рим. 5:12-21 в своем труде по посланию к Римлянам говорит об указанных выше парадигмах мышления. Ученый наглядно демонстрирует значимость верного мировоззрения через пример понимания сотериологии блаженным Августином и Пелагием, ересиархом IV в. Данные авторы были выразителями двух указанных парадигм мышления в богословии. Блаж. Августин считал, что люди невидимо связаны между собой. Таким образом как Адам, так и Христос своими поступками повлекли изменения человеческой природе, ставшие судьбоносными для человека. Пелагий же учил о том, что человеческое общество представляется собранием множества отдельных друг от друга единиц. Следовательно, ни поступок Адама, ни действия Христа не повлияли на человеческую природу в целом. Согласно мысли еретика, Адам и Христос стали глобальными и значимыми примерами, которые увлекли людей за собой<sup>7</sup>.

Таким образом, приведенные еп. Михаилом богословские воззрения древних авторов наглядно показывают важность верного понимания мироустройства для осмысления христианского учения.

Теперь необходимо обратиться непосредственно к анализу главных тем, содержащихся в выбранном отрывке послания к Римлянам. По той причине, что текст строится на противопоставлении Христа Адаму, а также их влияний на человечество, следует рассмотреть вначале фигуру Адама как первопричину. В послании говорится, что через праотца в мир вошли грех и смерть, по причине чего все его дети и прочие потомки начали грешить, а затем умирать. Это происходило из-за наследования ими греховной природы прародителя.

Изложение и анализ последствий грехопадения необходимо начать с греха по причине того, что именно о нем апостол Павел говорит как о причине всех бедствий для человека.

---

<sup>6</sup> Баркли У. Толкование Послания к Римлянам. С. 89-90. Аналогичного мнения придерживается еп. Михаил (Лузин). См. Михаил (Лузин), еп. Римская Церковь и Послание к Римлянам.// Библейская Наука. Академические чтения по св. Писанию Нового Завета. III. (выпуск второй)./ Под ред. Н.И. Троицкого. Тула: Электронпечатня и типография И.Д. Фортунатова, 1905. 141 с. С. 116.

<sup>7</sup> Михаил (Лузин), еп. Римская Церковь и Послание к Римлянам. С. 116.

## ГРЕХ

Понятия греха неоднородно, оно содержит в себе множество различных значений и вариаций. Однако при таком положении дел его понимание все же единообразно. В христианстве грех понимается как нарушение установленного Богом естественного порядка жизни. Грех представляется неким противоестественным и ненормальным явлением в жизни человека. По своей сути он есть не что иное, как проявление зла в жизни людей<sup>8</sup>. Грех как негативное явление сопровождал человечество на протяжении всей истории с момента грехопадения. Каждый человек, независимо от своих душевных качеств и нравственного состояния, испытывает естественную склонность ко греху. Именно о такой склонности апостол Павел говорит следующее: «Одним человеком грех вошел в мир» (Рим. 5:12). Следует отметить особенность принятия человечеством греховности: люди приняли склонность ко греху, подверженность его влиянию на все существо, но не сам личный грех Адама или же вину за него. В приведенном стихе послания к Римлянам ап. Павел использовал слово ἡ ἁμαρτία, которое буквально переводится с древнегреческого языка как «преступление, грех, провинность». Отечественный ученый Н.Н. Глубоковский называет ἡ ἁμαρτία в контексте рассматриваемого отрывка не грехом в собственном смысле понятия, но греховным принципом, некоей поврежденностью. Такой греховный принцип получили потомки Адама после его падения вследствие того, что он укоренился в природе праотца<sup>9</sup>.

Термин ἡ ἁμαρτία буквально переводится с греческого языка как «грех»<sup>10</sup>. Однако, несмотря на это, в рассматриваемом месте апостольского корпуса его следует понимать в несколько расширенном значении — таком, как «греховная зараза», которая передалась всем представителям человечества и ввела их в поврежденное, ослабленное состояние<sup>11</sup>. Повреждение получило возможность распространиться на каждого из людей по причине их прямой зависимости от предка Адама как родоначальника всех людей<sup>12</sup>. Адам явился своего рода корнем всего древа человечества. Получив повреждение, корень передал его всему остальному дереву по причине естественной взаимосвязи между ними<sup>13</sup>.

Необходимо особо отметить, что понятие ἡ ἁμαρτία в Рим. 5:12-21 апостол Павел употребил несколько раз. Особо примечательно здесь то, что каждый раз оно имеет отличный смысловой оттенок. Кроме двенадцатого стиха ἁμαρτία употребляется апостолом в тринадцатом, четырнадцатом, шестнадцатом, девятнадцатом, двадцатом, а также двадцать первом стихе данного отрывка. В первых четырех случаях оно употребляется без артикля. Артикль ἡ употребляется три раза — в двенадцатом, двадцатом и двадцать первом стихах. Текстолог Ленски считает, что он дает понятию греха значение некой обобщенности, своего рода греховной сущности. Эта греховная сущность по сути дела и является вредоносным свойством в природе человека, приобретенным ею через грех Адама. В тех же местах отрывка, где артикль отсутствует, о грехе говорится как о проступке, т.е. непосредственно о действии, о самом греховном акте<sup>14</sup>.

Для большей наглядности стоит привести буквальный перевод указанных мест на русский язык. Рим. 5:13: «до ведь Закона грех был в мире, грех же не засчитывается...», Рим. 5:14: «но воцарилась смерть... над не согрешившими...», Рим. 5:16: «И не как через одного согрешившего...», Рим. 5:19: «...грешные были поставлены многие...». Данные тексты наглядно подтверждают высказанную выше мысль и отражают значения термина ἁμαρτία как действия. В свою очередь, при буквальном переводе тех мест, где артикль ἡ употребляется, становится понятно, что речь в них идет не о греховном действии, но о греховной поврежденности: 20. «Закон же вдобавок вошел чтобы умножилось преступление; где же умножился грех (ἡ ἁμαρτία), явилась сверхизобильно благодать, 21. чтобы как воцарился грех (ἡ ἁμαρτία) к смерти, так и благодать воцарилась через праведность в жизнь вечную через Иисуса Христа Господа

<sup>8</sup> Иванов М. С. Грех // Православная Энциклопедия. 2006. Т. 12. 752 с. С. 330.

<sup>9</sup> Подробнее о теориях вменения греха потомкам Адама см. Жила Стефан, прот. Послания апостола Павла: пособие по изучению и толкованию / Сретенская духовная семинария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2019. 720 с. С. 116-117.

<sup>10</sup> В древнегреческой литературе встречается слово ἁμαρτία в значении «промах».

<sup>11</sup> Глубоковский Н.Н., проф. Благовестие св. ап. Павла ... Кн. 1. С. 318-319.

<sup>12</sup> Scroggs R. The Last Adam. P. 24.

<sup>13</sup> Михаил (Лузин), еп. Римская Церковь и Послание к Римлянам. С. 116. С данным мнением соглашается ряд отечественных библиистов, таких как еп. Михаил и Н.Н. Глубоковский. Также его разделяют некоторые зарубежные исследователи Нового Завета — Гарет Риз, Эрнест Бест, Уильям Баркли и др. Кроме того, его излагают многие отцы Церкви, такие как: свт. Иоанн Златоуст, блж. Августин, свт. Кирилл Александрийский, и др. См. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Издание в 17 т. Тверь: «Герменевтика», 2003. Т. 6. 600 с. С. 208-212. С ними также согласен Ефрем Сирий, см. Творения Святого Ефрема Сирина. // Творения Святых Отцев в русском переводе. Т. 6. Ч. 7./ Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1895. 357 с. С. 18. Этой же точки зрения придерживаются Феофан Затворник, блж.Феофилакт Болгарский и др.

<sup>14</sup> Lenski. Romans, p.363. цит. по: Риз Г. Л. Послание к Римлянам. С. 164.

*Нашего*». Особо интересен тот факт, что в рассматриваемых стихах грех как действие описывается другими словами. Так, в двадцатом стихе негативный поступок Адама назван словом «преступление», от греч. τὸ παράπτωμα, о котором сказано, что оно умножилось в людях и выразилось в фактических поступках. Таким же словом грех праотца обозначается и в четырнадцатом стихе.

Далее идет описание морально-нравственного состояния человечества — усилившаяся «греховная зараза». Подобно этому и в следующем стихе речь идет о царстве повреждения в человеческой природе, от которого не было спасения, поскольку оно являлось уже частью сущности человека, а не о конкретных поступках.

Произведенный лингвистический анализ смысловых различий термина ἁμαρτία в Рим. 5:12-21 наглядно подтверждает то, что человеку передан не грех Адама как таковой, но греховное повреждение, склонность к нему и слабость. Сам факт т.н. первородного греха<sup>15</sup>, падение Адама в рай с четырнадцатого по восемнадцатый стих обозначается при помощи слова τὸ παράπτωμα, которое буквально переводится как преступление, нарушение закона, проступок<sup>16</sup>.

## СМЕРТЬ

После амартии как склонности человека ко греху второй составляющей последствий грехопадения для человеческой природы стала смерть<sup>17</sup>. Апостол Павел говорит, что смерть явилась прямым следствием греха. Св. Павел пишет, что смерть не просто стала сопутствующим фактором человеческой жизни, но стала царствовать над ней. По этой причине необходимо посвятить рассмотрению вопроса смерти в апостольском тексте особое внимание, поскольку она является одним из главных составляющих анти-тезы адамического богословия.

## СУЩНОСТЬ СМЕРТИ

Прежде всего необходимо затронуть вопрос о природе смерти, пришедшей в мир посредством греха Адама. Стоит отметить, что сущность смерти по-разному трактуется исследователями послания к Римлянам. Некоторые понимают смерть как явление, имеющее двойственную сущность: телесную смерть, постигаемую видимо и опытно, а также смерть духовную, которая выражается в отпадении человека от Бога, склонности к страстям и зависимости от них. Также духовная смерть выражалась во всеобщей посмертной участи, которая была у людей ветхозаветного времени<sup>18</sup>. Иные авторы, напротив, считают, что смерть, полученная потомками Адама, описанная в послании к Римлянам является только телесной смертью и ничем большим. Каждое из приведенных мнений отстаивается своими сторонниками и подкрепляется рядом научных аргументов.

Анализ указанных аргументов производит Николай Никанорович Глубоковский в своем труде. Ученый называет плоть человека (σάρξ) по своей сущности некоей нейтральной почвой, способной произвести то, что в нее посеяно. Она может развиваться в любую из сторон — как в сторону зла, так и в сторону чистоты и праведности<sup>19</sup>. Однако вместе со способностью к совершенствованию и развитию в человеке присутствует повреждение — «греховная зараза» (ἁμαρτία), о которой говорилось выше. Данное повреждение, усугубляясь духовной слабостью, также приобретенной грехом Адама, зачастую поработочает человека, использует его как свое орудие. Таким образом оно искореняет из человека склонность к духовному развитию. В итоге греху подчиняется человеческая личность в целом<sup>20</sup>. Именно такое состояние приверженцы понимания двойной смертности именуют духовной смертью.

<sup>15</sup> В буквальном смысле данный грех нельзя именовать первородным по той причине, что райское преступление Адама было первым грехом человека, однако не первым от создания мира. Первым грехом был грех Денницы, который, в свою очередь, совратил человека на его первый грех. Текстолог Гарет Риз замечает, что глагол εἰσῆλθεν (от греч. «вошел») обозначает попадание в мир уже произошедшего греха, существовавшего до этого. См. Риз Г.Л. Послание к Римлянам. С. 160.

<sup>16</sup> Роджерс-младший. К.Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 525.

<sup>17</sup> Согласно общепринятому определению, смерть есть прекращение процессов жизни организма. Смерть наступает неизбежно у каждого живого существа. См. Иллюстрированный энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона : современная версия : в 24 т. — Т.5. М.: Эксмо, 2007. 931 с. С. 915-917.

<sup>18</sup> Указанной точки зрения придерживаются такие отцы Церкви и церковные авторы, как Амброзиастр и Констанций, см. Библейские комментарии отцов Церкви. С. 209-210, а также более близкие к нам по времени ученые, такие как еп. Михаил (Лузин) (см. Римская Церковь и послание к Римлянам. С. 80) и Д. Фаркашфалфи. (Послание к Римлянам. комментарий к греческому тексту. // Реферат под редакцией А. Р. Фокина./ М.: Центр биб-лейско-патрологических исследований, 2005. 127 с. С. 48-49).

<sup>19</sup> Глубоковский Н., проф. Благовестие св. ап. Павла ... Кн. 1. С. 363.

<sup>20</sup> Там же. С. 371.

Однако в полном смысле такое состояние нельзя назвать смертью по той причине, что оно условно и во многом зависит от жизни человека. Примером тому могут служить праведники Ветхого Завета, жившие до пришествия Христа и имевшие необновленную природу. Телесная смерть, в свою очередь, безусловна. Ей подвержены все потомки Адама без исключения.

Сама по себе смерть для человека является естественной составляющей его сущности как биологически живого существа. Однако богообщение, пребывание вблизи Творца давало человеку состояние нетления, делало его недоступным для телесных слабостей. Своим падением первый человек лишил себя этого «сверхдолжного» блага, а также стал подвержен смерти как наказанию.

Таким образом, смерть как естественная черта телесного создания приобрела значение проклятия для человека. Поэтому нельзя мыслить смерть, появившуюся в нем после грехопадения, отдельно от негативного изменения природы в целом. Два этих процесса стоят рядом друг с другом. Таким образом, прояснить загадку «наследства» Адама, по мнению ученого, не представляется возможным<sup>21</sup>.

В заключение разбора понятия смерти и ее природы стоит отметить следующее. Во-первых, телесная смерть не подвергается никакому сравнению и оспариваться не может. Духовная же смерть есть некое загадочное состояние, динамичное по своей природе. Оно представляется не смертью души в буквальном смысле, как фактическом прекращении ее существования, но как некоторая духовная болезнь и поврежденность. Самостоятельно искоренить в себе такое состояние для человека не представляется возможным.

### ПРИЧИНЫ СМЕРТИ ПОТОМКОВ АДАМА

После рассмотрения понимания исследователями послания к Римлянам сущности смерти, унаследованной потомками Адама от своего праотца, следует перейти к рассмотрению причин данного наследования.

Причиной появления в мире греха является падение Адама в Рай, его первый грех (греч. *παράπτωμα*). Однако не вполне ясным может показаться причина смерти каждого человека в отдельности. Комментаторы послания к Римлянам расходятся во мнении в отношении данного вопроса. Подавляющее большинство отцов Церкви, а также ученых склонны считать, что смерть наступает у человека по причине того, что каждый обладает поврежденной природой, уже содержащей в цикле своего развития неизбежную физическую смерть<sup>22</sup>. Наряду с этим есть и другое мнение — оно заключается в том, что смерть, пришедшая в мир с грехом Адама, постигает каждого человека не как его свойство, ставшее природным, но как наказание за личный грех, его результат<sup>23</sup>.

Для более детального рассмотрения смерти и смертности в отрывке Рим. 5:12-21 стоит выделить слова апостола Павла о них из остального контекста отрывка. Соответственно, это двенадцатый, четырнадцатый, пятнадцатый, семнадцатый, а также двадцать первый стихи. Таким образом получается приблизительно следующая картина: при помощи греха одного человека смерть попала в мир. Она распространилась на каждого из людей по причине того, что они согрешили (5:12). Смерти стали подвластны все из-за преступления одного человека (5:15). По этой причине она начала царствовать над людьми (:17). Грех также царствовал к смерти (5:21).

Такой тематический анализ отрывка, действительно, создает двойное представление о предпосылках и причинах наступления смерти. Н.Н. Глубоковский в своем труде пишет, что двенадцатый стих, где говорится о том, что в Адаме согрешили все остальные люди (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*), очень затруднителен для толкования и анализа. Ученый сомневается в том, что кто-либо когда-либо сможет верно трактовать его до конца. Однако существующее затруднение все же не мешает осмыслить вопрос о причинах существования смерти как таковой<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Глубоковский Н.Н., проф. Благовестие св. ап. Павла ... Кн. 1. С. 331.

<sup>22</sup> Августин Иппонийский, блж., Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский (см. Библейские комментарии отцов Церкви. Т. 6. С. 208-212), блж. Феофилакт Болгарский (см. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Послание к Римлянам. С. 46), свт. Феофан Затворник (см. Феофан затворник, свт. Толкование послания св. апостола Павла к Римлянам. Сергиев Посад: Типография СТСЛ, 1910. 426 с. С. 135). Кроме того, данный взгляд разделяют более поздние отечественные и зарубежные авторы, такие как Н.Н. Глубоковский (см. Благовестие св. ап. Павла. Т. 1. С. 327-328), еп. Михаил (Лузин) (см. Римская Церковь и послание к Римлянам. С. 118), У. Баркли (см. Толкование послания к Римлянам. С. 92-93), Гарет Риз (см. Критический и экзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к Римлянам». С. 168), Э. Бест (см. Толкование послания к Римлянам святого апостола Павла. С. 90.) и др.

<sup>23</sup> Геннадий Константинопольский, Феодорит Кирский (См. БКОЦ, Т. 6. С. 211-212) и Ефрем Сирий (см. Творения святых Отцов в русском переводе. С. 19-20); Д. Фаркашфалви (см. Послание к Римлянам, комментарий к греческому тексту. С. 48-49) и С. Weizsacker'a (Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, S 125. цит. по.: Н.Н. Глубоковскому. Благовестие св. ап. Павла... кн. 1. С. 338.

<sup>24</sup> Н.Н. Глубоковский. Благовестие св. ап. Павла... кн. 1. С. 327-328.

Утверждение апостола Павла о том, что все согрешили в Адаме есть не что иное, как указание на единство Адама с остальным человечеством. Слова апостола говорят о том, что кардинальное изменение в природе первого человека повлекло онтологические изменения в природе его потомков естественным способом наследования<sup>25</sup>. Слово сочетание *διὰ τοῦτο*, с которого начинается весь отрывок, вводят причинную связь между грехом Адама и всеми последующими бедствиями его потомков. Однако, несмотря на то, что оно прямо указывает их причину, оно является одним из самых неоднозначных и спорных мест послания<sup>26</sup>.

Теперь следует перейти к рассмотрению непосредственных причин смерти. Доподлинно известно, что все люди во все времена умирали. Смерть по той или иной причине наступала у каждого человека, невзирая на его нравственное состояние: существует множество усопших праведников, почитаемых Церковью святыми. Безусловно, можно привести мнение о том, что данные люди, несмотря на свою праведность, так или иначе совершали в своей жизни грехи. Однако данный аргумент сторонников понимания смерти как наказания за личные грехи легко сводится на нет смертью младенцев, умерших по тем или иным причинам.

Таким образом, понимание личных грехов людей как причины их смерти лишает падение Адама особой значимости. Кроме того, такое видение вопроса приводит к выводу о том, что каждый человек способен полностью контролировать продолжительность физической жизни своей нравственной жизнью<sup>27</sup>. Помимо указанного логического следствия рассматриваемого мировоззрения оно обесценивает действия Христа, поскольку наделяет человека духовной независимостью, основанной на способности полностью управлять своей судьбой самостоятельно<sup>28</sup>.

Таким образом, как уже говорилось выше, смерть по своей сути является биологической чертой, естественной для человека, которая получила свое развитие благодаря грехопадению Адама. Смерть есть естественный процесс, не функционировавший в первых людях до грехопадения по причине соприкосновения с Творцом и его благодатью. Он начал действовать в Адаме только после его отпадения от Создателя. Телесная смерть ожидала каждого человека даже в то время, когда грех не вменялся, замечает Н.Н. Глубоковский. Это является прямым подтверждением тому, что личный грех не влияет на физическую смерть человека<sup>29</sup>.

Однако, здесь важно отметить, что грех и смерть вошли в мир вместе и поэтому находятся крайне близко друг к другу. Они единообразно переходят каждому человеку естественным способом генетического наследия<sup>30</sup>. В этом заключается одно из возможных разрешений затрудненного понимания вышеупомянутых слов *διὰ τοῦτο*. Они связывают причину с результатом. В качестве первой выступает грех Адама, в то время как греховность и смертность потомков Адама являются плодом их природы, а также личного выбора<sup>31</sup>.

Рассмотрев приведенные аргументы, можно сделать вывод, что смертность в человеке является составляющей частью его природы, которую он получил в качестве естественного наследия от падшего прародителя, Адама. Относительно же личных грехов каждого отдельного человека необходимо отметить то, что они не играют решающей роли в отсутствии или же наличии смерти. Однако, несмотря на это, не стоит недооценивать влияния грехов на жизнь человека<sup>32</sup>. Смерть является спутницей греха и естественным следствием любого греховного падения человека. Грех же, в свою очередь, является подпиткой силы смерти и ее власти над человеком. Данная мысль наглядно подтверждается историей человечества. Из исторического текста Библии видно то, что, чем развращеннее было какое-либо общество, тем более увеличивалась и ускорялась в нем смертность, стимулируемая различными пороками<sup>33</sup>. Кроме того, сам апостол Павел в начале Послания к Римлянам говорит о близкой связи здоровья тела и греха: «...мужчины... разжигались похотью друг на друга... и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (Рим. 1:27).

<sup>25</sup> Stott J.R.W. *Men Made New, an Exposition of Romans 5-8*. Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1966. 173 p. P. 24-25.

<sup>26</sup> Schweinsberg L. *An Investigation Of Paul's Use Of The Word "Type" In Romans 5,12-21*. P. 25.

<sup>27</sup> Н.Н. Глубоковский. *Благовестие св. ап. Павла...* кн. 1. С. 324

<sup>28</sup> Н.Н. Глубоковский. *Благовестие св. ап. Павла...* кн. 1. С. 328.

<sup>29</sup> Там же. С. 327; Э Бест Э. *Толкование послания к Римлянам святого апостола Павла. // Кембриджские Библейские Толкования./* Машинопись. 271 с. С. 89.; Риз Г.Л. *Критический и экзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к Римлянам»*. С. 164, а также еп. Михаил (Лузин). *Римская Церковь и послание к Римлянам*. С. 118.

<sup>30</sup> Н.Н. Глубоковский. *Благовестие св. ап. Павла...* кн. 1. С. 328.

<sup>31</sup> Burton E.D.W. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973). P. 28. Цит. по: Schweinsberg L. *An Investigation Of Paul's Use Of The Word "Type" In Romans 5,12-21: Comparison, Contrast, Or Both?* P. 33.

<sup>32</sup> Михаил (Лузин), еп. *Римская Церковь и Послание к Римлянам*. С. 118.

<sup>33</sup> К примеру, Содом и Гомора.

На основании всего вышеизложенного стоит заключить, что при условии того, что слабость тела, а также болезни являются дорогой к смерти, грехи, приносящие человеку болезни, служат своего рода службой смерти. Стоит отметить, что не только физические грехи приводят человека к болезням: в медицине и психологии существует такой термин как, *психосоматика*, под которым понимается негативное влияние душевного состояния человека на его физическое здоровье<sup>34</sup>. Все это дает возможность сделать вывод о том, что личные грехи человека представляются своего рода подпиткой для смерти, увеличивающей ее силу. Однако крайне важно понимать то, что они не являются непосредственной причиной физической смерти. Человек умирает вне зависимости от того, какую жизнь он ведет, а также от уровня его духовного развития. Таким образом, причиной смерти каждого человека в отдельности является обладание им поврежденной первым грехом природы, которая переходит к каждому человеку по наследству от первого согрешившего человека, Адама.

## ЦАРСТВО СМЕРТИ

В данном разделе представляется необходимым описать то, что получила смерть, попав в природу человека, и как ее преобразовала. Апостол Павел говорит, что смерть стала царствовать над всеми людьми. Данными словами св. Павел характеризует то состояние, какое получила природа человека после грехопадения. Выше шла речь о некоторых частностях повреждения природы, полученных посредством греха Адама, теперь необходимо систематизировать изложенные данные и описать то царство смерти, о котором говорит апостол Павел.

Из-за грехопадения Адама в природу человека вошло некое повреждение, которое изменило ее и подтолкнуло к новому способу существования. Данное повреждение делится на две основные части. Первой из них является *ἡ ἀμαρτία*, полученная естественная склонность воли человека ко греху. Эта склонность создает в человеке двойственность — с одной стороны человек, как Божье творение, стремится к своему Творцу; с другой, имея амартию, тяготеет ко греху. Вторая часть указанного повреждения проявилась в виде физической смерти. Смерть изначально была естественной для человека, однако бездейственной для него по причине приобщения к благодати Божьей. Смерть активизировалась как только человек отдалился от Создателя через свой грех. Такое двоякое состояние человека апостол Павел называет «царствующей смертью». Оно получило над человеком господство. Тело стало страдать, а со временем умирать. Душа, в свою очередь, стала страдать от двойственности — стремления к Богу и тяготению ко греху<sup>35</sup>.

Таким образом, во власти смерти находилось все человечество, от не грешащих младенцев до праведных людей, борющихся с последствиями повреждения природы<sup>36</sup>. Каждый человек в различной степени подвержен «царству смерти», которое характеризовалось главным образом состоянием отделенности от Бога.

## ЗАКОН

Закон чтился иудеями превыше всего. Для них он был мерилем всего — жизни, нравственности, благочестия, греховности. Кроме всего прочего, он был для них залогом и гарантом спасения. Апостол Павел же в послании к Римлянам описывает его в несколько ином свете. В двадцатом стихе пятой главы о законе говорится следующее: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление...». Приведенный текст взят из Синодального перевода. При буквальном же прочтении перевод выглядит несколько сглаженным, поскольку дословно это место будет выглядеть так: «Закон же вдобавок присоединился, чтобы умножилось преступление». Таким образом, из слов апостола следует, что закон был дан Богом человеку не для того, чтобы дать нравственные ориентиры, но за тем, чтобы сделать его виновным в грехе. При первом прочтении данные слова апостола кажутся непонятными и, более того, — не соответствующими любви Бога к людям. Однако они содержат значительно больший смысл, нежели может показаться на первый взгляд.

<sup>34</sup> Энциклопедический словарь медицинских терминов [В 3 т., т. 2] / гл. ред. акад. Б.В. Петровский. — 1-е изд. М: Советская Энциклопедия, 1983. 447 с. С. 394.

<sup>35</sup> Барт К. Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам. М.: Библийско-Богословский институт св. Андрея. 306 с. С. 60.

<sup>36</sup> Слова из 5:15 «...преступлением одного подверглись смерти многие» нередко вызывают разногласия в трактовке экзегетами. Слово «многие» употреблено в данном месте в контексте мышления евреев того времени. Параллель такому обобщению можно найти у пророка Исаии (53:12), где пророк говорит, что Спаситель возьмет на себя грех «многих» для спасения человечества. См. Риз Г.Л. Критический и экзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к Римлянам». С. 165-166.

Богоизбранному народу Господь дал через пророка Моисея закон. Закон был чем-то совершенно новым для евреев и людей в целом — откровением греха. Он представлялся перечнем ограничений и правил, расхождение с которыми или же нарушение которых становилось сознательными поступками наперекор воле Бога, т.е. преступлением. Иудеи беспрекословно верили в то, что праведность и спасение достигаются буквальным исполнением закона. В то время как он являлся только условными рамками нормальной для человека жизни. По прошествии значительного времени закон приобрел среди иудеев необычное почитание, которое практически не имело ничего общего с Богом. Кроме того, закон дополнился несколькими сотнями новых, привнесенных туда книжниками, предписаний.

Иудейские взгляды на спасение и благочестивую жизнь, как уже говорилось выше, зависели исключительно от личного исполнения постановлений закона и преданий старцев. Мнение апостола Павла касательно Моисеева законодательства идет вразрез с ними. Тогда как иудеи считали залогом спасения закон, апостол языков низводит его значение как искупительной силы, дающей человеку праведность. Однако здесь не следует понимать слишком буквально слова апостола: несмотря на своего рода пренебрежение к иудейскому почитанию закона, усматриваемое в словах благовестника, необходимо понимать и помнить, что он воспринимал его как Божие изречение, бесспорно являющееся благом. Апостол лишь ниспровергает нездоровое почитание закона иудеями. Об этом он сам говорит в седьмой главе послания к Римлянам: «*Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра*» (Рим. 7:12). Исследователь Гарет Риз, опираясь на принципы текстологии, подтверждает положительное значение закона как его основного свойства. Он утверждает, что «вхождение» в мир закона находится в ряду Божиих благодеяний людям и, более того — оно является их завершением. В девятнадцатом стихе рассматриваемого отрывка находится перечисление благодеяний, которые Спаситель дал миру. После этого, в самом начале двадцатого стиха, находится словосочетание *νόμος δὲ παρέσθηθεν*, дословно переводящееся так: «Закон же вошел вдобавок»<sup>37</sup>. Из этого можно заключить, что данный неоднозначный дар — закон — не просто оканчивает перечисление Божиих благодеяний, но он венчает список тех даров, которые получило человечество через искупление Спасителя. Отечественный ученый Василий Мышцын пишет в своем труде о понятии Закона в богословии апостола Павла, что последний был добр и духовен. Праведность закона, по мысли ученого состояла в любви Бога к своим созданиям, заключенной в нем<sup>38</sup>. При всем этом он, однако, не мог дать человеку силы, могущей спасти его духовно<sup>39</sup>. По этой причине представляется важным раскрыть цели, содержащиеся в столь неоднозначно оцениваемом ветхозаветном законе.

Первой целью закона, с которой он был дан Богом путешествующему по пустыни еврейскому народу, является явление ему греха. Оно было призвано оградить людей от него<sup>40</sup>. Человек и ранее в различной степени сознавал, что некоторые внутренние побуждения, а также совершенные им отрицательные поступки являются чем-то негативным. Было бы неразумно утверждать противоположное по той причине, что совесть человека, своего рода внутренний закон, была у него с момента сотворения.

Закон показал людям то, что грех является не только вредом самому себе<sup>41</sup>, но чем-то большим того — преступлением перед Творцом<sup>42</sup>. Таким образом, через изменение статуса греха из обычного вреда самому себе в преступление Бог ясно очертил границы нормативной жизни для израильского народа, который в то время находился под влиянием язычества.

Второй и важнейшей целью закона является вышедшая из первой цели — приготовление людей к пришествию на землю Христа. Именно для этой цели, как необычно это ни звучит, грех должен был умножиться на земле. Личные грехи, которые после появления Закона стали преступлением, должны были дать человеку понять всю глубину его падения на примере его собственной внутренней драмы. Это, в свою очередь, должно было привести его к осознанию беспомощности собственных сил для борьбы с последствиями грехопадения<sup>43</sup>. Благодаря такому действию закона человек был призван постепенно развиваться, совершенствоваться духовно, в доступной для ветхозаветных времен мере. Этот духовный в свою очередь был призван привести человека к состоянию, в котором его существо было бы наполнено Божиим законом. Человек в таком состоянии должен был думать и желать им и в его контексте, а его благочестие

<sup>37</sup> Риз Г.Л. Критический и экзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к Римлянам». С. 172.

<sup>38</sup> Мышцын В. Н. Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Сми-гиревой в Сергиевом Посаде Московской губ., 1894. 264 с. С. 8-9.

<sup>39</sup> Там же. С. 6-7.

<sup>40</sup> Иоанн Златоуст, свят. Гомилии на Послание к Римлянам.// БКОЦ./ Т. 6. С. 228.

<sup>41</sup> Амброзиастер. Комментарий на Послание к Римлянам.// БКОЦ./ Т. 6. С. 213.

<sup>42</sup> Фаркашфалфи Д. Послание к Римлянам, комментарий к греческому тексту. С. 52-53.

<sup>43</sup> Михаил (Лузин, еп.). Римская Церковь и Послание к Римлянам. С. 73.

было бы рождено не страхом перед буквализмом закона, но любовью — тем единственным, что оживляет закон и наполняет его смыслом<sup>44</sup>.

Однако стоит отметить, что несмотря на свой благой замысел, закон не мог осуществить главного: он не мог исцелить страдающего под тяжестью греха человека. Данную мысль апостол Павел выразил в своем послании к Галатам: «...Ибо если был дан закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона» (Гал. 3:21).

Таким образом, из всего вышесказанного можно сделать некоторые выводы о законе. Во-первых, он был подготовительным этапом, нес сотериологически значимую задачу, однако при этом не был первостепенно значимым фактором религии, в который превратили его иудеи<sup>45</sup>. Еп. Михаил (Лузин) проводит сравнение между законом и юношеским возрастом. Владыка пишет, что состояние людей, живших до появления закона есть безнаказанное младенчество. В раннем детстве человек по причине присущей ему в таком возрасте бессознательности не может отвечать за совершенные им поступки. Однако эти поступки могут причинить ему вред различной степени. Появление закона представляется наступлением юношеского возраста, в котором человек вполне сознает себя, а также отвечает за совершенные дела. Однако данное состояние не может являться полноценной зрелостью, оно лишь является переходным периодом. Зрелость у человека наступает только после пришествия благодати Христа, которая дает ему большую ответственность, а вместе с ней и способность к духовному развитию<sup>46</sup>.

При помощи приведенного примера можно наблюдать значимость Закона, а также его служебное назначение и функции. Таким образом, он не может претендовать на первое место в религиозной жизни древнего человека.

Неверное понимание закона является следствием роковой ошибки его главных обладателей — иудеев. Эти религиозно образованные люди превратили «детоводителя ко Христу» (Гал. 3:24) в непоколебимую самоцель, подвигнувшую их на противостояние главной цели закона — Христу<sup>47</sup>, доведшему их до Его убийства.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, рассмотренный отрывок послания апостола Павла к Римлянам изображает Адама как причину и путь, которым в мир и человеческую природу попали грех и смерть. В завершении настоящего обзора данного отрывка следует сделать ряд заключений о специфике богословия апостола язычников.

Грех Адама ввел человека в состояние страстности, тленности и смертности. Эти три фактора являются главными антиподами райской жизни Адама. Два из них — тленность и смертность — были изначально присущи человеческой природе, вложены Богом при сотворении — очевидно, по причине Божественного всеведения и знания о грядущем грехопадении. Эти факторы природы не имели действия, находились в своего рода анабиозе благодаря тому, что человек находился в непосредственной близости к Творцу, общался Ему через личное общение. Страстность — склонность ко греху и зависимость от него — стала новой составляющей природы, дотоле не бывшей в ней.

Все эти факторы сформировали новый образ жизни человека, значительно сузили ее духовные и физические рамки — человек стал страдать от греха и умирать — попал во власть смерти.

Наряду с указанным новым способом и образом существования человека со временем у него появилось еще одно бремя и ограничение — закон. Важно понимать назначение и роль этого закона. Он выполнял подготовительную функцию — вел израильский народ путем познания своих грехов и осознания неполноценности собственных сил в борьбе с ними. Это сознание родило вывод о необходимости помощи Бога, явлении Мессии — того антипода, чье влияние на человеческую природу апостол Павел противопоставляет Адаму.

<sup>44</sup> Мышцын В. Н. Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. С. 8-9.

<sup>45</sup> Кирилл Александрийский, свят. Фрагменты.// БКОЦ./ Т.6. С. 230.

<sup>46</sup> Михаил (Лузин, еп.). Римская Церковь и Послание к Римлянам. С. 117-118. Подобно еп. Михаилу Закон как подготовительную ступень трактует Эрнест Бест, см. Толкование Послания к Римлянам святого апостола Павла. С. 94.

<sup>47</sup> Антоний (Паканич), еп. Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. Киев: Издательский отдел УПЦ, 2009. 230 с. С. 194.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Burton E.D.W.* Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973). P. 28.
2. *Hooker M.D.* From Adam to Christ. Essays on Paul. Cambridge: University Press, 1990. 198 p.
3. *Kreilz L.J.* Адам и Христос // Словарь Нового Завета. Т. 2. С.5.
4. *Schweinsberg L.* An Investigation Of Paul's Use Of The Word "Type" In Romans 5,12-21. P.
5. *Scroggs R.* The Last Adam: Studyin Pauline Anthropology. Basil: Blackwell, 1966. 139 p.
6. *Stott J.R.W.* Men Made New, an Exposition of Romans 5-8. Downers Grove. IL.: InterVarsity Press, 1966. 173 p. P. 24-25.
7. *VanMaaren J.* The Adam-Christ Typology in Paul and its Development in The Early Church Fathers. // Tyndale Bulletin / Cambridge, 2011. p. 275-297.
8. *Антоний (Паканич), еп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. Киев: Издательский отдел УПЦ, 2009. 230 с. С. 194.
9. *Баркли У.* Толкование послания к Римлянам.
10. *Барт К.* Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам. М.: Библейско-богословский институт св. Андрея. 306 с. С. 60.
11. *Бест Э.* Толкование послания к Римлянам святого апостола Павла. // Кембриджские библейские толкования./ Машинопись. 271 с.
12. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Издание в 17 т. Тверь: «Герменевтика», 2003. Т. 6. 600 с.
13. *Глубоковский Н.Н., проф.* Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование. Кн. 1. Введение. — Обращение Савла и «Евангелие» Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика. СПб.: Синодальная типография, 1905. LXX + 890 с.
14. *Жила Стефан, прот.* Послания апостола Павла: пособие по изучению и толкованию / Сретенская духовная семинария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2019. 720 с.
15. *Иванов М. С.* Грех // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. 2006. Т. 12. 752 с.
16. Иллюстрированный энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона : современная версия : в 24 т. — Т.5. М.: Эксмо, 2007. 931 с.
17. *Михаил (Лузин), еп.* Римская Церковь и Послание к Римлянам.// Библейская Наука. Академические чтения по св. Писанию Нового Завета. III. (выпуск второй)./ Под ред. Н.И. Троицкого. Тула: Электропечатня и типография И.Д. Фортунатова, 1905. 141 с.
18. *Мышцын В. Н.* Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снигеревой в Сергиевом Посаде Московской губ., 1894. 264 с.
19. *Риз Г.Л.* Послание к Римлянам. // Критический и экзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к Римлянам». / М.: «Весть», 2004. 646 с.
20. *Роджерс-младший. К.Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. 1007 с.
21. *Фаркашфалви Д.* Послание к Римлянам. комментарий к греческому тексту. // Реферат под редакцией А.Р. Фокина./ М.: Центр библейско-патрологических исследований, 2005. 127 с.
22. *Хаакер К.* Богословие послания к Римлянам. // Современная библеистика./ М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 249с.
23. Энциклопедический словарь медицинских терминов [В 3 т., т. 2] / гл. ред. акад. Б.В. Петровский. — 1-е изд. М: Советская Энциклопедия, 1983. 447 с.

УДК 227.2

**Иерей Павел Гудилин**  
**Аспирант Московской духовной академии**  
**СВОБОДА В КОРИНФЕ И КРИЗИС НЕРАВЕНСТВА**

**Аннотация:** Коринф стал отличной платформой для проповеди Евангелия среди большого и многонационального города, который среди прочего имел огромный потенциал в случае ее успеха. Однако присущие всем большим и процветающим городам проблемы, также нашли отражение в нравах коринфского общества. По мере того, как в число последователей христианства начал входить образованный класс общества, многие светские и философские воззрения приходили вместе с ним. В определенный момент они были спроецированы частью общины на Евангельское учение, что способствовало появлению внутренних разногласий и споров. Таким образом, назревшие проблемы в Коринфской общине имели основание во внешнем восприятии христианского учения. Этому способствовала и историческая ситуация, которая была очень сложной, требовавшей от ап. Павла особых трудов, усердия и терпения.

**Ключевые слова:** *Коринф, ап. Павел, свобода, неравенство, знание.*

**Priest Pavel Gudilin**  
**Postgraduate student of The Moscow Theological Academy**  
**FREEDOM IN CORINTH AND THE CRISIS OF INEQUALITY**

**Abstract:** Corinth has become an excellent platform for preaching the Gospel among a large and multinational city, which, among other things, had a huge potential in case of its success. However, the problems inherent in all large and prosperous cities are also reflected in the mores of that society. As the educated class of society began to enter the number of followers of Christianity, many secular and philosophical views passed along with them. At a certain point, they were projected by part of the community to the Gospel teaching, which contributed to the emergence of internal disagreements and disputes. Thus, the urgent problems in the Corinthian community had a basis in the external perception of Christian teaching. This was also facilitated by the historical situation, which was very difficult, requiring the apostle Paul of special labors, diligence and patience.

**Keywords:** *Corinth, St. Paul, freedom, inequality, knowledge.*

Древняя легенда, воспетая известным греческим поэтом Эвмелием, гласит, что на том месте, где расположен Коринф, однажды поселилась дочь океана Эфира, поэтому раньше эти земли назывались Эфиреей. В дальнейшем, спустя несколько поколений, эта местность перешла по наследству к афинянину Марафону, правнуку бога солнца Гелиоса. Он передает землю во владение своим сыновьям Коринфу и Сикиону. Соответственно, каждый из них управлял отделенной частью полуострова. Первая — Эферия — была переименована в Коринф, вторая — Асопия — в Сикион<sup>1</sup>. Таким образом, город Коринф своим именем обязан названию местности, где он был основан и, вероятно, он был одним из первых городов, основанных на Пелопоннесском полуострове. В другой версии древнегреческий писатель Павсаний отмечает весьма интересный факт, распространяемый самими коринфянами, что Коринф «был сыном Зевса». Версия, ставшей неожиданностью даже для самого автора: «Я никогда не знал, чтобы кто-нибудь сказал серьезно — кроме большинства Коринфинов»<sup>2</sup>. Вероятно, в этом противоречии скрывается фракционная борьба на мифопоэтическом уровне, в которой каждая небольшая корректировка истории наносит удар по интересам одной из конфликтующих сторон<sup>3</sup>.

Первые поселения возникли, как показывают археологические раскопки, уже около 6 000 лет до н.э. В первую очередь это свидетельствует в пользу климатических и топографических особенностей местности, на которой располагался город включающих в себя в том числе уникальное расположение, выгодное также как со стратегической, так и с экономической точек зрения, поскольку давало этому месту целый ряд преимуществ по сравнению с другими земельными участками на остальной территории. Одним из наиболее ярких примеров служит история с уничтожением города и его восстановления указом Юлия Кесаря в 44 г. до н.э. незадолго до того, как сюда пришел проповедовать ап. Павел, который вошел не в небольшой городок, но в один из самых больших и процветающих городов того времени, архитектура которого целиком подражала Риму<sup>4</sup>.

Уникальность Коринфа заключалась в совокупности значимых факторов. Во-первых, пересечение морских и торговых путей превращает его в важнейший транспортный узел, через который вынуждены проходить торговцы из разных стран. С одной стороны, это две богатых провинций Древней Греции Ахайя и Пелопоннес, в состав которых входили два конкурировавших между собой города Афины и Спарта, что приносило свои преимущества не только в их постоянном противостоянии, но и в их политическом влиянии. Поскольку миновать перешеек, не захватив город было невозможно и противоборствующие стороны всячески стремились склонить городскую элиту перейти на их сторону, что зачатую играло решающую роль в войне. С другой стороны, важную роль играл уникальный Истминский перешеек, соединяющий два крупных морских порта Лехайон и Кенхерай. Расстояние между ними в самом узком месте достигало шести километров, что выступает в роли дополнительного источника заработка, в виде переправки судов через сушу в этом месте. Ведь один из основных морских путей проходил именно через Грецию, то Диолкос<sup>5</sup> намного облегчал переправу средних и легких судов. Такой способ был дешевле, экономил много времени и был безопаснее, в противоположность путешествию вокруг полуострова через Сицилийский пролив, что славился противными ветрами и был связан с очень большим риском для жизни. Благодаря этому доходы города многократно возросли, что дало толчок к его небывалому подъему. В это время, великая Римская империя контролировала все побережье Средиземного моря, обеспечивая защиту, поэтому велась активная морская торговля между городами Востока и Запада. В совокупности все это способствовало бурному развитию «торговли и благосостояния, развились науки и искусства, и новый Коринф превзошел даже в этом отношении Коринф Древний»<sup>6</sup>.

В довершение всего Коринф привлекал большое количество людей благодаря популярным Истминским играм, которые не уступали Олимпийским, а по значимости и зрелищности где-то и превосходили. Они проходили несколько раз в год и собирали любителей спорта со всех уголков Греции, поскольку «на них были представлены все известные в древнем мире виды спорта, их украшали музыкальные, деклама-

<sup>1</sup> Jerome M-O'C. St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology (Good News Studies, Vol. 6) Wilmington, Delaware. — 1983. p. 4

<sup>2</sup> Pausanias. Description of Greece. Translated by Jones, W. H. S. and Omerod, H. A. Loeb Classical Library Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

<sup>3</sup> Richard M. The «myth before the myth began». In J. F. Nagy (ed.) Writing Down the Myths. Cursor mundi, Turnhout, Belgium, 2013, p. 60

<sup>4</sup> Амли Б. Письма апостола Павла в несокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам. Мар-шалл, — Техас, 2008. — С. 25.

<sup>5</sup> Диолкос представлял длинную дорогу, выложенную из камней, соединяющую два морских порта через Коринфский перешеек. Ее основание связано с императором Нероном, который в 67 г. начал осуществление, задуманного еще его предками плана, по созданию дороги. Ей не было альтернативы и предпочтение отдавалось именно этой переправе. Ведь безопасность груза, сохранность кораблей и команды обещали только большие доходы с продажи, нежели терпеть дорогостоящие убытки.

<sup>6</sup> Лузин М. еп. Коринфская Церковь и послание к коринфянам. — Тула, 1906. — С. 4.

торские празднества и даже конкурсы живописцев»<sup>7</sup>. Все действия проходили в храме Посейдона, 45 что указывает на особое к нему отношение жителей города, вероятно на это очень сильно повлияла специфика города, как портового. Первые игры прошли в 581 г. и прервались только после разрушения города, но как только он вновь был восстановлен, то возобновились и Истминские игры, объединявшие вокруг себя греков разного сословия и положения.

Коринф во времена ап. Павла был городом Ахайской провинции, он пользовался большой известностью и популярностью среди населения настолько, что «богатство и всевозможные сокровища приливают к нему со всех сторон суши и со всех сторон моря, так что, кажется, будто он плавает среди сокровищ и заливается сокровищами, наподобие корабля, нагруженного товарами»<sup>8</sup>. Конечно, это сильно отражалось и на нравственном уровне его жителей. Богатство и обеспеченность стали благоприятной почвой для распространения здесь различных религиозных течений. В особенности философских взглядов Эпикура «образованный класс населения придерживался учения Эпикура и высшей целью жизни ставил роскошь и чувственные удовольствия»<sup>9</sup>.

Проповедь ап. Павла в Коринфе проходила вместе с Силуаном и Тимофеем (2Кор. 1:19). Во время своего пребывания в городе, длившееся год и шесть месяцев, он продолжал работать и зарабатывать на жизнь с помощью шитья палаток. Каждую субботу он проповедовал среди евреев и эллинов в одной из местных синагог. Но после разногласий с общиной он уходит проповедовать к язычникам. (Деяния 18:3-11). Таким образом многие обращенные апостолом происходили из последних, что частично подтверждается словами «помните, что, когда вы были язычниками» (1Кор. 12:2), впрочем, прямого свидетельства этому нет. Во всяком случае приведенного факта достаточно для представления происхождения большинства коринфских верующих, которые, по-видимому, происходили из представителей бедных слоев населения «взгляните, братья, на то, какими вы были, когда вас призвал Всевышний. Много ли среди вас было мудрых, если судить по-человечески, много ли среди вас было могущественных, много ли знатных?»<sup>10</sup> (1Кор. 1:26). Разумеется, были и те, кто принадлежали к образованным и состоятельным сословиям.

Сложившаяся картина наглядно показывает значительный перевес на стороне первых и сложность в такой ситуации поддерживать равновесие сил, нарушить которое могли появившиеся проблемы. Классовое различие и социальный статус стали теми камнями преткновения, послужившими причинами споров в еще молодой общине. В этой связи особенно остро стоял вопрос свободы.

Богатства, которыми изобилует город Коринф стали благоприятной почвой для формирования и последующего развития духа соперничества за определенные преимущества или привилегии по сравнению с другими гражданами. Это проявлялось буквально повсюду, начиная с знаменитых Истминских игр, и заканчивая межличностными отношениями<sup>11</sup>. Не удивительно, что ап. Павел иногда в резкой форме указывает на эти пороки коринфян, поскольку они все еще руководствуются правилами, что так активно использовали до принятия христианства: «Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы? и не по человеческому ли обычаю поступаете?» (1Кор. 3:3). В результате возникла ситуация, требовавшая принятия необходимых мер по пресечению подобного поведения среди верующих. В самом послании нередко встречаются призывы апостола не держаться за мудрость этого мира, поскольку она уже стала причиной противоречий внутри самой общины: «Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым... [Господь] уловляет мудрых в лукавстве их» (1Кор. 3:18, 19); «мы все имеем знание; но знание надмевает, а любовь назидает» (1Кор. 8:1); «посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (1Кор. 10:12).

Обличительная речь автора преследует своей целью не только пресечь совершившиеся случаи недостойного поведения христианина, но и указать на корень этих проблем. Несмотря на, казалось бы, разные ситуации, взять, к примеру, кровосмешника и посещающих капища, в их основании лежит один камень, мешающий правильному пониманию Евангельского благовествования. В результате, многое указывает на то, что в культуре Коринфа отношение к слабым людям было, мягко сказать, негативное, а где-то презрительное, что подтверждаю также следующие слова: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и... упразднить значащее» (1Кор. 1:27-28).

Коринфяне, не оставили своей привычки к философским рассуждениям и, находясь под их непосредственным влиянием, пересмотрели в собственном ключе такие понятия, как: мудрость, знание, право,

<sup>7</sup> Бернгард Л. Коринф и Аргоида. Искусство и культура древнего мира, под ред. К. Михаловского. Аркады Врашава, 1986. — С. 8-9.

<sup>8</sup> Голубев М. Обзорение посланий святого апостола Павла к Коринфянам. Т. I. СПб., 1861. — С. 7.

<sup>9</sup> Корсун Г. Свящ. Труды ап. Павла в Коринфе и первое послание его к тамошним христианам. / Вера и разум. — 1910., №17. — С. 579

<sup>10</sup> Восточный перевод смысловой.

<sup>11</sup> Тисельтон Э. I Коринфянам / пер. с англ. С. Калужного. Серия «Толкование». — Черкассы: Коллоквиум, 2017 — С. 9.

свобода, подгоняя их под царившие в городе взгляды<sup>12</sup>. Сложившаяся ситуация нашла свое отражение в следующих словах ап. Павла: «*Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?*» (Гал. 4:9).

В исследованиях первой половины двадцатого века, касающихся поиска главной проблемы коринфской общины, повлекшей за собою ряд спорных вопросов, стояла теория «разделения на группы», когда верующие: «*«я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»*» (1Кор. 1:12). Но во второй половине послания основной и рабочей гипотезой относительно главенствующей проблемы стала некоторая форма гностицизма<sup>13</sup>. Благодаря которому у «знающих» появилось презрительное отношение к тем, кто не мог «постигнуть» Евангельское учение «верном» направлении. Указанный подход, как нельзя лучше отражает внутреннюю политику не только Церкви, но и города Коринфа, а также согласуется со святоотеческим мнением, акцентировавшем особое внимание на гордости коринфян. Таким образом, знание послужило поводом к свободе в поступках, которые у «сильных» христиан не считались чем-то особенным. Вероятнее всего это связано со стоической философией, где знание играет важную роль и имеет огромную практическую ценность, поскольку через него человек обретает свободу. По-видимому «образованные язычники, соблазняясь простотой откровенного учения, хотели видеть в христианстве своего рода философскую систему. Отцы и учителя церкви брали на себя благородную и возвышенную задачу— простым христианским истинам дать научно-философское обоснование и научно-систематическую форму»<sup>14</sup>.

Прогресс свободы всегда «сопровождался его естественными врагами, невежеством и суеверием, жаждой завоеваний и любовью к легкости, тягой сильного человека к власти и тягой бедняка к пище»<sup>15</sup>. В Коринфе апостолу приходится столкнуться с некоторыми из вышеупомянутых моментов, а именно невежеством (не знанием воли Бога) в вопросах свободы, суеверием или веры в несуществующих богов, стремлением сильных показать свою исключительность (власть) и стремление бедняков к пище. Целый ряд сложных и требующих внимания проблем требовал четких и продуманных ответов, чтобы продвинуть верующих на принципиально новый уровень рассмотрения актуальных проблем. Как следствие, показать им истинный дух христианского учения, основанного на любви к Богу и ближнему.

<sup>12</sup> Тисельтон Э. 1 Коринфянам / пер. с англ. С. Калужного. Серия «Толкование». — Черкассы: Коллоквиум, 2017 — С. 11.

<sup>13</sup> Collins R. F. *Sacra Pagina: First Corinthians*. A Michael Glazier Book published by The Liturgical Press. 2006 — С. 17.

<sup>14</sup> Невзоров И. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань: тип. Имп. ун-та, 1892. — VIII, XII, С. IV

<sup>15</sup> Acton J. E. E. D. *The History of Freedom and Other Essays*, ed. John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence. London, Macmillan, 1907. p. 1

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2013.
2. Новый Завет на греческом и русском языках. РБО. М., 2002. — 798 с.
3. Священное Писание, Восточный перевод. CARS — The “Central Asian Russian Scriptures”- <http://www.slovocars.org/en/index.php>
4. *Атли Б.* Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам. Маршалл, — Техас, 2008
5. *Бернгард Л.* Коринф и Арголида. Искусство и культура древнего мира, под ред. К. Михаловского. Аркады Врашава, 1986
6. *Голубев М.* Обозрение посланий святого апостола Павла к Коринфянам. Т. I. СПб., 1861
7. *Корсун Г.* Свящ. Труды ап. Павла в Коринфе и первое послание его к тамошним христианам. / Вера и разум. — 1910., №17
8. *Лузин М.* еп. Коринфская Церковь и послание к коринфянам. — Тула, 1906.
9. *Невзоров И.* Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань: тип. Имп. ун-та, 1892
10. *Тисельтон Э.* 1 Коринфянам / пер. с англ. С. Калюжного. Серия «Толкование». — Черкассы: Коллоквиум, 2017
11. *Acton J. E. E. D.* The History of Freedom and Other Essays, ed. John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence. London, Macmillan, 1907
12. *Collins R. F.* Sacra Pagina: First Corinthians. A Michael Glazier Book published by The Liturgical Press. 2006
13. *Richard M.* The «myth before the myth began». In J. F. Nagy (ed.) Writing Down the Myths. Cursor mundi, Turnhout, Belgium, 2013
14. *Jerome M-O’C.* St. Paul’s Corinth: Texts and Archaeology (Good News Studies, Vol. 6) Wilmington, Delaware. — 1983
15. *Pausanias.* Description of Greece. Translated by Jones, W. H. S. and Omerod, H. A. Loeb Classical Library Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918

УДК 227.2

**Михаил Ковшов, священник Павел Гудилин**  
**ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ИЛИ СВОБОДА?**  
**ПРИЗВАНИЕ ХРИСТИАНИНА СОГЛАСНО 1КОР. 7:17-24.**

**Аннотация:** Рассматриваемый в статье отрывок седьмой главы содержит в себе наставления ап. Павла, касающиеся положения верующего в обществе, христианской свободы, ее роли в жизни человека, правильного распоряжения ею и той ответственности, которую несет христианин за свое поведение. Верующие Коринфа находились под сильным влиянием своего прошлого образа жизни, главенствующую роль в котором играла внешняя свобода. Последнее негативно сказывалось на внутренней жизни общины. Св. Павел отчетливо видел и понимал серьезность сложившегося положения и тяжесть возможных трагических последствий. В анализируемом фрагменте апостол язычников стремится окончательно развеять некоторые мифы в отношении христианской свободы, указывая на ошибки и заблуждения в ее понимании.

**Ключевые слова:** *апостол Павел, Церковь, 1 послание к Коринфянам, свобода, призвание христианина, ответственность.*

**Mikhail Kovshov, Priest Pavel Gudilin**  
**RESPONSIBILITY OR FREEDOM? THE CALLING OF A CHRISTIAN**  
**ACCORDING TO 1 CORINTHIANS 7:17-24.**

**Abstract:** The passage of the seventh chapter considered in the article contains the instructions of St. Paul the apostle, concerning the position of the believer in society, Christian freedom, its role in human life, the correct disposal of it and the responsibility that a Christian bears for his behavior. The believers of Corinth were strongly influenced by their past way of life, in which external freedom played a dominant role. The latter had a negative impact on the inner life of the community. St. Paul clearly saw and understood the seriousness of the situation and the severity of the possible tragic consequences. In the analyzed fragment, the apostle of the gentiles seeks to finally dispel some myths about Christian freedom, pointing out mistakes and misconceptions in its misunderstanding.

**Keywords:** *St. Paul the Apostle, the Church, 1 Corinthians, freedom, Christian vocation, responsibility.*

Рассматриваемый отрывок начинается с выражения, переведенного в Синодальном тексте как «... я повелеваю (греч. *διατάσσομαι*) по всем церквам» (1Кор. 7:17). В других переводах этого места можно найти следующее: «...я повторяю во всех общинах последователей Господа»<sup>1</sup>, «... я *предписываю* во всех церквах»<sup>2</sup> или «...я *повторяю* во всех церквах»<sup>3</sup>. В этом месте читатель сталкивается с интересной особенностью, не присущей обычной манере выражения св. Павла. Употребленный апостолом язычников глагол «повелеваю» выделяет анализируемый фрагмент среди прочих своей стратегией. В этой связи представляется важным правильно истолковать смысл этого отрывка, в котором апостол повелевает либо повторяет свое наставление, возможно, распространяя его в каждой отдельной церкви<sup>4</sup>.

Глагол «*διατάσσω*» употребляется исключительно ап. Павлом и не встречается в других апостольских посланиях, в том числе его собственных. Подобная незначительная, но важная деталь дает возможность исследователям лучше понять риторику автора. Часто такие нюансы скрывают разные оттенки смысла одного выражения или, как в данном случае, целого фрагмента. Тем самым они помогают лучше понять настроение апостола, а следовательно, верно интерпретировать текст и заложенные в нем общие смыслы. Глагол «*διατάσσω*» имеет несколько значений, среди которых можно выделить следующие: наставлять, устанавливать, повелевать, приказывать и т.д. Вероятнее всего, здесь сделан особый акцент на его исключительно военном употреблении<sup>5</sup>, которое св. Павел использует с явным намерением быть не просто услышанным христианами, но окончательно решить исход любых споров по поднятому им вопросу призвания христиан. В последнем нетрудно убедиться, внимательно изучив начало рассматриваемого отрывка, где трижды (17, 20 и 24 ст.) на протяжении восьми стихов повторяется один и тот же посыл, а именно: оставаться в том звании, в котором коринфяне были призваны Господом.

В качестве примера совсем иного по характеру апостольского обращения можно привести 12 главу послания к Римлянам, где читаем следующее: «По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил» (Рим. 12:3). Две противоположные формы поведения, два разных подхода и, соответственно, вытекающего из них принципа. С одной стороны, твердое и непоколебимое «повелеваю», с другой — мягкое, спокойное «говорю» (*λέγω*). В первом случае мы сталкиваемся с непререкаемым авторитетом лица, имеющего статус «столпа Церкви» и учителя, чье слово обладает не только огромным авторитетом, но и признанной силой, способной повлиять на всех верующих. Во втором же примере мы видим скромного и смиренного духовного учителя, который обращается к своим слушателем, опираясь не на апостольский авторитет, но данную Богом благодать, во всем направляющую его речь, дела и поступки в правильном направлении.

Таким образом, можно сказать, что в рассматриваемом эпизоде 1Кор. 1:7 св. Павел создает прецедент<sup>6</sup> в Церкви для ситуаций, требующих особого внимания и эффективного решения, во избежание повторения общих заблуждений среди верующих. Данный пример олицетворяет характерную для апостола язычников черту свободного использования своей апостольской власти. Когда речь заходит о благополучии всей христианской паствы, он может со всей властью обратиться к верующим с руководством, не опасаясь быть неверно понятым.

Признание серьезности возникшего конфликта ап. Павлом говорит о том, насколько важно было незамедлительно и безвозвратно избавиться от подобного рода проблем. Бездействие в решении сложившейся сложной ситуации могло привести к возникновению противостояния с государственной системой. Последнее не было чем-то новым для Коринфа, однако апостол стремился избежать этого, чтобы не быть похожим на некоторых представителей местных общин<sup>7</sup>. Вероятность развития этого сценария в отдельных Церквах была высокой из-за распространенного убеждения, что верующие свободны от всех земных обязанностей<sup>8</sup> ввиду своих религиозных воззрений. Новообращенные члены Церкви нередко совершают одну и ту же ошибку, стараясь не только разорвать все связи с прошлым, но и задумываясь об общественной революции во благо высших христианских принципов<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Восточный смысловой перевод.

<sup>2</sup> Перевод под ред. еп. Кассиана.

<sup>3</sup> Новый библейский перевод.

<sup>4</sup> Vine W. E. *The Divine Plan of Missions*. London: Pickering & Inglis, 1935. P. 63.

<sup>5</sup> Роджерс К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому Новому Завету. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 578.

<sup>6</sup> Baker W., Martin R.P., Toney C. N. 1 and 2 Corinthians. Cornerstone Biblical Commentary Series. Vol. 15. Carol Stream (Ill): Tyndale House Publishers, 2009. P. 196.

<sup>7</sup> Боор В. Первое послание ап. Павла к Коринфянам. Корнталь: Свет на Востоке, 1989. С. 134.

<sup>8</sup> Wendland H-D. *Die Briefe an die Korinther*. 11 ed. NTD 7. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. S. 59.

<sup>9</sup> Макдональд У. Библейские комментарии для христиан: Новый Завет. Bielefeld: CLV. 2000. С. 836.

Имея в виду данное обстоятельство, св. Павел прямо говорит, что каждому верующему следует оставаться в том статусе, положении или обстоятельствах<sup>10</sup> (жизненной ситуации<sup>11</sup>), которые «Бог ему определил» (ср. греч. текст 1Кор. 7:17, где использован глагол (μερίζω), и вести привычный образ жизни (περιπατέω<sup>12</sup>), поскольку в этом нет случайности<sup>13</sup>, как может показаться на первый взгляд. Иначе говоря, «пусть внешние условия жизни остаются внешними»<sup>14</sup>, поскольку «это не служит препятствием благочестию»<sup>15</sup> (ср. «кесарово кесарю» в Мф. 22:21). Другими словами, «речь идет об особых дарах или обстоятельствах жизни христианина»<sup>16</sup>. Божественный призыв быть в Господе Иисусе Христе выходит за рамки обычных условий социальной среды, тем самым последние становятся несущественными<sup>17</sup>. Апостол язычников «подчеркивает это, когда говорит о задачах служителей (1Кор. 3,5) и о соответствующем распределении даров Духа»<sup>18</sup> (1Кор. 12:7-11,14-18).

Оставаться в своем социальном статусе вполне нормально<sup>19</sup> и нисколько не противоречит евангельскому духу. Обстоятельства жизни не должны излишне влиять на «внутреннего человека» (ср. 2Кор. 4:16), а его «самобытность имеет место, но только в рамках определенных универсальных характеристик христианина и Церкви»<sup>20</sup>. Иными словами, влияние христианства на общество не может и не должно разрушать основные общественные институты<sup>21</sup>.

Интересен в этом контексте пример с обрезанными и необрезанными из 1Кор. 7:18-19. Первые, возможно, в целях свободы действий или в поисках социальных привилегий скрывают от других факт своего обрезания не только устно, но и практически, прибегая даже к хирургическим методам<sup>22</sup>. Об этом говорит единожды использованный именно в этом месте глагол «ἐπιπάσθω», в качестве terminus technicus обозначающий довольно распространенную операцию по восстановлению крайней плоти<sup>23</sup> во избежание давления или насмешки со стороны язычников. Вторые, вероятно, под давлением бывших иудеев, принимают обрезание, думая тем самым воплотить в себе образ «полноценного» христианина, соблюдающего все возможные предписания. Вопреки этому св. Павел «не принижает это Божественное постановление для еврейского народа и не противоречит Ветхому Завету»<sup>24</sup>, но подчеркивает, что для верующего христианина они уже не имеют спасительной ценности и поэтому необязательны. Настоящее преобразование человека начинается не с изменения внешних обстоятельств, но с внутренней перемены, когда происходит «обрезание сердца» (ср. Рим. 2:29). Аналогичное правило действует и в отношении прошлого христианина, даже если бы он хотел скрыть его от общины посредством утаивания, обмана или других ухищрений<sup>25</sup>. Происхождение верующего не должно вызывать стыд и тому подобные чувства ему надлежит быть выше таких обстоятельств<sup>26</sup>.

«Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа» (1Кор. 7:22). Таким образом, внешняя свобода не является необходимым условием для становления христианином<sup>27</sup>. Желание обрести свободу и независимость — естественная потребность души. Тем не менее, апостол должен был разъяснить новообращенным христианам, что подлинная свобода — это совершенно иная реальность, не связанная с внешними условиями существования. Новообращенные коринфские верующие уже обрели ее в Иисусе Христе, однако не до конца осознавали этот факт. Основной посыл фрагмента состоит в напоминании каждому верующему об одном простом принципе или заповеди<sup>28</sup>: быть с Господом можно при любых

<sup>10</sup> Десницкий А. Павловы послания: комментированное издание. М.: Институт перевода Библии, 2017. С. 196.

<sup>11</sup> Атли Б. Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам. Колумбус: Маршалл, 2008. С. 179.

<sup>12</sup> Роджерс К. Л. Указ. соч. С. 578.

<sup>13</sup> Боор В. Указ. соч. С. 134.

<sup>14</sup> Lightfoot J. B. Notes on Epistles of St. Paul: From Unpublished Commentaries. London: Macmillan, 1895. P. 228.

<sup>15</sup> Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том VIII. Беседы на Первое послание к коринфянам. М.: «Ковчег», 2006. С. 208.

<sup>16</sup> Тисельтон Э. 1 Коринфянам. / Пер. с англ. С. Калюжного. Серия «Толкование». Черкассы: Коллоквиум, 2017. С. 233.

<sup>17</sup> Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1987. P. 307.

<sup>18</sup> Тисельтон Э. Указ. соч. С. 233.

<sup>19</sup> Baker W. Martin R.P., Toney C. N. Op. cit. P. 197.

<sup>20</sup> Тисельтон Э. Указ. соч. С. 234.

<sup>21</sup> Baker W. Martin R.P., Toney C. N. Op. cit. P. 197.

<sup>22</sup> Тисельтон Э. Указ. соч. С. 234.

<sup>23</sup> Baker W., Martin R.P., Toney C. N. Op. cit. P. 196.

<sup>24</sup> Conzelmann H. 1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1975. P. 126.

<sup>25</sup> Макдональд У. Указ. соч. С. 856.

<sup>26</sup> Kelly W. Notes on the First Epistle to the Corinthians. Beamsville: Believers Bookshelf, 1960. P. 123.

<sup>27</sup> Тисельтон Э. Указ. соч. С. 235.

<sup>28</sup> Феофан Затворник, свт. Толкование первого послания ап. Павла к Коринфянам. М.: Правило веры, 2006. С. 340.

обстоятельствах и в любой самой сложной ситуации. «Перед свободой... во Христе вся временная человеческая «свобода» или «рабство»... действительно теряет всякое значение»<sup>29</sup>. В рабстве также можно обрести подлинную свободу<sup>30</sup>, поэтому апостол показывает, что и оно может принести пользу. Вера стоит выше всех земных условностей<sup>31</sup> и в том числе человеческих статусов.

В прочтении 1 Кор. 7:21<sup>32</sup> существует два варианта его толкования: «Если можешь, то освободись» и «если можешь, то используй свое положение раба». Свт. Иоанн Златоуст придерживается второго варианта и объясняет это место как призвание: используй свое рабское положение для проповеди Евангелия среди своего окружения. Христианин становится благословенным орудием в распространении истины среди окружающих его людей. Если до принятия христианства рабское положение человека могло казаться ему проклятием, то после — благословением на подвиг несения Слова Божьего другим. «Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором» (Притч. 17:1). Лучше оставаться рабом, но иметь истинную свободу в сердце, чем быть внешне свободным, но поработанным греху. «Плави́льня — для серебра, и горнило — для золота, а сердца испытывает Господь» (Притч. 17:3). Рабство также является тем горнилом, которое очищает сердце христианина. Христианство — духовная сфера, а не физическая<sup>33</sup>, поэтому для апостола важно было напомнить верующим об истинной свободе во Христе, которую можно выразить формулой: «Если я раб Христа, я свободен»<sup>34</sup>.

Подводя итог вышеприведенному анализу, можно выделить следующие важные аспекты фрагмента 1 Кор. 7:17-24. Во-первых, пример с обрезанными и необрезанными служит иллюстрацией общего принципа, согласно которому внешние обстоятельства не имеют принципиального значения для христианина<sup>35</sup>. Во-вторых, лучше оставаться в том положении, в котором каждый был призван. Резкий отказ от всего в данном случае не самая правильная стратегия. И, наконец, в-третьих, материальное благосостояние вкупе с социальной свободой не освобождает верующего от его обязанностей, равно как и бедность несколько не лишает благословений христианства<sup>36</sup>. Вместе с тем, призыв к вере в Господа не отменяет человеческого многообразия, но дает проявиться индивидуальности, ставя каждого с его особыми дарами на то место, где он сможет наилучшим способом реализовать себя<sup>37</sup> в духовной сфере.

Понятие свободы многогранно и включает в себя определенные этапы ее развития. В проанализированном отрывке рассматривается лишь первый, но при этом самый важный шаг к ее стяжанию. Никто не может лишить человека его духовной свободы, тогда как свобода внешняя в любой момент может быть утеряна. Последняя является продолжением первой, поэтому следует бояться «более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). В мире всегда будут существовать люди, стремящиеся лишить, отнять, отобрать у другого сокровенную свободу, но даже им неподвластен духовный мир человека, связанного с Господом.

<sup>29</sup> Боор В. Указ. соч. С. 135/

<sup>30</sup> Макдональд У. Указ. соч. С. 857.

<sup>31</sup> Иоанн Златоуст. свт. Указ. соч. С. 208.

<sup>32</sup> См. Десницкий А. Указ. соч. С. 196.

<sup>33</sup> Stam C. R. The First Epistle of Paul to the Corinthians. Chicago (Ill): Berean Bible Society, 1988. P. 230.

<sup>34</sup> Kelly W. Op. cit. P. 123.

<sup>35</sup> Will D. Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7. SNTS MS 83. Cambridge: University Press, 2004. P. 154.

<sup>36</sup> Генри М. Толкование на все книги Нового Завета. Т. 5. Woerden: Dutch Reformed Tract Society, 1999. С. 315.

<sup>37</sup> Lang F. Die Briefe an die Korinther. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R), 1994. S. 97

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1369 с.
- Литература
1. *Атли Б.* Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II послания к Коринфянам. Колумбус: Маршалл, 2008. 400 с.
2. *Боор В.* Первое послание ап. Павла к Коринфянам. Корнталь: Свет на Востоке, 1989. 347 с.
3. *Генри М.* Толкование на все книги Нового Завета. Т. 5. Woerden: Dutch Reformed Tract Society, 1999. 406 с.
4. *Десницкий А.* Павловы послания: комментированное издание. М: Институт перевода Библии, 2017. 784 с.
5. *Иоанн Златоуст, свт.* Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том VIII. Беседы на Первое послание к коринфянам. М.: «Ковчег», 2006. 912 с.
6. *Макдональд У.* Библейские комментарии для христиан: Новый Завет. Bielefeld: CLV, 2000. 1465с.
7. *Роджерс К. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому Новому Завету. СПб.: Библия для всех, 2001. 1008 с.
8. *Тисельтон Э.* 1 Коринфянам / Пер. с англ. С. Калюжного. Серия «Толкование». Черкассы: Коллоквиум, 2017. 680 с.
9. *Феофан Затворник, свт.* Толкование первого послания ап. Павла к Коринфянам. — М.: Правило веры, 2006. 808 с.
10. *Baker W., Martin R.P., Toney C. N.* 1 and 2 Corinthians. Cornerstone Biblical Commentary Series. Vol. 15. Carol Stream (Ill): Tyndale House Publishers, 2009. 400 p.
11. *Fee G. D.* The First Epistle to the Corinthians. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1987. 904 p.
12. *Kelly W.* Notes on the First Epistle to the Corinthians. Beamsville: Believers Bookshelf, 1960. 298 p.
13. *Lang F.* Die Briefe an die Korinther. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R), 1994. 382 s.
14. *Lightfoot J. B.* Notes on Epistles of St. Paul: From Unpublished Commentaries. London: Macmillan, 1895. 336 p.
15. *Stam C. R.* The First Epistle of Paul to the Corinthians. Chicago (Ill): Berean Bible Society, 1988. 213 p.
16. *Vine W. E.* The Divine Plan of Missions. London: Pickering & Inglis, 1935. 128 p.
17. *Wendland H-D.* Die Briefe an die Korinther. 11 ed. NTD 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R), 1980. 176 s.
18. *Will D.* Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7. SNTS MS 83. Cambridge: University Press, 2004. 296 p.

## REFERENCES

1. Bibliya. Svyashchennoe Pisanie Vethogo i Novogo Zaveta. Sinodal'nyj perevod. M.: Izd-vo Moskovskoj Patriarhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2011. 1369 s.
2. *Atli B.* Pis'ma apostola Pavla v nespokoynuyu i stradayushchuyu cerkov': I i II Poslaniya k Korinfyanam. Marshall, TX, 2008. 400 s.
3. *Boor V.* Pervoe poslanie ap. Pavla k Korinfyanam. Korntal': Svet na Vostoke, 1989. 347s.
4. *Genri M.* Tolkovanie na vse knigi Novogo Zaveta. T. 5. Woerden: Dutch Reformed Tract Society, 1999. 406 s.
5. *Desnickij A.* Pavlovy poslaniya: kommentirovannoe izdanie. M: Institut perevoda Biblii, 2017. 784 s.
6. *Ioann Zlatoust, svt.* Svyashchennoe Pisanie v tolkovaniyah svyatitelya Ioanna Zlatousta. Tom VIII. Besedy na Pervoe poslanie k korinfyanam. M.: «Kovcheg», 2006. 912 s.
7. *Makdonal'd U.* Biblejskie komentarii dlya hristian: Novyj Zavet. Bielefeld: CLV, 2000. 1465s.
8. *Rodzherc K. L.* Novyj lingvisticheskij i ekzegeticheskij klyuch k grecheskomu Novomu Zavetu. SPb.: Bibliya dlya vsekh, 2001. 1008 s.
9. *Tisel'ton E.* 1 Korinfyanam. / Per. s angl. S. Kalyuzhnogo. Seriya «Tolkovanie». Cherkassy: Kollokvium, 2017. 680 s.
10. *Feofan Zatvornik, svt.* Tolkovanie pervogo poslaniya ap. Pavla k Korinfyanam. — M.: Pravilo very, 2006. 808s.

11. *Baker W., Martin R.P., Toney C. N.* 1 and 2 Corinthians. Cornerstone Biblical Commentary Series. Vol. 15. Carol Stream (Ill): Tyndale House Publishers, 2009. 400 p.
12. *Fee G. D.* The First Epistle to the Corinthians. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1987. 904 p.
13. *Kelly W.* Notes on the First Epistle to the Corinthians. Beamsville: Believers Bookshelf, 1960. 298 p.
14. *Lightfoot J. B.* Notes on Epistles of St. Paul: From Unpublished Commentaries. London: Macmillan, 1895. 336 p.
19. *Lang F.* Die Briefe an die Korinther. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R), 1994. 382 s.
15. *Stam C. R.* The First Epistle of Paul to the Corinthians. Chicago (Ill): Berean Bible Society, 1988. 213 p.
16. *Vine W. E.* The Divine Plan of Missions. London: Pickering & Inglis, 1935. 128 p.
17. *Wendland H-D.* Die Briefe an die Korinther. 11 ed. NTD 7. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R), 1980. 176 s.
18. *Will D.* Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7. SNTS MS 83. Cambridge: University Press, 2004. 296 p.

УДК 2 (993)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6991-4009>

**Сергей Ковура**  
**ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕЙ БОГОСЛОВИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА:  
ОБЗОР НЕКОТОРЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ XX СТОЛЕТИЯ**

**Аннотация.** Вопрос природы богословия апостола Павла, его корней волнует умы исследователей на протяжении всего времени исследований Библии. Особое внимание мировоззрение и личность апостола язычников получили с развитием такого направления в библеистике, как историко-критический метод толкования. Сторонники данного научного направления поставили под сомнение предание и церковную традицию. Это породило множество исследований, которые были направлены на переосмысление выводов и знаний об апостоле Павле и его наследии. В ответ на указанный процесс в западной Библейской науке в России исследователи Священного Писания начали формировать свою концепцию, основанную на предании Церкви и подкрепляемую современными научными данными.

Описанный процесс сформировал две основные точки зрения на богословия апостола Павла. Одна утверждала, что его идеи происходили из эллинизма. Сторонники второй точки зрения видели в посланиях апостола язычников богословие раввинов эпохи Второго Храма.

Настоящая статья предлагает обзор некоторых исследований XX столетия по указанной теме, их концепций и выводов.

**Ключевые слова.** *Адам, Христос, Второй Адам, Новый Адам, Мессия, межзаветный иудаизм, эпоха Второго Храма, апокриф.*

**Цитирование.** Ковура С.О. Происхождение идей богословия апостола Павла: обзор некоторых исследований XX столетия // Богословский сборник Новосибирской духовной семинарии. 2022 . № 0. С. 000–000.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6991-4009>

**Сведения об авторе.** Ковура Сергей Олегович, аспирант кафедры библеистики Московской духовной академии. E-mail: [sergikovura@mail.ru](mailto:sergikovura@mail.ru)

**Sergey Kovura**  
**THE ORIGINS OF THE IDEAS OF THE THEOLOGY OF THE APOSTLE PAUL:  
A SURVEY OF SOME 20TH-CENTURY STUDIES**

**Abstract.** The question of the nature of the theology of the Apostle Paul, of its roots, worries the minds of researchers throughout the entire time of Bible studies. The outlook and personality of the Apostle of the Gentiles received special attention with the development of such a direction in Biblical studies as a historical-critical method of interpretation. Supporters of this scientific direction questioned Tradition and church tradition. This has generated a lot of research that has been aimed at rethinking those findings and knowledge about the apostle Paul and his legacy. In response to this process in Western Biblical scholarship in Russia, scholars of Holy Scripture began to form their own concept, based on the Tradition of the Church and supported by modern scientific data.

The described process formed two main points of view on the theology of the apostle Paul - one claimed that his ideas came from Hellenism. Supporters of the second point of view saw in the Epistles of the Apostle to the Gentiles the theology of the rabbis of the Age of the Second Temple.

This article offers an overview of some of the 20th century studies on this topic, their concepts and conclusions.

**Keywords.** *Adam, Christ, Second Adam, New Adam, Messiah, Intertestamental Judaism, Second Temple Epoch, apocryphal.*

**Citation.** Kovura S.O. Proiskhozhdenie idej bogosloviya apostola Pavla: obzor nekotoryh issledovaniy XX stoletiya // Bogoslovskij sbornik Novosibirskoj duhovnoj seminarii. 2022 . № 0. S. 000–000.

**About the author.** Postgraduate Chairs of Biblical Studies of Moscow Theological Academy.

E-mail: [sergikovura@mail.ru](mailto:sergikovura@mail.ru)

## ВВЕДЕНИЕ

Тема Нового Адама в богословии апостола Павла стала привлекать особое внимание исследователей уже в конце XIX века. Более того, богословие апостола начали постепенно пытаться соотносить с раввинским богословием межзаветного периода. Надо сказать, что результаты ряда исследований были вполне вняты и убедительны. Однако вскоре такая парадигма взгляда на наследие апостола язычников отошла в тень, уступив место соотносению апостольского богословия с другим обширным направлением межзаветного периода — эллинизмом, в частности с воззрениями Филона Александрийского.

Повторно раввинский иудаизм начали усматривать на страницах посланий апостола Павла только во второй половине двадцатого столетия. Своего рода первопроходцами данного взгляда на апостольское наследие стали Уильям Дэвис (William D. Davies) и Эд Пэриш Сандерс (E.P. Sanders).

После работы У. Дэвиса «Павел и раввинский иудаизм» (Paul and Rabbinic Judaism) стали появляться исследования других авторов, рассматривающие апостола как выходца из богословской школы раввинов, причем раввинов особого толка — учителей религиозных школ межзаветного периода.

В отечественной библейской науке данный процесс в силу политической обстановки в СССР, не допускавшей христианской науки как таковой, естественным образом, начался гораздо позднее. В настоящее время мы располагаем небольшим количеством исследований русскоговорящих ученых относительно богословия Нового Адама в посланиях апостола Павла, однако они все же имеются.

## XX ВЕК

В XX столетии было проведено большое количество исследований, написано множество диссертаций, статей и монографий относительно богословия апостола Павла в целом и идеи Второго Адама в частности. Исследователи изучали богословие апостола с разных сторон, и, основываясь на разных точках зрения. В классику библеистики вошли многие ученые, такие как, Альберт Швейцер, Пол Биллербек и Рудольф Бультман, Уильям Дэвис и другие.

Рудольф Бультман (Rudolf Bultmann) один из наиболее ярких и значимых ученых мира библеистики XX века. Его труд «Богословие Нового Завета» (*Theologie des Neuen Testaments*)<sup>1</sup> оказал значительное влияние на вектор развития науки и умы многих исследователей. Он стал своего рода главой развития идеи Павла-эллиниста и создал разрыв богословия апостола и идей межзаветного иудаизма. Ученый в своем исследовании настаивает на том, что в апокалиптике апостола Павла, несмотря ни на что, наибольший след оставили трансформировавшиеся идеи Платона о небесном человеке.

Однако особо заострить внимание следует на наиболее значимых открытиях и трудах, которые внесли концептуально новое в область научного знания об апостоле Павле и его богословии.

В первую очередь, пожалуй, это открытие Кумранских рукописей, которые были обнаружены начиная с 1947 года. Эти тексты открыли целый пласт литературы Второго Храма и ее интерпретаций, в то время как до открытия знания о данном периоде преимущественно базировались лишь на позднейших текстах эпохи Средневековья. Вслед за началом изучения этих рукописей появились и новые интерпретации новозаветного богословия, в частности посланий апостола Павла. Начавшая угасать тенденция относить апостольское богословие к иудейской традиции возвратилась с новой силой. Теперь она основывалась на новых научных данных, на возможности изучения большого количества первоисточников в их первозданном виде, что до этого было попросту невозможно. Одним из первых, а также наиболее значимых исследователей, изменивших угол взгляда на апостольское богословие, был Уильям Дэвис (William David Davies)<sup>2</sup>.

У. Дэвис в своем исследовании «Павел и раввинский иудаизм» (Paul and Rabbinic Judaism) рассматривал взаимосвязь идеи Второго Адама в богословии апостола Павла и мистики межзаветного периода как допустимую. Однако автор отмечает, что связь стоит видеть именно в формах, но не самой сути. У. Дэвис пишет, что благовестник мог заимствовать богословские конструкции, но наполнял их совершенно новым смыслом, полученным вследствие личной встречи с Богом во время дамасского обращения<sup>3</sup>.

В отношении влияния на апостольское богословие эллинизма У. Дэвис мыслит критически. С одной стороны, он не отвергает его полностью: ученый допускал, что в той или иной степени апостол Павел был

<sup>1</sup> Bultmann *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J.C.B Mohr, 1965. 620 p.

<sup>2</sup> *Davies W.D. Paul and Rabbinic Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1980. 403 p.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 77-78.

знаком с современной ему философией и мог вдохновляться и ею. Однако с другой стороны, он отрицал ее тотальное воздействие на его религиозно-интеллектуальную деятельность. Однозначно автор отрицает только об взаимосвязь философско-иудейского учения о небесном и земном человеке Филона Александрийского с учением апостола Павла о двух Адамах. Коренное различие в них Дэвис видит в том, что Филон понимал небесного человека как духовную субстанцию, не имеющую ничего общего с телесной формой существования, в то время как апостол Павел учил о том, что Христос был «...второй человек — Господь с неба» (1Кор. 15:47). Несмотря на изначальное существование Христа как Существа духовного, Его действие на человека как Мессии производились именно в телесном состоянии, как Богочеловека<sup>4</sup>.

Итак, главной ценностью научной деятельности Уильяма Дэвиса было то, что он окончательно утвердил и систематизировал понимание того, что апостол Павел имел в основании своего богословия корни отеческой традиции. Кроме этого, ученый также высказал свое мнение о том, что апостол окончательно устанавливает универсализм как обязательное условие христианства.

Итак, следует отметить, что Уильям Дэвис был не только своего рода первооткрывателем корней богословия апостола Павла в теме Нового Адама в свете новых научных данных, но и единственным автором XX века, создавшим концептуальный труд об этом. Последующие исследования служат лишь дополнением к его открытиям. Однако в рамках данного исследования следует произвести обзор всех наиболее значимых трудов, которые к настоящему времени формируют понимание вопроса фигуры Нового Адама в богословии апостола Павла.

Далее речь пойдет о предшественнике У. Дэвиса — Эде Пэрише Сандерсе (**Ed Parish Sanders**). Этот ученый в своем труде «Павел и палестинский иудаизм» (**Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion**)<sup>5</sup> положил своего рода основание для последующих исследований Дэвиса и его выводов. Ученый так же как и У. Дэвис, видел родство в идеях апостола Павла и мистике межзаветного периода. Однако выводы ученого не столь далеко идущие и концептуальные, как его коллеги. Несмотря на это, Э. Сандерс стал своего рода первопроходцем в формировании новой методологии, в обязательной связке с последними научными данными, в изучении богословия апостола Павла. В определенном смысле он поставил всех последующих ученых перед данностью парадигмы научного исследования посланий, с которой невозможно не считаться. Этим условием была неизбежная связь апостола Павла с иудейским богословием. Определением же этого качества занялись его последователи.

Труд Эндрю Линкольна (**Andrew T. Lincoln**) «Рай сейчас и еще нет: исследования роли небесного измерения в мысли Павла с особым упором на его эсхатологию» (**Paradise Now and Not Yet: Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology**)<sup>6</sup>. Автор анализирует эсхатологические идеи апостола Павла и пытается установить начало их формирования в его мысли и богословии. Главным вопросом труда Э. Линкольна была дилемма: являются ли указанные идеи результатом его встречи со Христом, или же это трансляция богословских идей иудаизма. Примечательно то, что автор является не только ученым, но и верующим человеком, признающим Божество Христа и реальность Его встречи с апостолом Павлом после вознесения по пути последнего в Дамаск. Опираясь на указанные убеждения, а также на научные данные, используя научную методологию в своем исследовании, Линкольн приходит к выводу о том, что апостол Павел строил свою проповедь на основании отеческой традиции. Однако при этом, ученый отмечает что наполнял он ее новым, более глубоким и развитым христианским смыслом.

Труд Джини Перл (**Gina Pearl**) «Одежда Адама, посох, алтарь и другие библейские предметы в новаторском контексте в раввинской литературе» (**Adam's garments, the staff, the altar and other biblical objects in innovative contexts in Rabbinic literature**)<sup>7</sup> посвящен обоснованию идеи тематического единства и преемственности среди раввинов межзаветного периода. Автор исследует различные идеи в раввинских трактатах разного времени и путем их разностороннего анализа приходит к выводу о том, что богословские концепции в иудаизме не были чем-то индивидуальным, отдельным, но составляли собой целую динамичную традицию, которая передавалась от поколения к поколению. То есть Д. Перл наглядно обосновывает два тезиса: межзаветный иудаизм был религией динамической, вполне допускавшей развитие и интеллектуаль-

<sup>4</sup> Davies W.D. Paul and Rabbinic Judaism. P. 89-90.

<sup>5</sup> Sanders E.P. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress, 1977. 648 p.

<sup>6</sup> Lincoln A. T. Paradise Now and Not Yet: Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology. Cambridge: University Press, 2004 (1981). 277 p.

<sup>7</sup> Gina Pearl Adam's garments, the staff, the altar and other biblical objects in innovative contexts in Rabbinic literature. Montreal: Department of Jewish Studies McGill University, 1988. 117 p.

ную свободу; указанное развитие происходило не хаотично, а в одном русле, вектор которого прошел через ряд поколений религиозных мыслителей. Данные выводы важны и актуальны для настоящей диссертации, поскольку ее концепция во многом опирается на динамичность Иудаизма, что позволяет привлекать к исследованию более широкий спектр источников.

В 1991 году вышел труд американского исследователя Марвина Пейта (**Marvin Pate**) под названием «Христология Адама как экзегетическая и богословская подструктура 2 послания к Коринфянам 4:7-5:21» (**Adam Christology as the Exegetical & Theological Substructure of 2 Corinthians 4:7-5:21**)<sup>8</sup>. Автор рассматривает в своей работе христологию во 2 послании к Коринфянам как основополагающую составляющую данного письма апостола. Достаточно большое внимание он уделяет поиску основания богословия апостола Павла, которое находит в раввинских источниках. В качестве основных параллелей М. Пейт приводит следующие трактаты: Греческий — или же Третий — Апокалипсис Варуха 6:16; 2 книга Еноха 22:8; 30:12 и некоторые другие, менее значительные на его взгляд. В своих выводах исследователь полностью убежден, что апостол Павел транслировал в своих посланиях, как минимум в литературно-формальной составляющей, его родную раввинскую традицию.

Труд Робина Скрогса (**Scroggs R.**) «Второй Адам: Изучение антропологии апостола Павла» (**The Last Adam: Study in Pauline Anthropology**)<sup>9</sup> представляет собой один из примеров убежденного соотнесения апостольского богословия с иудаизмом Второго Храма. Автор в делает акцент на теме Второго Адама. Р. Скрогс относит видит ее первоначальное происхождение в апокрифах, не допуская того, что она могла быть заимствована Павлом у Филона.

На закате XX века появилась работа исследователя Джона Левисона (**Levison Jon**), посвященная анализу литературного употребления фигуры Адама в раннем иудаизме («**Portraits of Adam in Early Judaism**»). В настоящем труде автор ставит своей целью выявление тенденции интерпретаций праотца в межзаветной мистике. Его работа ценна тем, что он выявляет, во-первых, ряд трактатов, которые являются полноценными источниками по рассматриваемой теме. Это следующие апокрифы: Книга Сираха, Мудрость Соломона, Филон Александрийский, Книга Юбилеев, Иосиф Флавий, 4 книга Ездры, а также 2 книга Варуха. Во-вторых, Левисон доказывает многообразие внебиблейской интерпретации первого человека. Кроме того, исследователь отмечает, что разнообразие этих интерпретаций исходит из личного мировоззрения каждого автора, а также его мировоззрения<sup>10</sup>.

Однако, наряду с важными концепциями, содержащимися в исследовании, автор уходит в крайность в отношении интерпретации христианской традиции через призму апокрифов. Так, например, он критикует Уильяма Дэвиса за то, что тот спекулирует текстами раввинов для толкования посланий апостола Павла, тем самым наполняя христианским смыслом наследие иудаизма<sup>11</sup>. Согласно мнению автора, его нужно изучать в сугубо рафинированном виде, чтобы избежать искажения смыслов. Несмотря на некоторую предвзятость Джона Левисона, а также не слишком убедительную критику исследователей апостола Павла, его труд остается важным как источник, структурирующий тенденцию развития представлений об Адаме в религиозной мысли эпохи Второго Храма.

Современником вышеупомянутого исследования стал труд Хайама Маккоби (**Hyam Maccoby**) «Павел и эллинизм» (**Paul and Hellenism**)<sup>12</sup>. Данное исследование транслирует полную убежденность в том, что апостол Павел разворачивал на страницах своих посланий концепции эллинизма. В своем труде Х. Маккоби открыто полемизирует со своим предшественником и оппонентом У. Дэвисом. Автор делает попытку опровергнуть те выводы, к которым пришел ученый и на которых к моменту написания его труда уже построено большое количество новых работ и монографий. Выводы Маккоби радикальные он старается возобновить концепцию Р. Бульмана и вывести ее на новый уровень. Однако нельзя сказать, что исследователь в своем исследовании дает такие факты и доводы, которые смогли бы дискредитировать результаты исследования У. Дэвиса. Работа Х. Маккоби видится жизнеспособной лишь благодаря тому, что в обоих взглядах на корни богословия апостола Павла остается слишком много нерешенных вопросов.

<sup>8</sup> C. Marvin Pate Adam Christology as the Exegetical & Theological Substructure of 2 Corinthians 4:7-5:21. Lanham, MD/New York: Press of America, 1991. 184 p.

<sup>9</sup> Scroggs R. The Last Adam: Study in Pauline Anthropology. Basil: Blackwell, 1966. 139 p.

<sup>10</sup> John R. Levison. Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 1. Sheffield: JSOT Press, 1988. Pp. 255. P. 16.

<sup>11</sup> Ibid. P. 145.

<sup>12</sup> Hyam Maccoby Paul and Hellenism. Atlanta: Trinity Press International, 1991. 222 p.

Книга Морны Хуккер (**Hooker M.D.**), профессора Кембриджского университета, «От Адама до Павла» (**From Adam to Christ. Essays on Paul**)<sup>13</sup> является научной работой, посвященной изучению сотериологии апостола Павла, изложенной в виде учения о ветхом и Новом Адамах. Автор делает разбор ключевых отрывков текста на данную тему из корпуса посланий апостола, а также говорит о связи его богословия с иудаизмом. М. Хуккер склонна видеть общность между ними на уровне идей, не подразумевающую зависимость первого от второго. Согласно концепции исследования, апостол Павел использовал раввинское богословие, однако делал это скорее формально, прибегая к внешним формам и способам изложения богословия. Вкладывал же проповедник в привычные для его аудитории формулировки христианский смысл.

Ещё одним значимым трудом XX столетия по исследованию влияния иудейской апокалиптики на христианское богословие стал труд Джеймса Вандеркама и Уильяма Адла (**James C. VanderKam and William Adle**) «Еврейское апокалиптическое наследие в раннем христианстве» (**The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity**), вышедший в 1996 году<sup>14</sup>. Особой ценностью данного исследования является его системность, как в исследовании раввинских источников, так и в отношении широты соотнесения с новозаветным богословием. Ученые привлекают полный доступный им список апокалиптических трактатов для своего анализа, включая Кумранские свитки<sup>15</sup>. Новозаветные книги привлекаются авторами исследования в полном объеме: они не ограничиваются только синоптическими Евангелиями или посланиями апостола Павла, но задействуют все отрывки и книги Нового Завета, в которых находят следы влияния раввинской мистики. Таким образом, ценность исследования возрастает, поскольку формирует целостное представление об указанном влиянии на христианское богословие.

В 1999 году вышла книга Джеймса Кугеля (**James L. Kugel**) «Библейские традиции» (**Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era**)<sup>16</sup>. В ней автор проводит глубокую выборку экзегетических традиций, выросших из трактовок Пятикнижия ранними еврейскими толкователями с III века до н.э. по I век н.э. Также данный труд содержит подробный анализ и обсуждение интерпретаций трактовок Адама в книге Бытия. Помимо этого автор использует и некоторые свитки Мертвого моря.

XX век стал во многом переломным для библейской науки и изучения богословия апостола Павла. Как говорилось выше, этому перелому послужили открытия нового пласта древних источников Кумрана. Благодаря им открылось новое поле деятельности для библеистов, в особенности для тех, кто занимается исследованием формирования идей Нового Завета. В настоящее время трудно найти научную работу, которая не брала бы во внимание иудейский контекст создания новозаветных текстов. Однако, как показывает приведенный краткий обзор исследований, нельзя сказать, что XX век полностью утвердил весь научный мир в том, что апостол Павел имел в основании своего богословия идеи иудаизма эпохи Второго Храма. Ряд исследователей не только Р. Бульман и его современники, но и ученые конца века, такие как Х. Маккоби оставались приверженцами теории эллинистических корней богословия апостола Павла. Они продолжали формировать аргументацию и фактологическую базу для обоснования своей точки зрения. Хотя нельзя сказать, что их теория с научной точки зрения превалировала или же обладала непрекращаемыми аргументами.

Таким образом, XX век продолжил дискуссию, начатую еще в XIX веке о природе идеи Второго Адама в богословии апостола Павла, опираясь на новые научные данные и более широкий аппарат исследований.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленный обзор развития научного понимания истоков концепции Второго Адама в богословии апостола Павла на примере некоторых исследований XX века показывает неоднозначность в решении данного вопроса. Не существует общепринятого, неопровержимого довода в поддержку той или иной теории. Как и в XIX веке, в настоящее время существуют авторы, которые придерживаются обоих взглядов на природу мысли апостола язычников. Одни относят его мысль к идеям Платона и Филона Александрийского, другие к кружкам иудаизма эпохи Второго Храма. Безусловно, несмотря на неоднородность взглядов, некоторая общая тенденция в этом вопросе все же прослеживается. XIX век поставил вопросы и сформировал два направления относительно вопроса о корнях ключевых идей апостола Павла, XX развил оба научных

<sup>13</sup> Hooker M.D. From Adam to Christ. Essays on Paul. Cambridge: University Press, 1990. 198 p.

<sup>14</sup> James C. VanderKam and William Adle The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity, Volume 4 (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum). Minneapolis: Fortress Press, 1996. 286 p.

<sup>15</sup> Стоит отдельно отметить, что Д. Вандеркам является одним из ведущих специалистов области изучения свитков Мертвого моря.

<sup>16</sup> James L. Kugel Traditions of the Bible. Harvard: University Press, 1999. 1080 p. Pp. 93-144.

направления, дал новые данные в виде Кумранских рукописей, а также углубления исследований не только в области иудаизма, но и эллинизма. Прошедшее столетие также показало, что Филон Александрийский не только не мог оказывать воздействия своими идеями на апостола Павла, но сам, весьма вероятно, находился под воздействием идей мистики межзаветных раввинов. Хотя для некоторых ученых такие выводы кажутся неприемлемыми.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. C. Marvin Pate Adam Christology as the Exegetical & Theological Substructure of 2 Corinthians 4:7-5:21. Lanham, MD/New York: Press of America, 1991. 184 p.
2. Davies W.D. Paul and Rabbinic Judaism. Philadelphia: Fortress Press, 1980. 403 p.
3. Gina Pearl Adam's garments, the staff, the altar and other biblical objects in innovative contexts in Rabbinic literature. Montreal: Department of Jewish Studies McGill University, 1988. 117 p.
4. Hooker M.D. From Adam to Christ. Essays on Paul. Cambridge: University Press, 1990. 198 p.
5. Hyam Maccoby Paul and Hellenism. Atlanta: Trinity Press International, 1991. 222 p.
6. James C. VanderKam and William Adle The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity, Volume 4 (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum). Minneapolis: Fortress Press, 1996. 286 p.
7. James L. Kugel Traditions of the Bible. Harvard: University Press, 1999. 1080 p. Pp. 93-144.
8. John R. Levison Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 1. Sheffield: JSOT Press, 1988. Pp. 255. P. 16.
9. Lincoln A. T. Paradise Now and Not Yet: Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology. Cambridge: University Press, 2004 (1981). 277 p.
10. R. Bultmann Theologie des Neuen Testaments. Tubingen: J.C.B Mohr, 1965. 620 p.
11. Sanders E.P. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress, 1977. 648 p.
12. Scroggs R. The Last Adam: Studyin Pauline Anthropology. Basil: Blackwell, 1966. 139 p.



# АПОЛОГЕТИКА

**Иерей Павел Говоров**  
**В ЧЕМ РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ СОКРАТА**  
**В ИСТОРИИ МЫСЛИ?**

**Аннотация:** В публикации затрагивается личность античного мудреца Сократа (469-399 до н.э.), который считается одним из основателей западной философской традиции, и его вклад в историю мысли является весьма революционным. Это и диалектика и антропология, этика и критика софистики. Автор рассматривает в чем именно состоит революционность идей Сократа с истории мысли.

**Ключевые слова:** *философия, Сократ, антропологический поворот.*

**Priest Pavel Govorov**  
**WHAT MAKES SOCRATES REVOLUTIONARY**  
**IN THE HISTORY OF HUMAN THOUGHT?**

**Abstract.** The article deals with the personality of the ancient wise man Socrates (469-399 BC), who is generally considered one of the founders of Western philosophical tradition. His contribution to the history of human thought is rather revolutionary. We are talking about dialectics and anthropology, ethics and criticism of the sophistry. The author considers the revolutionary nature of Socrates' ideas from philosophical point of view.

**Keywords:** *philosophy, Socrates, anthropological turn.*

Перед нами стоит очень важная задача — узнать, кем же был на самом деле один из величайших философов в истории — Сократ. Протоиерей Дмитрий Предеин в своей книге «Введение в философию» характеризует Сократа так: «Сократ, которого считают олицетворением истинного философа и которого дельфийская прорицательница назвала самым мудрым человеком в Элладе». Из данного текста уже можно предположить, что мы столкнулись с историей великого человека.

В центре сократовской мысли — тема человека, проблемы жизни и смерти, добра и зла, добродетелей и пороков, права и долга, свободы и ответственности, личности и общества. И сократовские беседы — поучительный и авторитетный пример того, как можно ориентироваться в чаще этих вечно актуальных вопросов. Обращение к Сократу во все времена было попыткой понять себя и свое время. И мы, при всем своеобразии нашей эпохи и новизне задач, не исключение.

Почти каждый человек современного общества слышал такое имя, как Сократ. Но лишь единицы знают о том, чему он учил, какие вопросы рассматривал, каким был человеком. Сократ — это, пожалуй, самый известный философ античности. Хотя до нас не дошли его труды, многие известные философы писали о манерах его характера, внешности, размышлениях о мировоззрении человека. О жизни и учении Сократа мы узнаем главным образом из сочинений его учеников и товарищей (философа Платона, историка Ксенофонта) или его идеологических соперников (комедиографа Аристофана).

В.С. Нерсесянц в своей книге пишет: «Сократ — великий античный мудрец, «олицетворение философии», как назвал его К. Маркс, — стоит у истоков рационалистических и просветительских традиций европейской мысли. Ему принадлежит выдающееся место в истории моральной философии и этики, логики, диалектики, политических и правовых учений. Влияние, оказанное им на прогресс человеческого познания, ощущается до наших дней. Он навсегда вошел в духовную культуру человечества»<sup>1</sup>.

Нерсесянц с самого начала своей книги показывает нам важность того, что открыл для мира философии Сократ. Уже на протяжении нескольких тысячелетий мы стараемся понять то, о чем говорил Сократ в древней Греции.

Сократ родился в месяц Фаргелион (май – июнь по современному календарю), в год архонта Апсефиона, на четвертом году 77-й Олимпиады (469 г. до Р.Х.) в семье каменотеса Софрониска и повитухи Фенареты.

Несмотря на свой ум, Сократ был безобразен: невысокого роста, приземистый, с отвисшим животом, короткой шеей, большой лысой головой, огромным выпуклым лбом.

О первых сорока годах жизни до нас дошли противоречивые сведения. По одним источникам, Сократ в начале жизни вел довольно беспорядочный образ жизни. Затем он стал простым каменотесом. Но как-то он приглянулся философу Архелаю, который избавил одаренного человека от тяжелых занятий, после чего Сократ в течении ряда лет был учеником и любимцем Архелая. Другие источники сообщают, будто от работы каменотеса Сократа избавил Критон, его сверстник и товарищ. Оба они были из одного дома.

Влюбленный в душевные качества Сократа и обладая достаточным богатством, Критон предоставил своему другу возможность совершенствоваться в философии.

Когда Сократу исполнилось 18 лет, встал вопрос о наделении его гражданскими правами и признании гражданином Афин. В те времена вопрос гражданства считался чуть ли не самым важным для жителей Афин. Гражданином Афин мог стать лишь тот, у кого оба родителя являлись гражданами Афин. Сократ успешно прошел этот немаловажный этап своей жизни. После того, как его наделили правами гражданина он, как и все другие жители, дал присягу: «Я не посрамлю священного оружия и не покину товарища, с которым буду идти в строю, но буду защищать и храмы и святыни — один и вместе со многими. Отечество оставлю после себя не умаленным, а большим и лучшим, чем сам его унаследовал. И я буду слушаться властей, постоянно существующих, и повиноваться установленным законам, а также и тем новым, которые установит согласно народ. И если кто-нибудь будет, отменять законы или не повиноваться им, я не допущу этого, но буду защищать их и один и вместе со всеми. И я буду чтить отеческие свлтыни. А свидетелями того да будут Аглавра, Эниалий — Арес, Зевс, Фалло, Авксо, Гегемона».

Сократ был примером порядочного гражданина. До самой своей смерти он оставался верен своему государству и своим убеждениям. Когда в возрасте 70 лет ему был вынесен принят смертный приговор он мог бежать, но не стал, объяснив это тем, что, «...если он получил все то хорошее, что могло дать ему афинское гражданство, то негоже отказываться от плохого...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Нерсесянц В.С. Сократ. М: Издательство «Наука», 1984. С.3.О.А.

<sup>2</sup> Донских О.А., Ивонина Ю.П. Очерки по истории философии. Новосибирск: НГУЭУ, 2017. — Т.1. С. 47.

Также стоит отметить, что Сократ не любил покидать родной город. В.П. Лега в своей книге «История западной философии», пишет: «Сократ, в отличие от предыдущих философов, из Афин почти никуда не выезжал. В диалоге «Федр» Платон доводит до нас слова Сократа. На вопрос: «Почему ты не выходишь даже за городскую стену?», — он говорит: «...я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе (230d). А если сопоставить это с его тезисом «Познай самого себя», станет понятно, что путешествия Сократу были совсем не необходимы. Он выезжал из Афин только в молодости для участия в военных действиях в качестве тяжеловооруженного воина — гоплита»<sup>3</sup>.

Одно из величайших высказываний Сократа «Познай самого себя» берет свои корни со времен семи мудрецов. По традиции, автором этого изречения считался спартанец Хилон<sup>4</sup>. Он начертал эту надпись на храме Аполлона в Дельфах. Сократ же, высоко чтит авторитет дельфийского бога и его оракула. В молодости Сократ посетил храм, и его внимание привлекла эта надпись. Она послужила толчком к философствованию и предопределила основное направление его философских поисков истины.

Сократ понял эту надпись как призыв к познанию вообще, к выяснению смысла, роли и границ человеческого познания в соотношении с божественной мудростью. Таким образом, речь шла не о частностях, а о принципе познания человеком своего места в мире. Интерес Сократа к данной фразе в своем роде сделал переворот в философии — «...поворот от прежней натурфилософии к моральной философии»<sup>5</sup>. Человек и его место в мире стали центром глубокой философской мысли Сократа.

По некоторым сведениям, приводимым, в частности, Диогеном Лаэртским, молодой Сократ был сперва учеником знаменитого натурфилософа Анаксагора из Клазомен, а затем и Архелая, который сам ранее учился у Анаксагора. Об отношениях между Анаксагором и Сократом, следует отметить, что, независимо от того, был ли Сократ его учеником или нет, Анаксагор — далеко не безразличная фигура в судьбе Сократа. Дело не только в том, что тридцать лет спустя после обвинения Анаксагора в безбожии и изгнания из Афин то же обвинение было выдвинуто против Сократа. Забегая вперед, заметим, что афиняне считали Сократа, как ранее Анаксагора, софистом и приписывали ему анаксагоровское положение: «Солнце — камень, а Луна — земля» Платон. Апология Сократа (26 d).

Переход от натурфилософии к моральной философии, связанный с именем Сократа, произошел не сразу. Первоначально, как это видно из платоновского «Федона» (96-97), молодой Сократ был охвачен настоящей страстью к познанию природы, к исследованию причин земных и небесных явлений, их возникновению и гибели. Предложенные ими объяснения явлений природы не удовлетворили молодого Сократа.

Из-за размышлений о причинах вещей и явлений, вспоминал позднее Сократ, он утратил даже свои прежние знания, перестал понимать и то, что знал раньше. В пору этого разочарования натурфилософией и состоялось знакомство Сократа с учением Анаксагора. Об этой поре Сократ вспоминает: «Но однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришла по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — Ум».

Сократу на время почудилось, что он отыскал, наконец, учителя, который раскроет ему тайну бытия.

Однако вскоре он убедился в том, что Ум у Анаксагора — не единственная причина явлений, потому что для разъяснения конкретных событий Анаксагор наряду с ним вводит еще и другие причины эмпирического, естественнонаучного характера.

Подмеченная Сократом непоследовательность Анаксагора заключалась в том, что ум вначале провозглашается им в качестве принципа, который всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной, но когда дело доходит до объяснения конкретных явлений, этот Ум бездействует, так как порядок вещей и их причины определяются не этим Умом, а самими природными вещами — водой, воздухом и т. п. Тем самым Анаксагор, аналогично другим натурфилософам, подменяет, по оценке Сократа, понятие причины естественных явлений самими этими явлениями, их столкновениями и стихийной игрой. По Сократу же, истинная причина естественных явлений коренится не в них самих, а в божественном разуме и мощи; сами же явления природы — лишь сфера приложения причины, но не ее источник.

Иными словами, Сократ понимал причину как духовное начало, которое не следует путать и смешивать с природными явлениями. В телеологической трактовке Сократа целесообразность в природе обусловлена тем, что причина бытия — божественно разумное, справедливое, благое и должное начало.

<sup>3</sup> Лега В.П. История западной философии. М: Издательство ПСТГУ. 2014. — Ч. 1. С. 81.

<sup>4</sup> Один из семи греческих мудрецов. К семи мудрецам обычно причислялись Фалес, Питтак, Периандр, Биант, Солон, Клеобул и Хилон.

<sup>5</sup> Нерсесянц В.С. Указ. соч. С. 12.

В самом начале работы мы ставили задачу разобраться, в чем же революционность философии Сократа.

Для любой системы теоретического знания принципиальными выступают два вопроса:

- 1) что познавать — проблема предмета;
- 2) как познавать — проблема метода.

Соответственно, необходимо выделить два аспекта сократовской революции. Переворот в области предмета заключается в том, что Сократ заявил: не дело философии заниматься проблемой первоначала и структурой бытия космоса, чем занимались досократики, за что их прозвали физиками и натурфилософами. Чем же должна заниматься философия? Человеком, утверждает Сократ. Но поскольку человек — существо многогранное, предметом философии провозглашается душа человека — необозримое поле исследования. Предметом своей философии Сократ делает добродетели человеческой души. По этой причине его идеология приобрела наименование морального рационализма. Морального, так как достоинства считаются областью нравственности, исследуемой этикой. По какой причине «рационализм»?

Так как каждая добродетель, согласно Сократу — это знания, стало быть, основная причина безнравственности — это невежество. Желаете быть нравственным — просвещайся.

Определив объект философии, Сократ создал и собственно философский метод, а именно — метод диалектики. Диалектика в исторически первом значении слова — это мастерство сократовской беседы, если собеседники посредством антагонистичности приходят к истине. Искусство Сократа в широком значении слова начало называться «майевтика», что в переводе с древнегреческого обозначает «повивальное искусство». Философ сам о себе заявлял, что он, так же, как его мама, занимается повивальным делом, однако помогает рождаться не младенцам, а истине. Сократ на самом деле считается «повивальной бабкой» философии и науки, так как помог зародившейся в недрах натурфилософии науке отделиться от осознанной собственным личным объект и метод философии.

Майевтика как искусство Сократа в широком смысле включает три основных элемента:

- 1) диалектику как ядро сократовского искусства и как собственно философский метод;
- 2) наводящие вопросы и примеры как повивальные приемы;
- 3) иронию.

Диалектика для Сократа предполагает собою философское мастерство осуществлять рассуждение. Она отличается от эристики — софистического способа спора. Эристик, защищая собственную правду во что бы то ни стало, возражает против другой точки зрения. Диалектик же тот, кто может ставить проблемы и давать ответы. По этой причине беседа как диалектический разбор вопроса подразумевает взаимно слаженное, дружеское рассуждение собеседников. Полемисты препираются и затемняют предмет диспута, разговаривающие же общими стараниями стремятся к прояснению возникших проблем, при этом знающий может помочь своему собеседнику в этом диалектическом пути познания.

Сократ не преподносил своих истин готовыми, однако, считая, что только то знание исключительно прочно и значимо, что добыто лично мыслящим субъектом, он вынуждал своих собеседников принимать активное участие в установлении посылок, в выведении заключений, в проверке положений — словом, во всем логическом процессе аргументации. То был известный его диалектический метод — способ перекрестных вопросов, ответов, противоречий, поправок и пр. Ум человека, согласно взгляду Сократа, черват правдами, которые требуют только известного ухода, и — в крайнем случае операции, для того чтобы явиться на свет Божий. Данные истины аналогичны младенцам, скрытым в чреве мамы, и роль философа в том и заключается, чтобы посодействовать родительнице — разуму в ее родах. Оттого Философ любил себя сопоставлять с акушером, который может помочь родить другим, а диалектический способ был тем инструментом, при поддержке которого он получал истины из умов собственных собеседников. Ясно поэтому, что он не имел возможности выдвигать вперед свое мнение: собеседник его вынужден был лично дойти до него, уподобляясь роженице. Оттого исходной точкой Сократа почти всегда служила общепризнанная позиция по данному вопросу, которая потом целым рядом испытаний и поправок понемногу видоизменялась таким образом, чтобы охватить те или иные факты и в конечном итоге приобрести то содержание и ту форму, которых хотел Сократ.

В марте 399 г. до Р.Х. против Сократа было возбуждено дело. Против него выступил Мелет с жалобой, в которой обвинил Сократа: «Это обвинение составил и, подтвердив присягой, подал Мелет, сын Мелета из дема Питтос, против Сократа, сына Софрониска из дема Алопеки: Сократ повинен в отрицании божественных существ; повинен он и в совращении молодежи. Предлагается смертная казнь<sup>6</sup>», также

<sup>6</sup> Нерсесянц В.С. Указ. соч. С. 85-86.

Нерсесянц предлагает для рассмотрения несколько других вариантов обвинения Сократа, но все они схожи в 3 пунктах обвинения:

- 1) безбожие Сократа;
- 2) введение им каких-то новых божеств (знаменитый демон Сократа, его внутренний голос<sup>7</sup>);
- 3) развращение молодежи<sup>8</sup>.

Дело Сократа подлежало рассмотрению в одном из отделений гелиэи<sup>9</sup>. В нее входило 6000 членов<sup>10</sup>, ежегодно избравшихся по жребию из 10 афинских фил. Судьей мог стать только гражданин Афин, достигший 30 лет, не имеющий долгов перед государством и не лишенный гражданской чести.

Председатель судебного отделения и другие руководители процессов избирались по жребию. Соблюдался строгий регламент, по которому проходила вся процедура. В день суд мог рассмотреть порядка 4 дел частного порядка или одно государственного характера. В первую очередь рассматривались дела, за которые предполагались виды наказаний такие, как заключение в тюрьму, смертная казнь, изгнание или лишение гражданства. Так же к этому разряду относились неоцененные дела, решения по которым принимал сам суд.

Таким было и дело Сократа. Слушание по делу Сократа проходило по такому порядку:

- 1) оглашение обвинительной жалобы Мелета;
- 2) выступление обвинителей<sup>11</sup>;
- 3) выступление обвиняемого (Сократа);
- 4) тайное голосование судей о виновности или невиновности подсудимого<sup>12</sup>;
- 5) вынесение приговора;
- 6) предложения сторон о мере наказания;
- 7) тайное голосование судей по вопросу о мере наказания;
- 8) оглашение приговора;
- 9) последнее слово осужденного.

Во время процесса Сократ защищался, приводил аргументы против своих оппонентов. Присутствовали и ученики Сократа — Аполлодор, Критобул, Платон, Эпиген, Эсхин со своими взрослыми родственниками<sup>13</sup>.

На тот момент ему было уже 70 лет. После того, как ему вынесли смертный приговор, он мог совершить побег, но не стал. В невиновность Сократа верила его жена, она сказала ему: «Ты умираешь безвинно», — говорила ему жена, когда его обрели на смерть. Он возразил: «А ты хотела, чтобы заслуженно?»<sup>14</sup>. Через некоторое время «...он в присутствии плачущей жены и друзей выпил чашу с ядом. Это на века стало примером истинно философского поведения»<sup>15</sup>.

Влияние Сократа на учеников и последующих философов было столь великим, что практически вся дальнейшая философия развивалась под влиянием его принципов, главным образом того, что философия должна служить делу познания человеком самого себя.

Всех учеников Сократа можно разделить на 2 группы:

- 1) Платон, который понял полную противоположность учения Сократа и софистов и развивал учение только Сократа.
- 2) так называемые сократические школы, основанные его учениками, которые не увидели этого отличия и подпали под влияние не только Сократа, но и того или иного софиста.

<sup>7</sup> В юности таинственный внутренний голос, сопровождавший Сократа в течение жизни, указал ему иное призвание — воспитывать других. В диалогах Платона этот голос называется «даймоний», на основании чего некоторые считали его демоном или бесом.

<sup>8</sup> Протоиерей Дмитрий Предеин. Введение в философию. Санкт-Петербург: Ладан; Троицкая школа, 2009.

<sup>9</sup> Афинский суд присяжных.

<sup>10</sup> Нерсесянц В.С. Указ. соч. С. 99.

<sup>11</sup> Мелета, Анита и Ликона.

<sup>12</sup> В случае с Сократом было решено признать его виновным.

<sup>13</sup> Нерсесянц В.С. Указ. соч. С. 106.

<sup>14</sup> Лега В.П. Указ. соч. С. 85.

<sup>15</sup> Донских О.А., Ивонина Ю.П. Очерки по истории философии. Новосибирск: НГУЭУ, 2017. — Т.1. — 247 с. 47 с.

Сократических школ насчитывалось три:

- 1) Киническая
- 2) Мегарская
- 3) Киренская

Мегарская школа была основана Евклидом, учеником Сократа. Жил в городе Мегары (в 40 км. от Афин)<sup>16</sup>. Он испытывал влияние не только Сократа, но и софиста Горгия, а также Парменида и Зенона.

Целью Евклида было доказательство истинности философии Парменида — сущее едино, множественности вещей не существует. О множественности вещей нам говорят органы чувств, значит, следует дискредитировать их. Мегарики считали, что именно так нужно понимать учение Сократа.

Вывод, который делает мегарская школа, таков: показания органов чувств являются ложными, правы Парменид и Зенон, бытие едино, множественности вещей не существует. Школа просуществовала не так долго, оказала в последующем влияние на школы скептического направления, что отличало ее от других сократических школ.

Создателем кинической школы был ученик Сократа Антисфен. Жил он в Пирее и для того, чтобы послушать Сократа, каждый день проделывал 40 стадиев (Примерно 8 км.)<sup>17</sup>.

Киники считали, что человек должен достичь внутренней свободы и, соответственно, добродетели. Свобода достигается путем борьбы с самим собой за избавление от желаний. Желания пленят человека: чем больше он желает, тем больше превращается в раба. А если человек ничего не хочет, то становится независимым. Ведь, например, если человек не хочет машину, то его уже не поймаешь на крючок, где машина является объектом подкупа, а соответственно, не заставишь делать то, что захочешь.

Киническая школа просуществовала много лет благодаря жесткому отбору и требованию высоких моральных качеств и мужества.

Основателем Киренской школы был Аристипп из Кирен<sup>18</sup>. Согласно Аристиппу и его школе, счастье достижимо только в личном плане. Каждый человек познает лишь самого себя. Передать счастье невозможно, оно индивидуально. Задачей философии они считали правильное направление человека к удовольствию.

Аристипп также говорил о том, что нужно разумно регулировать поток наслаждений. «Он называет конкретное удовольствие конечным (конкретным) благом, а высшее удовольствие — благом...»<sup>19</sup>.

Философия нужна для того, чтобы человек учился быть господином своих наслаждений, как правильно их регулировать, чтобы не оказаться у них в рабстве.

Он считал, что проблема заключается в том, что такой характер не дает гарантии, что общее количество наслаждений не превысит количество страданий. Таким образом, если количество страданий превышает, то проблема не в выборе наслаждений, а в избегании зол. Такое рассуждение приводило некоторых его учеников к мысли о самоубийстве — радостный оптимизм учителя ведет к мрачному пессимизму учеников.

Итак, мы рассмотрели моменты жизни Сократа, больше узнали о некоторых его высказываниях, попробовали определить, в чем состоит революционность философии Сократа, узнали подробнее о суде философа и его смерти, а также узнали о сократических школах, которые организовали ученики и последователи Сократа.

Не могу не согласиться с Ксенофонтом: он писал о Сократе, что «...он казался наилучшим и самым счастливым из людей».

«Потомки во все времена видели в Сократе идеал философа, а в его жизни и смерти — точное исполнение предназначения философа. В нем удивительным образом сочетались холодный ум и горячее сердце. Сильная, скорее чувственная натура была подчинена сильной воле. Он обладал ровным характером, умением войти в положение, юмором и добротой»<sup>20</sup>.

В завершении своей курсовой работы я бы хотел привести высказывание великого Сократа:

«Есть только одно благо — это знание, и одно только зло — невежество».

<sup>16</sup> Лега В.П. Указ. соч. С. 94.

<sup>17</sup> Донских О.А., Ивонина Ю.П. Указ. соч. С. 50.

<sup>18</sup> Небольшой город в Северной Африке.

<sup>19</sup> Там же. С. 50.

<sup>20</sup> Владислав Татаркевич. История философии. Пермь: Изд-во Перм. Ун-та, 2000. — Античная и средневековая философия. - 482 с. 109 с.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Нерсесянц В.С.* Сократ. М: Издательство «Наука», 1984. — 188 с.
2. *Татаркевич В.* История философии. Пермь: Изд-во Перм. Ун-та, 2000. — Античная и средневековая философия. — 482 с.
3. *Донских О.А., Ивонина Ю.П.* Очерки по истории философии. Новосибирск: НГУЭУ, 2017. — Т.1. — 247 с.
4. *Лега В.П.* История западной философии. М: Издательство ПСТГУ. 2014.— Ч. 1. — 544 с.
5. *Предеин Д., прот.* Введение в философию. Санкт-Петербург: Ладан; Троицкая школа, 2009. — 432 с.
6. *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М-Л., 1935.
7. *Платон.* Диалоги. М.: Мир книги, Литература, 2008. — 496 с. — («Великие мыслители»)
8. Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф.В. Константинов. М., «Советская энциклопедия», 1970. Т. 5., 740 с.



# **ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

**Сергей Колесников**  
**доктор филологических наук, проректор по научной работе**  
**Белгородской православной духовной семинарии,**  
**профессор Белгородского юридического института МВД России**  
**ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В БОГОСЛОВСКОЙ СИСТЕМЕ**  
**В.Н. ЛОССКОГО В 1940-Х ГОДАХ**

**Аннотация:** В статье рассматривается богословская система известного православного богослова В.Н. Лосского, сложившаяся в конце сороковых годов двадцатого столетия. Эстетические аспекты христианской антропологии, рассматриваемые Лосским в богословии иконы, выступают одним из интересных направлений в его понимании антропологической специфики христианства. На фоне христианского истолкования проблемы красоты Лосский дает свое видение христианского отношения к смерти, к принятию смерти христианином. Принципиальная возможность разрешения задачи духовного преобразования смерти заложена в основании христианства, что и стремится показать всей своей богословской системой В.Н. Лосский.

**Ключевые слова:** *христианская антропология, В.Н. Лосский, христианское понимание смерти, христианство и человек.*

**Sergey Kolesnikov**  
**Doctor of Philology, Vice-Rector for Scientific Work of the**  
**Belgorod Orthodox Theological Seminary, Professor of the**  
**Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia**  
**CHRISTIAN ANTHROPOLOGY IN THE THEOLOGICAL SYSTEM**  
**OF V.N. LOSSKY IN THE 1940S**

**Abstract:** The article examines the theological system of the famous Orthodox theologian V.N. Lossky, which developed in the late forties of the twentieth century. The aesthetic aspects of Christian anthropology, considered by Lossky in the theology of the icon, are one of the interesting directions in his understanding of the anthropological specifics of Christianity. Against the background of the Christian interpretation of the problem of beauty, Lossky gives his vision of the Christian attitude to death, to the acceptance of death by a Christian. The fundamental possibility of solving the problem of the spiritual transformation of death is laid in the foundation of Christianity, which is what V.N. Lossky seeks to show with his entire theological system.

**Keywords:** *Christian anthropology, V.N. Lossky, Christian understanding of death, Christianity and man.*

Можно констатировать, что общественно-историческая ситуация 1940-х годов выводила Лосского в построении своей богословской системы к построению научно-богословского вектора в сторону миссионерского воздействия прежде всего уже не на тех, кто выехал из России вместе с ним в 1920-х годах, кто был рядом в 1930-х годах, но преимущественно на тех, кто представлял уже новую родину для Лосского (надо постоянно помнить, что с 1939 года он гражданин Франции). На фоне меняющейся исторической, политической, общественной ситуации Лосским и будет создаваться его богословский проект, включающий элементы миссионерского воздействия на французскую духовную элиту. В 1940-е годы у Лосского формируется особое понимание богословского пути, способного компенсировать утрату связей с бывшими соотечественниками, позволяющего преодолеть сложную экзистенциальную ситуацию в годы оккупации и последующего вхождения в мирную жизнь, дающего возможность сформировать свой мир, свою систему ценностей, которые становятся важнее преходящих исторических катаклизмов и общественного недопонимания.

Метафизический опыт войны, духовное преображение истории, соположенность истории и христианской совести, реализация проектов духовного образования, раскрытие миссионерского потенциала мистического богословия, расширение связей с французской духовно-интеллектуальной элитой, результативное повышение авторитета православия в западных религиозных кругах, издательские проекты, поиск новых форм взаимоотношений с соотечественниками — все это становилось фоном и условиями построения богословской системы Лосского в 1940-е годы. Несомненно, что построение данной системы можно рассматривать как противостояние давлению внешних обстоятельств, поиск мира без войны, поиск подлинно реального, не заглушаемого историческими потрясениями. Конфигурация богословской системы Лосского стремилась включить и внешний исторический опыт и внутреннюю работу по обретению целостного христианского мировидения. И важнейшим моментом в создании четкой системности богословских взглядов для Лосского являлось определение позиции в отношении самого системного подхода: на каких принципах выстраивать саму систему богословского мировидения.

К оформлению богословской системы добавлялся еще и богословско-эстетический аспект, явленный в знаковой работе «Смысл икон», вышедшей в 1944 году.

Показательной для становления в 1940-х годах богословской системы Лосского является книга, написанная совместно с Л.А. Успенским, «Смысл икон». Книгу предваряет глава Лосского «Предание и предания», выступающая своеобразным введением в дух самого текста, неким прологом, настраивающим читателя на соответствующую духовную тональность. «Смысл икон» можно рассматривать как богословский проект, направленный на воплощение теоретических богословских тезисов в практику литургического искусства. Статья Лосского «Предание и предания» неразрывно связана с последующим применением богословских определений в практике иконоведения у Л.А. Успенского в статье «Смысл и язык икон». Преображение реальности в иконописи и соотнесенность ее с Первообразом («существовала та основная линия, которая постепенно и последовательно проводилась в Церкви, но без какой-либо внешней формулировки. Выражением этой основной линии и является церковное предание, указывающее на существование иконы Спасителя при Его жизни и икон Божией Матери непосредственно после Него. Это предание свидетельствует о том, что с самого начала существовало ясное понимание значения и возможностей образа и что отношение к нему Церкви неизменно; ибо это отношение вытекает из самого ее учения о Боговоплощении» (Лосский, Успенский, 2014, 32) восходит к тезису Лосского о опыте Богообщения. Понимание личностного характера иконы «Изображая Спасителя, мы не изображаем ни Его божественную, ни Его человеческую природу, а Его Личность, в которой обе эти природы непостижимо сочетаются; изображаем Его Личность, ибо икона может быть только личным, ипостасным образом». Тема Боговоплощения, Боговидения, столь актуальная для Лосского в этот период явлена в рассуждениях о доказательстве Боговоплощенности иконописью: «Сам факт существования иконы основывается на Боговоплощении. Непреложность же Боговоплощения подтверждается и доказывается иконой».

Актуальная для богословия Лосского 1940-х годов духовно-антропологическая задача из теоретически-богословского формата трансформировалась в практику литургического искусства: «Устремление человека к Богу, субъективная, личная сторона веры встречается здесь с ответом Бога человеку, с открытием — объективным, опытным знанием, которое человек выражает в слове или в образе. Поэтому литургическое искусство есть не только наше приношение Богу, но и схождение Бога к нам, одна из форм, в которых совершается встреча Бога с человеком, благодати с природой, вечности с временем». Богословское осмысление соотнесенности человека и Бога происходило через особое иконическое «указание»: «Икона, таким образом, не есть изображение Божества, а указание на причастие данного лица

божественной жизни». В контексте практической антропологической задачи активировалось и духовно-психологическое состояние созерцающего икону: «Икона ни в коем случае не стремится расчувствовать верующего. Ее задача состоит не в том, чтобы вызвать в нем то или иное естественное человеческое переживание, а в том, чтобы направить на путь преображения всякое чувство, так же как и разум, и все другие свойства человеческой природы». Преображение человеческой личности было представлено в книге «Смысл икон» как следствие применения богословских смыслов, где смысл икон получал свою полноту через богословские основания.

Красной нитью через книгу Лосского и Успенского проходила идея выверенной церковности, ведь «воцерковляется все то, что присуще Богом созданной человеческой природе, в том числе и творчество, освящающееся через причастие к строительству Царствия Божия, осуществляемому в мире Церковью. Поэтому то, что принимается ею от мира, определяется необходимостью не Церкви, а мира, ибо в этом приобщении его к строительству Царствия Божия (в зависимости, конечно, от его свободной воли) есть основной смысл существования мира. И наоборот: основной смысл существования самой Церкви в мире есть приобщение этого мира к полноте откровения, его спасение». Церковность как богословская доминанта системы Лосского определяла глубину и назначение иконописания: «Назначение это не в том, что изображается, а в том, как изображается, т. е. в способе изображения. Иначе говоря, учение Церкви передается не только тематикой образа, но и самим способом выражения. Таким образом, определение Пято-Шестого Собора, полагая начало формулировки догматического обоснования иконы, указывает в то же время на возможность при помощи символики выразить в искусстве отображение славы Божией. Оно подчеркивает всю важность и значение исторической реальности, выделяя реалистический образ как единственный могущий передать учение Церкви, и определяет все остальное («образы и сени») как не выражающее полноты благодати, хотя и достойное уважения и могущее соответствовать нуждам известной эпохи». Передача церковного смысла через смысл икон, через смыслы литургического искусства означало создание нового в реальной сфере духовной эстетики: «Церковь постепенно создает новое — как по содержанию, так и по форме — искусство, которое в образах и формах материального мира передает откровение мира Божественного, делает этот мир доступным созерцанию и разумению. Искусство это развивается вместе с богослужением и также, как богослужение, выражает учение Церкви, соответствуя слову Священного Писания». А потому, исходя из богословского понимания литургического искусства, икона начинает занимать свое уникальное и в то же время место соположенное место в системе христианских ценностей: «Икона приравнивается к Священному Писанию и Кресту как одна из форм откровения и богопознания, в которой совершается сочетание Божественных и человеческих воли и действий. И то и другое, помимо своего прямого значения, являет отражение горнего мира; и то и другое есть символ Духа, Который в них заключается». Ясно увидеть, духовно-выверенно и догматически верно обозначить это место как раз и позволяет богословская подготовленность, опыт поиска богословского смысла.

Через призму богословского осмысления по-иному преображаются практические задачи духовно-эстетического праксиса, само религиозно-эстетическое понимание значения прекрасного в мире: «Сама красота в понимании Православной Церкви не есть красота, свойственная твари, а атрибут Царствия Божия, где Бог будет всяческая во всем... Красота видимого мира — не в преходящем великолепии его теперешнего состояния, а в самом смысле его существования, в его грядущем преображении, заложенном в нем как возможность, осуществляемая человеком. Иначе говоря, красота есть святость и ее сияние, причастие твари Божественной Красоте. Соположенность красоты и святости становится возможным через богословские интерпретации иконических смыслов, что и составляло область практического применения теоретических позиций богословской системы Лосского. В иконе, рассматриваемой с богословских позиций, открывались качественно иные религиозные ресурсы и духовные горизонты: «Икона представляет собой подобие не одухотворенного, а обоготворенного первообраза, т. е. является изображением (конечно, условным) не тленной, а преображенной, просветленной божественным светом плоти. Это Красота и Слава, переданные материальными средствами и видимые в иконе телесными очами». Связь иконы с Первообразом можно рассмотреть во всей полноте, был убежден Лосский и его соавтор Успенский, только через оптику выверенного богословия, и тогда происходит преображение всей системы духовно-эстетических направлений: «Архитектура, живопись, музыка, поэзия перестают быть видами искусства, идущими каждый своим путем, независимо от других в поисках свойственных им эффектов, и становятся частями единого литургического целого, которое, отнюдь не умаляя их значения, предполагает отказ каждого из них от самостоятельной роли, от самоутверждения».

Книга «Смысл икон» открывает в своем богословском праксисе путь к обретению вектора духовного понимания красоты, являет новые грани прекрасного в его духовной наполненности, формирует преображенное искусство, неразделимо соединенное с богословием. И тогда икона предстает в своем подлинном свете: «Икона, таким образом, — и путь, и средство, она сама молитва, спокойствие движения; отсюда ритм ее линии, ритм и радость ее красок, вытекающие совершенной внутренней гармонии». Результативность применения богословской теории в практике христианского искусствования стала для Лосского в 1940-х годах весомым подтверждением продуктивности создаваемой богословской системы, богословско-эстетический праксис подтверждал правильность выбранного богословского вектора, которые приводил к конкретным проектам, одним из которых и стала совместная книга «Смысл икон».

Но апробация своей богословской системе в практическом, в том числе и богословско-эстетическом, формате приносила для Лосского и новые сложности. Прежде всего, сложность заключалась в том, что системность накладывала на богословие серьезные ограничения, придавала богословию чрезмерно рационализированный и позитивистский характер, с чем Лосский неоднократно сталкивался в западной теологии. Его принципиальная позиция заключалась в том, что подлинно христианское богословие должно сохранить тайну в Богопознании, включить в богословскую систему момент неудачи: «Здесь оказывается необходимым момент неудачи человеческой мысли перед той тайной, которую она стремится сделать познаваемой. То богословие, которое создает из себя систему, всегда опасно».

Принятие исторического поражения органично для христианского миропонимания, А.В. Карташев еще в 1935 г. формулировал проблему соотносительности поражения и победы в христианском восприятии мира: «История Церкви скорее является внешнему глазу в образе трагической неудачи, поражения. Победы ее можно видеть скорее только очами веры и надежды в перспективах эсхатологического оптимизма» (Карташев, 1960, 44). Но для Лосского опыт поражения и опыт преображения поражения — особенно на фоне исторических событий во Франции 1940-х годов, которая прошла от поражения к деокупации, — сливался в единый духовно-исторический процесс и мог быть объясним только с богословской точки зрения. Поэтому его богословская система внутренне учитывала и возможность собственного «поражения» и предзаданную сверхсистемность, не укладывающуюся в рациональную систематику.

Присутствие тайны всегда учитывалось Лосским, но процесс постижения потаенности Богоявления выстраивался им прежде всего на основе духовно-исторического опыта как ближайших предшественников, так и непосредственно святоотеческого опыта. Среди современников — особенно среди русских эмигрантов — Лосский не находил единомышленников, скорее, для него были важны позиции представителей более отдаленных этапов отечественного богословия, в частности, И.В. Киреевский с его интересом к святоотеческому наследию. «Лосский — пишет Р. Уильямс, — пожалуй, наиболее близок к Киреевскому: оба явно отказываются отделять друг от друга аскетическое, мистическое и догматическое богословие, оба видят основание богословия (в самом широком смысле слова) в акте самоотверженной преданности Богу» (Уильямс, 2009, 231). Кроме И.В. Киреевского можно назвать В.В. Болотнова, хотя уже с Болотновым Лосский вступает в полемику по поводу аспектов триадологии: «Приняв толкование формулы  $\delta\acute{\alpha}\ \upsilon\iota\omicron\upsilon$ , свойственное латинствующим грекам, Болотов умалил разницу вероучения в двух триадологиях, что и позволило ему говорить о двух вполне терпимых друг к другу «богословских мнениях». В определенной степени конфигурацию богословской системы В.Н. Лосского определяли теоретические основания философии интуитивизма его отца, Н.О. Лосского, но все же В.Н. Лосский воспринимает философскую позицию отца скорее как пролегомены к построению богословской системы, чем как саму систему.

Еще один аспект телесности, активно обсуждаемый во французском духовно-интеллектуальном сообществе 1940-х и последующих годов, — проблема смерти. Традиции духовно-философского обращения к смерти и ее религиозному смыслу во Франции были достаточно глубоки, французская траектория осмысления смерти проходит от П. Абеляра и М. Монтеня к Ф. Арьесу, А. Камю и Ж.П. Сартру. Лосский же стремился внести в танатологическую картину современного ему духовного интеллектуализма православное восприятие смерти, тем самым, выходя к завершенности антропологического аспекта своей богословской системы.

Смерть рассматривается Лосским через образ Христа, причем смерть определяет полноту Божественности Христа: «Православие всегда видит Христа в полноте Его Божества, прославленного и торжествующего даже в страдании, даже во гробе». Смерть и ее преодоление становится важным элементом богословско-антропологической системы Лосского. В осмыслении смерти Христа раскрывается новое понимание смерти, которое не встречается у французских мыслителей XX века: Христос научает осо-

бому восприятию смерти в ее подлинности и в ее глубине. Лосский рисует развернутое представление о восприятии смерти самим Христом: «Он соглашается принять ужасное последствие греха, когда в последних глубинах Своего нисхождения в наши меонические бездны Он познает смерть, видит, как обожженный человек противится в Нем этому “противо-природному” проклятию. Когда собственная воля Слова, то есть Его человеческое естество, подчиняется, оно познает несказанный ужас перед смертью, ибо она Ему чужда. Один только Христос познал, что такое подлинная смерть, потому что Его обожженное человечество не должно было умирать. Один Он мог измерить всю меру агонии, потому что смерть овладевала Его существом извне, вместо того, чтобы, как роковая неизбежность, проистекать изнутри, вместо того, чтобы быть в Нем, как в человеке падшем, неустранимым стержнем бытия, смешанного с небытием, когда облекающая этот стержень плоть распадается от болезней и времени». Уникальный опыт смерти Христа рассматривается Лосским как важнейший антропологический урок: смерть Христа показывает саму смерть измененной, дает возможность увидеть иной «вектор» смерти — направленный не изнутри, как это происходит с человеческой природой, а извне, тем самым, показывая принципиальную возможность преодоления смерти, преобразования смерти. Смерть может быть иной — в своем глубинном проявлении, — и опыт Крестной смерти Христа показывает, каким путем может быть преобразена смерть.

Конечно, Лосский прекрасно понимает неизбежность смерти для человеческого бытия, но смертная неизбежность должна показать и духовные ресурсы человека, открытые для преобразования смерти. Для человека смерть — «законна»: «...в Нем не было “греховного корня”, следовательно, Он не должен был вкушать и смертного плода. Человек же носит этот корень в себе, и смерть для него, можно сказать, “естественна”, то есть био-логически логична и психологически приемлема в том “нижеприродном” состоянии, на котором Бог остановил падение и утвердил некий закон — закон смерти». Но в неизбежности Закона проступает Благодать, и смерть человеческая получает в Крестной смерти Христа качественно иное звучание для того, чтобы преобразить жизнь человеческую.

Преодоление биологичности смерти как раз и выступает ключевой антропологической задачей преобразования трагедии разрыва человеческого и Божественного, становится задачей преодоления Богооставленности. Но выполнить эту задачу человек способен, только приняв Христа, приняв Его опыт преобразования смерти. Только в этом случае «воплоть человеческого страдания», записанный в Псалтыре: «Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались» (Пс. 21:15), получает ответ и надежду, ведь «если Христос обращается к этому псалму — значит, Он берет на Себя все наше положение вплоть до того чувства богооставленности, которое познают умирающие, когда они умирают в вере: “не удаляйся от меня, ибо скорь близка, а помощника нет”, когда они воспринимают смерть как переход, в котором сокрушается наша ограниченная, внешняя, греховная от рождения природа. Но в Слове, от века Отцу единосущном, нет ни разрыва, ни трагедии; поэтому, проникнув в Христа, разрыв и трагедия кончаются». Смерть для человека после принятия Христа перестает быть «абсурдом», перестает вызывать «тошноту», преодолевает «обыденную повседневность» или «вытесненность» из осмысленной экзистенциальности.

Лосский, выстраивая свою богословскую антропологию с подключением темы смерти, стремился показать смерть как одно из важнейших духовных событий человека в ее значимости и значительности. Смерть становится «переходом» сокрушения природы в направлении обретения подлинной личности. И трагедийность, страх, ужас, неизбежно сопровождающие смерть, преодолеваемы в непрерывности открытия Христу, в его опыте смерти как непрерывной открытости Божественности. Через смерть, понимаемую по-христиански, раскрываются иные грани смертности: после смерти Христа — человеческая смерть уже не проклятие, уже не безнадежное судилище, уже не «признание ни-чтожности» (А. Камю) и не обреченность человека на «себя самого» (Ж.-П. Сартр). Смерть дает возможность вывести человека к Божественной любви, так как «проклятие смерти никогда не было со стороны Бога “судебным преследованием”. Смерть была наказанием любящего Отца... Она не только полагала предел распаду нашей природы, но через присущую ей смертную тоску помогала человеку войти в сознание его положения и повернуться к Богу... ни смерть, ни господство сатаны никогда не были чисто негативными. Они уже были знаками и средствами Божественной любви». Смерть из бессмысленной аномии в свете открывающейся Божественной любви преобразуется и обретает духовно-дидактический потенциалы, становится траекторией к встрече с Божественным и подтверждением неизбежности Божественной любви.

В тематике смерти замыкается единство антропологической системы Лосского: и внутренний, ауто-уровень человеческой личности, и внешний, алло-уровень, оказываются взаимопролиты, единосущны в своей устремленности к Божественному. Через финальную точку смерти обретается смысл жизни, который и формирует основную задачу человека, согласно богословско-антропологическим взглядам

Лосского, — выход к встрече с Божественным, и как следствие, спасение. Главная задача человека может иметь разные формы воплощения, разные степени включения в реальность. Это может быть и активная деятельность богослова-миссионера, которую всей своей жизнью реализовывал сам Лосский; это может быть и жизнь отшельника, о которой О. Клеман, человек, которого Лосский привел к православию, писал: «Владимир Лосский подчеркивал, что отшельник удаляется от людей для того, чтобы вести брань с бесом, т. е. с врагом человечества. Отшельник вызывает на себя злые силы, оберегая таким образом спасение мира. “Спасаться” означает забывать себя, т. е. трудиться ради спасения всех. “Спасаться” означает принимать жизнь от Троицы, т. е. создавать себя по образу Троицы в общении со всеми. Невозможно любить Бога, не любя ближнего; невозможно спастись без ближнего». И активное миссионерство и отшельничество становятся опытом преодоления разрыва со священным Другим, с Богом и человеком, опытом обретения единства в любви к Богу и человеку — это и есть глубинное основание персоналистического подхода Лосского.

Конечно, определение главной задачи человека как выхода к Божественному и обожение осложнено потаенностью человеческого призывания в мир, ведь даже Писание, «библейское повествование действительно никак не уточняет того, что именно в человеке по образу Божию». И поиск того, что в человеке соотносимо с образом Божиим, также для Лосского было включено в основную антропологическую задачу. Решение этой задачи становится возможным в особом соединении внутреннего и внешнего уровня личности, которое происходит только при вхождении человека в Церковь. Церковь, согласно антропологическим построениям Лосского, предстает уникальным опытом обретения бытийной целостности личности и внутри себя, и в отношениях с реальностью. Церковь воплощает идеал отношений человека с самим собой и миром, Церковь дает человеку возможность раскрыть всю полноту своего призывания, апробировать свою личность в разных — микрокосмических и макрокосмических — форматах. Лосский писал, опираясь на опыт святых отцов, именно о такой апробации своей личности, которая возможна только в Церкви: «Все призваны войти в Церковь, ибо, если человек — микрокосмос, то Церковь, по святому Максиму Исповеднику, — макроантропос». «Макроантропологичность» Церкви позволяет человеку раскрыть свое «макро»-призвание, увидеть свою подлинную человечность в соотносении, в соположенности с Божественным. Только Церковь, настаивал Лосский, способна показать человеку путь преодоления фрагментарного индивидуализма, ведь «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами. Это первозданное и восстановленное в Церкви единство природы представляется апостолу Павлу столь абсолютным, что он именуется его “Телом Христовым”». Тело Христово и есть ответ на проблему телесности в ее полноте и духовной восстановленности, Церковь как Тело Христово выполняет свою антропологическую миссию в качестве преобразования телесности, возведения человека в его целостности к Боговидению. Вхождение в Церковь предстает одной из важнейших задач личности в ее многоуровневом единстве, поиск себя в Церкви и поиск путей в Церковь необходимо рассматривать как ключевой вектор Богопознания и определение перспектив духовно-антропологического задания.

Для раскрытия сущности этого задания Лосский и выстраивает свое преставление о человеческой личности и смысле ее призывания в мир. В христианском понимании сама личность, в отличие от всех иных, прежде всего языческих, вариантов личности, уже есть предзаданная антропологическая задача: «Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того, чтобы “деиндивидуализироваться”, “космизироваться”, и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность “персонализировать” мир». Задача человека, по Лосскому, состоит в «персонализации» мира, но персонализации христианской, не принимающей абсурд или бунт, политичность и экономичность в качестве мировоспринимающей доминанты. Возможность для осуществления духовно-антропологической задачи для христианина всегда открыта, для ее выполнения не требуется какой-либо предварительный «dress code» философского, психологического, идейного или статусного содержания. Человек, принявший Христа, уже открыт для своего главного дела — обожения: «Каждая человеческая жизнь всегда может возобновиться во Христе, как бы ни была она отягчена грехами; человек всегда может отдать свою жизнь Христу, чтобы Он вернул ее ему свободной и чистой. И это дело Христа простирается на все человечество за видимыми пределами Церкви». Внешний мир, окружающий христианина, и его внутренний мир обретают единство в поставленной задаче преобразования, и на путь к решению такой задачи способен выйти каждый христианин.

Принципиальная разрешаемость задачи духовного преобразования человека и мира заложена в основании христианства. Лосский обращается к апостольскому авторитету, чтобы подчеркнуть достижимость

обозначенной задачи, несмотря на всю ее сложность: «Апостол Петр говорит определенно: *divinae consortes naturae* — “причастники Божеского естества”. После таких слов не остается никакого сомнения в возможности реального со-единения с Богом: оно нам обещано и возведено как конечная цель, как блаженство будущего века». Обожение возможно — и это есть подлинная человеческая реальность. Перспектива раскрытия человеческой личности определена эсхатологическими горизонтами и устремленность к этим горизонтам неизбежно входит в определение смысла человеческого существования.

Вместе с тем для Лосского было важно выявить грандиозность масштаба подлинной человеческой задачи: человек призывается не только к личностному преобразению, но и к преобразению всей реальности. Перед человеком с принятием христианства встает во всей грандиозности сотериологическая задача: «Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком... Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его можно было бы назвать “антропосферой”». Лосский предлагает преобразование самого понимания места человека во вселенной через прояснение его духовно-онтологического задания: создание христианской антропосферы вокруг своей личности, устремляя эту антропосферу по пути к обожению и Богопознанию.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Карташев А.В.* Лев Платонович Карсавин // Вестник РСХД, 1960, № 58-59. — С. 72-78.
2. *Клеман О.* Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.
3. *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. — М.: Изд-во Свято-Владимировского Братства, 2000. — 628 с.
4. *Лосский В.Н.* Боговидение. — М.: АСТ, 2006. — 759 с.
5. *Лосский В.Н.* Вера и богословие // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 101-104, 1979. — С. 101-112.
6. *Лосский В.Н., Успенский Л.А.* Смысл икон. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет: Эксмо, 2014. — 336 с.
7. *Уильямс Р.* Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. - Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. — 336 с.

**Сергей Большаков**  
**ТЕМА ПРОМЫСЛИТЕЛЬНОГО ПРИСУТСТВИЯ БОЖИЯ**  
**В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА У Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**

**Аннотация:** Тема публикации затрагивает представления о Промысле Божиим в контексте православной антропологии и в творчестве Ф.М. Достоевского. Раскрывается богословское осмысление взаимодействия личности человека и Промысла Божия о человеке в творениях Ф.М. Достоевского, понимание образа и подобия Божие в человеке, говорится о святости в произведениях Ф.М. Достоевского.

**Ключевые слова:** *Промысел Божий, образ и подобие Божии, произведения Ф.М. Достоевского.*

**Sergey Bolshakov**  
**THE THEME OF THE PROVIDENTIAL PRESENCE OF GOD IN**  
**THE LIFE OF A MAN BY F.M. DOSTOEVSKY**

**Abstract:** The topic of the publication touches upon the ideas of God's Providence in the context of Orthodox anthropology and in the works of F.M. Dostoevsky. The theological understanding of the interaction of the human personality and the Providence of God about a man in the works of F.M. Dostoevsky is revealed, the understanding of the image and likeness of God in man is revealed, holiness is spoken about in the works of F.M. Dostoevsky.

**Keywords:** *God's Providence, the image and likeness of God, the works of F.M. Dostoevsky.*

Федор Михайлович Достоевский — великий русский писатель XIX века. В его произведениях сосредоточены практические пророческие воззрения на формирование и распространение различных идей жизни общества. Произведения великого автора, чье творчество повлияло и на русскую и на мировую литературу, охватывают весь комплекс проблем и чаяний общества XIX века, современного ему, но «одной из главных проблем, мучавших Ф.М. Достоевского, была идея воссоединения народа, общества, человечества, и вместе с тем он мечтал об обретении каждым человеком внутреннего единства и гармонии»<sup>1</sup>.

Как великий драматург, Ф.М. Достоевский хорошо понимал и прекрасно смог показать в своих романах глубину грехопадения человеческой природы и как это грехопадение разрушило единство и гармонию в жизни, принесло разделение во все сферы человеческой жизни и в душу самого человека.

Несмотря на всю серьезность произведений Ф.М. Достоевского, многие исследователи отмечают<sup>2</sup>, что в творчестве писателя присутствует и «комический» момент. Об этом говорили уже первые критики Ф.М. Достоевского, в частности, В.Г. Белинский и П.А. Плетнев, из современных авторов тему юмора в романах писателя рассматривал И.И. Лапшин<sup>3</sup>. Писатель не без помощи юмора пытается пробиться через косность окружающего общества XIX века и на примере своих персонажей, как правило, «маленьких», т.е. не занимающих видного положения в обществе, людей показывает глубину произошедшего разделения мира.

Многоплановость и обширность тем в творчестве Ф.М. Достоевского является настоящим кладом для исследователей из области практически любой гуманитарной науки, в том числе и богословской. Посему главной ценностью для нашей работы являются фундаментальные философские «идеи, трансформированные в творчестве Ф.М. Достоевского, которые раскрывают разнообразные аспекты человеческой жизни, представляют различные перспективы бытия человека в зависимости от его личного выбора»<sup>4</sup>, по сути, эта формулировка выступает как светское определение промыслительного присутствия Божия в жизни человека.

История рецепции наследия Ф.М. Достоевского показывает, что его творчество зачастую оценивалось сквозь призму мировоззрения исследователя, придающего анализу субъективный оттенок. Чем более обширным становится корпус критических исследований, тем более, вместе с углублением анализа, усиливается плюрализм мнений. В связи с этим по-прежнему актуальным представляется уточнение и пересмотр богословских и антропологических взглядов писателя.

<sup>1</sup> Рудычева И.А. Достоевский и современность. Электронный ресурс. <https://biography.wikireading.ru/209385> (дата обращения: 03.06.2022).

<sup>2</sup> См. Магарил-Ильяева Т.Г. Произведения Ф. М. Достоевского 1840-х – нач. 1860-х годов как «Единый текст». // Дисс. на соискание ученой степени кан. филол. наук. 10.01.01 – Русская литература. М.: - 2019. – 183 с.

<sup>3</sup> Лапшин И.И. Комическое в произведениях Достоевского // Вокруг Достоевского. – М.: Русский путь, 2007 Т.1. Текст печатается по изданию: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л. Бема. Прага, 1929, 1933, 1936 Т. 1-3. – 576 с.

<sup>4</sup> Тимофеев А.С. Изучение творчества Ф.М. Достоевского в контексте философских идей эпохи (в 10 классе общеобразовательной школы). // Автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. пед. наук. 0031Т542Э М.: - 2007. <https://nauka-pedagogika.com/pedagogika-13-00-02/dissertaciya-izuchenie-tvorchestva-f-m-dostoevskogo-v-kontekste-filosofskih-idey-epohi> (дата обращения: 03.06.2022).

Главной целью нашей работы является попытка богословского осмысления взаимодействия личности человека и Промысла Божия о человеке в двух произведениях Ф.М. Достоевского, а именно в его романах «Бедные люди» и «Преступление и наказание».

Тема Промысла Божия нетривиальна ибо, если некто хорошо усвоит себе что есть Промысел Божий, то сможет познать волю Божию о себе. На наш взгляд, о Промысле Божиим наиболее полно говорит прп. Максим Исповедник. В изложении профессора С.Л. Епифановича учение святого Максима Исповедника выглядит так: «Бог, предопределив все вещи от вечности, выводит каждую из них из потенциального состояния в действительное в свое время и в Своих неведомых целях руководит всем бытием мира, изменяя проявления Своего промысла соответственно настроению промышленых и в нужных случаях по планам божественного домостроительства чудесно обновляя законы естества. Высшая цель промысла — возвращение к Богу всего, исшедшего от Него, обожение твари через соединение с Богом. Ко всему этому ведет всеустроющая воля Божия, которая и есть промысл»<sup>5</sup>.

В произведении «Бедные люди» мы находили многие указания на проявление Промысла Божия относительно главных героев романа. Исходя из определения Епифановича, главная цель любого бытия есть возвращение к Богу. Причем пути этого возвращения нам не открыты и меняются в зависимости от «настроения промышленых». В связи с этим можно сказать, что автор любого литературного произведения, в нашем случае — это Ф.М. Достоевский и его роман «Бедные люди», становится промыслителем для своих персонажей, то есть ведет линию повествования их жизни согласно своему литературному замыслу.

Но если рассмотреть поведение главных персонажей романа в контексте Промысла Божия о человеке, то можно проследить, что оба главных героя стараются не проявлять активности в своей жизни, а пускают ход развития событий на самотек. Это приводит к тому, что оба главных героя в конце романа оказываются не там, где они хотели бы в итоге оказаться. Можно ли в описанном отрезке времени в 6 месяцев (с апреля по сентябрь) уловить движение промысла Божия относительно этих двух персонажей? Как кажется, Ф.М. Достоевскому удастся показать его.

Герои по ходу романа меняются под действием неумолимой Волеи Божией. Макар Девушкин несчастный, надломленный человек, живущий в мире своих фантазий, вынужден под гнетом обстоятельств смириться до зела от потери единственного смысла своего существования: «Нет, вы мне еще напишите, еще мне письмецо напишите обо всем, и когда уедете, так и оттуда письмо напишите. А то ведь, ангел небесный мой, это будет последнее письмо; а ведь никак не может так быть, чтобы письмо это было последнее. Ведь вот как же, так вдруг, именно, непременно последнее!»<sup>6</sup> Был ли у него шанс изменить свое положение и сделать предложение Вареньке? Несомненно, был, но главный герой им не воспользовался. И пусть современного читателя не смущает приличная разница в возрасте двух главных персонажей, для XIX века это была обычная практика, к примеру, вторая жена Ф.М. Достоевского Анна Григорьевна была младше супруга на 25 лет, что вполне сопоставимо с разницей в возрасте Девушкина и Доброселовой.

Варвара также недовольна исходом повествования, а именно тем, что ей приходится уезжать с нелюбимым человеком: «Все совершилось! Выпал мой жребий; не знаю, какой, но я воле Господа покорна. Завтра мы едем. Прощаюсь с вами в последний раз, бесценный мой, друг мой, благодетель мой, родной мой!.. Как мне грустно, как давит всю мою душу. Господин Быков зовет меня. Вас вечно любящая В.»<sup>7</sup>.

Исходя из определения Промысла Божия, о человеке можно предположить, что, по всей видимости, разлука главных персонажей была неизбежной и должна в конечном итоге, не смотря на болезненное расставание, послужить благом для главных героев. Либо разлука произошла вследствие неправильных действий персонажей по ходу романа, и движимые различными греховными по своей сути страстями, такими как гордость и тщеславие, а также мнимое благородство, оба они лишились надежды на земное счастье, что опять-таки не закрывает для них путь стяжания Царствия Небесного, а возможно, и стимулирует его достижение.

В романе «Преступление и наказание» Промысел Божий о главных героях прописан еще более прозрачно, чем в произведении «Бедные люди». У Епифановича читаем: «В суде Божиим, в частности, предвидится уклонение свободной воли разумных существ от Бога (моральное зло) и наперед определяются средства исправ-

<sup>5</sup> Епифанович С.Л. проф. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Epifanovich/maksim-ispovednik-i-vizantijskoe-bogoslovie/15#note284](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Epifanovich/maksim-ispovednik-i-vizantijskoe-bogoslovie/15#note284) (дата обращения: 02.06.2022).

<sup>6</sup> Фридлиндер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридлиндера. — Ленинград: Наука, 1972. — Т. 1. — С. 108.

<sup>7</sup> Фридлиндер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридлиндера. — Ленинград: Наука, 1972. — Т. 1. — С. 106.

ления — наказание за грех, например, тление естества (физическое зло); вместе с тем созерцается и конечное восстановление (*αλοκατάστασις*) всех естественных сил бытия и обожение достойных»<sup>8</sup>.

Практически в полном объеме сказанное профессором Елифановичем о Суде Божиим совершается над Родионом Раскольниковым. Он, движимый греховным помыслом о своем величии («Уж не Наполеон ли какой будущий и нашу Алену Ивановну на прошлой неделе топором уколошил? — брякнул вдруг из угла Заметов»<sup>9</sup>), в своей свободной воле уклоняется от Бога и совершает смертный грех — тройное убийство, после чего упорствует в своем раскаянии, отчего получает нервную болезнь.

Непомерная гордыня мешает главному персонажу повествования практически до самого конца романа прийти к осознанию глубины своего грехопадения и направить свою свободную волю вновь к Богу. И лишь в эпилоге роман происходит преобразование убийцы — Промысел Божий спасает его: «Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам. Он плакал и обнимал ее колени. В первое мгновение она ужасно испугалась, и все лицо ее помертвело. Она вскочила с места и, задрожав, смотрела на него. Но тотчас же, в тот же миг она все поняла. В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее и что настала же наконец эта минута... Они хотели было говорить, но не могли. Слезы стояли в их глазах. Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого»<sup>10</sup>.

Уместно обратиться к исследованию трудов прп. Максима Исповедника в работе П.В. Кузенкова и Я.В. Совгира «Промысел Бога и свобода человека»<sup>11</sup>. В данном исследовании представлены принципы взаимодействия свободы человека и Промысла Божия, в частности, говорится о гномической воле человека: «в подавляющем большинстве простых жизненных ситуаций человек действует интуитивно, следуя естеству, и получает пользу. Но когда он начинает опираться не на Божественные логики, а на личное мнение — гноми (греч. *γνώμη* — «понимание, суждение, мнение, умонастроение»), следуя ущербной логике собственного рассудка, он может легко обмануться и принять за благо его противоположность. В результате такого заблуждения человек способен не просто ошибаться, но прямо идти против Промысла и воли Бога. Раскрывая внутренние основания греховного поведения, Максим Исповедник впервые в православном богословии формулирует учение о различии между естественными волениями человека и его поступками, вызванными ошибочной и ориентированной на самомнение гномой»<sup>12</sup>.

Из вышесказанного, сообразуясь с темой работы, можно сделать вывод о том, что Ф.М. Достоевский в своих произведениях описывал гномические искажения природной воли, в то время как воля, не испорченная «гноми», действует в согласии с Божественным промыслом, ибо «в своих волевых решениях человек всегда ориентирован на благо — то есть на то, что соответствует его целям. Никто, будучи в здравом уме, не выберет то, что не считает добром для себя и тех, кто ему дорог. Поскольку по своей природе человек сотворен преблагим Богом по Его образу и подобию, его природные цели тождественны Промыслу. И в подавляющем большинстве простых жизненных ситуаций человек действует интуитивно, следуя естеству, и получает пользу»<sup>13</sup>.

Главная проблема героя романа Раскольникова как раз и состояла в том, что он был подвержен влиянию некоего помысла (*λογισμός*) о своем величии: «Я просто убил, для себя убил; для себя одного... Мне другое надо было узнать... Смогу ли переступить или не смогу!.. Тварь ли я дрожащая, или право имею»<sup>14</sup>, — и, следуя своей ложной установке Родион «оказывается в плену заблуждений и пристрастий, что и приводит к греховным мыслям и действиям»<sup>15</sup>. И лишь промыслительное знакомство с Соней Мармеладовой и полное раскаяние в эпилоге романа, спасает главного героя повествования от вечной гибели — участи нераскаянного грешника.

<sup>8</sup> Елифанович С.Л. проф. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Epifanovich/maksim-ispovednik-i-vizantijskoe-bogoslovie/15#note284](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Epifanovich/maksim-ispovednik-i-vizantijskoe-bogoslovie/15#note284) (дата обращения: 02.06.2022).

<sup>9</sup> Фридендер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридендера. — Ленинград: Наука, 1973. — Т. 6. — С. 204.

<sup>10</sup> Там же. С. 421.

<sup>11</sup> Промысел Бога и свобода человека по творениям святого Максима Исповедника / П.В. Кузенков, Я.В. Совгира. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2021. — 184 с.

<sup>12</sup> Промысел Бога и свобода человека по творениям святого Максима Исповедника [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://monastery.ru/bookself/izdatelstvo-br-sretenskogo-monastyrua/promysl-boga-i-svoboda-cheloveka-po-tvoreniam-cvyatogo-maksima-ispovednika/> (Дата обращения: 17.05.2022).

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Фридендер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридендера. — Ленинград: Наука, 1973. — Т. 6. — С. 322.

<sup>15</sup> Промысел Бога и свобода человека по творениям святого Максима Исповедника [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://monastery.ru/bookself/izdatelstvo-br-sretenskogo-monastyrua/promysl-boga-i-svoboda-cheloveka-po-tvoreniam-cvyatogo-maksima-ispovednika/> (Дата обращения: 17.05.2022).

В основе православной антропологии лежит догматическое учение о Христе, т.е. Христология. Наиболее полно православное учение о человеке исследовал В.Н. Лосский<sup>16</sup>. Как он замечает, греческие отцы для обозначения Божественных Лиц предпочли термину *πρόσωπον* термин *υπόστασις*<sup>17</sup>. Терминологическая находка позволила подчеркнуть несводимость личности к сущности: «Сын не Отец, если есть один только Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын, если есть один только Сын»<sup>18</sup>.

Несмотря на то, что святые отцы рассматривали человеческую личность как «индивидуальную субстанцию», тем не менее, понятие о человеческой личности как «индивидуальной природе» не может удержаться в контексте христианского догмата. «...Никто не станет отрицать, что Его человеческая природность была «индивидуальной субстанцией», и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос «совершенен в Своем человечестве», «истинный человек», — из разумной души и тела (*εκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος*)»<sup>19</sup>. Но попытка применить такое понимание личности ко Христу привела бы к несторианской ереси. Таким образом, понятие о человеческой личности, понимаемой как «человеческая субстанция», противоречит христианской догматике.

Не существует ни одного определяющего свойства, которое можно было бы обозначить как присущее только личности и, по крайней мере, не соответствующее природе. Поэтому В.Н. Лосский и приходит к следующему определению личности человека: «Личность есть несводимость человека к природе»<sup>20</sup>, — фактически, отказываясь от попытки дать определение безграничному.

Этим самым утверждается метафизическая глубина человеческой личности, что объясняет ее сложность, и непостижимость. Нужно заметить, что это неотъемлемое свойство человеческой природы обуславливает принципиальную религиозную перспективу всех человеческих существ, понуждая их ставить и решать вопросы об основах бытия, законах мироустройства, цели личного существования, о своем месте в мире, жизни и смерти, и, самое главное, — существовании Бога и отношении к Нему.

В одном из писем 1870 года писатель говорит: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие. Герой, в продолжение жизни, то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист: 2-я повесть будет происходить вся в монастыре»<sup>21</sup>.

Стоит напомнить об уже упоминавшемся фрагменте письма к Н.Д. Фонвизинной: «Я дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»<sup>22</sup>.

Учитывая особо тесную связь творчества и личности писателя, становится понятна причина появления у Ф.М. Достоевского человека, как религиозно-этического существа. Пройдя через испытание веры сомнением, писатель и своих героев будет пропускать через своего рода «Голгофу». Выдержат испытание не все.

Федор Михайлович Достоевский видит человека прежде всего как существо религиозное. В этом отношении он находится в полном согласии с православной антропологией, утверждающей метафизическую глубину личности.

В наиболее открытой форме о религиозности своей природы заявляют персонажи произведений после пребывания автора на каторге, когда писатель даже у самых неприятных арестантов приметил присутствие образа Божьего.

В произведениях обычно этическая природа человека проявляется в самых напряженных моментах жизни: протест против смерти, как, например, у Кириллова.

«Подпольный человек» находит причину религиозных переживаний в слишком большой порции разума, приходящегося на долю среднего человека в то время, как для поддержания жизни, хватило бы вполовину, вчетверть меньше. В любом случае очевидно, что это свойство непреодолимо и неминуемо обязывает любого человека ставить религиозные вопросы и искать ответы на них. И не всякий ответ способен удовлетворить человека. Называя или не называя себя «мышью» вслед за «Подпольным человеком», а победить или изменить человеческую природу никто не в состоянии. К чему может привести попытка игнорировать совесть, показывает пример Раскольникова.

<sup>16</sup> Лосский В.Н. Очер мистического богословия. Догматическое богословие [Текст] — М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 50.

<sup>17</sup> Лосский В.Н. По образу и подобию [Текст] — М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1995. С. 107.

<sup>18</sup> Там же. С. 107.

<sup>19</sup> Там же. С. 111.

<sup>20</sup> Лосский В.Н. По образу и подобию [Текст] — М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1995. С. 114.

<sup>21</sup> Достоевская А.Г. Воспоминания [Текст] — М.: «Правда», 1987. С. 456.

<sup>22</sup> Фридендер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридендера. — Ленинград: Наука, 1975. — Т. 15. — С. 96.

Нужно заметить, что и нахождение в состоянии материального благополучия, комфорта, довольства очень неустойчиво, так как ко всему этому человек быстро привыкает, а душа просит большего в то время, как все привычные для такого человека схемы мышления рушатся от малейшего соприкосновения со смертью или страданием дорогого ему существа.

Человек теснейшим образом соединяет в себе два плана бытия: с одной стороны — он обладает органической, животной природой, а с другой — одарен личностным, ипостасным началом и поэтому превосходит все живые существа. Соединяя в себе природное и духовное, человек обнаруживает в себе свойства плоти и духа.

Это означает, что, находя в себе дух, человек ощущает стремление к духовным ценностям, обусловленное свойствами самого духа, несущего на себе отпечаток Творца: стремление к безграничности, свободе, радости, истине, и т.д. Замечательным образом это выразил Евгений Поселянин, рассказывая о «духовном голоде», мучившем его всю жизнь.

Соединяя в себе материю и дух, человек лишен предопределения, характерного для всей остальной, тварной природы (кроме ангелов). Это приводит нас к двум вопросам. Первый состоит в том что если ни цель, ни маршрут не определены, то, каким будет жизненный путь, для самого человека остается загадкой. Второй вопрос заключается в проблеме самой возможности выбора, и имеет значение только по отношению к конкретному человеку. Решение первого вопроса находится в русле Православной Церкви, предлагающей участие, по вере в Божественную личность Иисуса Христа, в таинствах Богочеловеческого организма — Церкви. Решение второго вопроса приводит нас к представлению о свободе и тесно связано с пониманием образа и подобия в человеке.

### Образ и подобие Божие в человеке

Учение о человеке как образе Божиим является центральным в православной антропологии, так как не-обычайно высоко возносит человека по отношению к другим сотворенным существам.

Среди церковных историков и учителей не было единогласия в понимании того, в чем состоит образ и подобие Божие в человеке. Прп. Максим Исповедник называет «образом» само бытие твари: «...по образу Его бытия, в силу самого факта своего бытия»<sup>23</sup> (при такой точке зрения получается, что человек, не достигший в жизни подобия, после смерти лишается и образа Божия — остается же только материя). Другие св. отцы образ Божий видели в разумности (духовности) и свободной воле, реже в бессмертии, начальственном положении по отношению к мирозданию, святости, возможности нравственного совершенствования, способности творить<sup>24</sup>.

Свобода человека, стремление реализовать свою волю — насущная потребность любого человека. Лишение этой возможности приводит к угнетению человеческой личности.

Начальственное положение в мире и способность творить тесно связаны. Людям дана власть проявлять свою личность вовне — быть господином, владыкой как для окружающего мира (природы), так и для искусственного мира, непосредственно окружающего человека. И во власти людей как творить, уподобляясь при этом Творцу, так и разрушать.

Принято проводить следующее различие между образом и подобием: «образ» следует понимать как некоторую заданность, универсальное качество, свойственное всем людям, в то время как подобие — это потенциальное свойство. Можно говорить о том, что задача христианина — уподобиться Богу в присущих Ему качествах. То есть к «образу» следует отнести само личностное существование человека, разумность, свободу, господство над природой, способность творить и способность к нравственному совершенствованию, а к подобию — святость.

Такое понимание природы человека открывает два пути: путь жизни и путь смерти в зависимости от того, к чему человек устремится.

Нигде во всем творчестве писателя не видно, чтобы автор рассматривал страдание человека отвлеченно. Абсолютно всегда страдание к кому-то обращено. Кто-то должен слышать стон, крик, напряжение мятущейся души страдальца. И это предполагает ответную реакцию иногда воображаемого, а чаще — фактического зрителя.

Сострадать умеют не все люди, и писатель ценит наличие этого качества как по отношению к людям, так и к животным.

В мировоззрении Ф.М. Достоевского сострадание имеет глубокие религиозные корни. Вспомним, например, хвалу Иова Богу или убеждение писателя в очистительном действии страдания на сердце человеческое;

<sup>23</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие [Текст] – Мн.: Лучи Софии, 2007. С. 323.

<sup>24</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы [Текст] – М.: Паломник, 1996. С.354-355.

вспомним крестный путь Христа... Сострадать — то же, что разделить страдание другого человека, взять часть его горя и боли на свои плечи. И Ф.М. Достоевский очень высоко ценит сострадание, считая его одним из свойств человечности.

Характерной чертой христианского учения является невозможность восприятия зла как сущности<sup>25</sup>. Зло не есть «ничто», оно — свойство человеческой и ангельской природы. Зло — определенное состояние воли природы по отношению к Богу. Таким образом, начало зла связано со свободой. Зло — «акт свободы». Человек по природе своей расположен любви к Богу.

Здесь нужно обратить внимание на определение гордости (корня всех грехов) как бунта против Бога, бунта против устройства этого мира. Человек пытается сам стать хозяином мира, хозяином своей жизни и, не имея сил на это, довольствуется искажением мира, наслаждается искажением своей собственной природы и выражает протест в нежелании подчиниться, смириться, уверовать в Бога, довериться Богу. Крайняя степень протеста (крайняя степень гордости) может привести к самоубийству — отказу от самой жизни.

У Ф.М. Достоевского ценность человеческого существа не связана с социальным или материальным положением, происхождением, одаренностью талантами. Писателя всегда привлекала жизнь человеческого существа, сосредоточенная в его сердце. И можно думать, что своей задачей он считал явить человека, у которого подлинная жизнь находится не во внешнем, а во внутреннем. К такому выводу Ф.М. Достоевский пришел после смерти отца, еще находясь на обучении в Инженерном училище. Писатель как нарочно для воплощения своих самых светлых, добрых, любвеобильных образов выбирал людей, находящихся на грани существования; вкладывал в уста людей, ведущих сомнительный с точки зрения нравственности образ жизни, дивные по глубине утверждения бесконечной Божьей любви и Премудрости и т.д. Создается впечатление, что писатель заведомо рушит известные ему стереотипы, стремясь обратить внимание читателя с внешних форм на внутреннюю жизнь сокровенного сердца.

«Записки из подполья» можно рассматривать как удивительный эксперимент апологии человека от обратного». Главный герой, с легкостью высмеивая, опровергает представление о человеке, только как материальном существе. «Как может существовать боль? — спрашивает он, — когда все в мире (и человек) подвержено законам физики, химии, математики... все предопределено заранее, и даже злиться невозможно, т.к. не на кого: резоны испаряются, доводы улечиваются». Боли нет, утверждает он, есть только законы.

Герой пытается проследить, чем руководствуется человек при поступке, и приходит к выводу, что человек везде и всегда желает поступать только так, как он сам того желает! Тавтология, но так оно и есть. Можно сказать, что это первый вид свободы, присущий всем людям. Заключается он в глубинном стремлении переступить все установленные границы и нормы. Очевидно, попытка в полной мере реализовать этот вид свободы ни к чему иному, кроме разрухи и хаоса, не может привести. Существует и еще один вид свободы — когда мы сознательно ограничиваем буйство своей природной свободы, одухотворяя ее, осознанно подчиняя ее целям нравственного совершенствования, жертвенного служения. В законченной логической форме в произведениях писателя предстал только первый вид свободы. О втором из них герои обычно не говорят: лучшие из них просто живут ею.

Особое место в творчестве писателя занимает изображение «подполья» человеческого сознания. Эта идея появляется уже в «Двойнике», а обретает полную силу в «Записках из подполья». Всех героев, живущих в подполье, характеризует замкнутость на себе, сильно развитая гордыня. Если человек обладает интеллектом, то обычно возводит концепции, оправдывающие его образ жизни, в противном случае — скрывает себя за мелким честолюбием, тщеславием, театральностью поведения.

Подполье как мрак в глубине души в поздних произведениях приобретает ярко выраженный бесовский характер — это показано, например, в кошмаре Ивана Карамазова.

Смысл столь глубокого изучения подполья проясняет фрагмент стихотворения Тютчева «Чем ночь темней, тем звезды ярче». Говоря об уникальности человеческого существа, о всей неприглядности существования во грехе, писатель тем самым косвенно указывает на возможность другой жизни. Ф.М. Достоевский доказывает необходимость веры, но от противного. Можно вспомнить ужас и отчаяние Кириллова, дошедшего путем логических построений до необходимости самоубийства. Выше жизни может быть только самопожертвование.

Заканчивая «Записки», автор признается в том, как тяжело дался ему спуск в подполье. Важно, что автор с помощью этого произведения смог перейти к написанию более светлых произведений. Также и читателю это произведение помогает увидеть мрак своей души, а от сознания своей греховности до мысли о необходимости преобразования и очищения меньше полусага.

<sup>25</sup> Зеньковский В.В., *прот.* Основы Христианской философии [Текст] – М.: «Канон+», 1997. С. 404.

Федор Михайлович Достоевский достаточно поздно преодолел свое подполье. Возможно, это связано с его поздним воцерковлением: он не мог рассеять мрак в душе атмосферой любви, стремлением к совершенствованию и участием в Таинствах, к которым прибегал достаточно редко.

### Святость в произведениях Ф.М. Достоевского

«И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:4-5). Действительно, прародители не умом, не логикой, а всей сущностью познали зло — заразились им; осознав же, чего лишились, они поняли, в чем состояло для них добро.

После грехопадения Адам обвиняет Бога в том, что это Он дал ему жену, и тем самым отказывается от ответственности и обвиняет Бога. «Человек несвободен, намекает он; само сотворение, а следовательно, Бог, привело его ко злу»<sup>26</sup>.

Грехопадение искажает человеческую природу: «Оторвавшись от Бога, его природа становится неестественной, противоестественной. Внезапно опрокинутый ум человека вместо того, чтобы отражать вечность, отображает в себе бесформенную материю: первозаданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшим ее в мир, — перевернута. Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными, подобными той автономной доброте и красоте, которые змий открыл женщине, когда привлек ее внимание к дереву. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела — поднимаются страсти. И, наконец, тело становится паразитом вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть»<sup>27</sup>. Искажению подверглись все части души: и ум, и воля, и чувства.

Грехопадение разрушило подобие, но не уничтожило образ<sup>28</sup>. «Изменилась человеческая природа и ослабела; в ней остались ее дары, образ Божий и дар свободы остались в ней, но природа стала “удобопревертна”, т.е. она стала подвержена соблазнам»<sup>29</sup>. Получается, что и подобие Божие, и начало зла коренится в одной точке — человеческой свободе. Можно говорить, что сама возможность свободного действия не связана напрямую ни с добром, ни со злом и она — лишь инструмент, дар — т.е. некоторое сокровище, но от человека зависит в каком направлении его использовать. Отсутствие свободы привело бы к превращению человека в механическое устройство, но и сам факт наличия ее не делает человека человеческим. Недаром распространено изречение о «слепой» свободе — т.е. такой, которая способна творить, но и способна разрушать и уничтожать.

В результате грехопадения грех проник в человеческую природу и возможность соблазнов теперь не зависит только от нашей воли; но от нас зависит, поддаваться или не поддаваться соблазнам.

«В человеке, кроме образа Божьего, через который всегда струятся лучи свыше, несущие Божью правду нашей душе, образовался второй центр его существа — начало греховности»<sup>30</sup>. Эта мысль очень важна. Обычно, центр человеческой личности соотносится с ее сердцем, но т.к. получается, что после грехопадения в сердце оказывается два центра, то стоит обратить внимание на столь распространенное пожелание «от чистого сердца», которое не означает «от очищенного сердца», и человек вполне искренне в этом может заблуждаться, путая добро и зло. Наличие семени зла в сердце омрачает все мысли, чувства и действия: получается, что, делая доброе дело, человек примешивает к нему элементы корысти, себялюбия и способен преследовать сразу несколько целей. Заметить же все это в своей душе способен лишь человек религиозный, духовно возрастающий.

Наличие альтернативного, лишнего Бога, света, любви и тепла центра нашей личности указывает на возможность сосредоточения, замыкания человека на этом центре — т.е. фактически на самом себе. Когда мы говорили о человеческой личности, то закончили упоминанием метафизической глубины, которая является неотъемлемым свойством человеческой природы. С возникновением альтернативного центра личности появляется вероятность возможного альтернативного пути развития этой личности, но в отрицательной метафизической перспективе, в Боге не укорененной. Причем, степень развития гордыни человека в этом направлении бесконечна в том же смысле, в каком мы говорим о «бесконечной дьявольской гордыне». Вспоминая слова Григория Нисского о парадоксальности человека, подчиняющегося злу, который «существует в несуществующем»<sup>31</sup>, можно предположить, что и развитие личности в этом направлении является не более чем иллюзией.

<sup>26</sup> Лосский В.Н. Очер мистического богословия. Догматическое богословие [Текст] – М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 253.

<sup>27</sup> Лосский В.Н. Очер мистического богословия. Догматическое богословие [Текст] – М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 253.

<sup>28</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие [Текст] – Мн.: Лучи Софии, 2007. С. 31.

<sup>29</sup> Зеньковский В.В., прот. Основы Христианской философии [Текст] – М.: «Канон+», 1997. С. 405.

<sup>30</sup> Зеньковский В.В., прот. Основы Христианской философии [Текст] – М.: «Канон+», 1997. С. 405.

<sup>31</sup> Лосский В.Н. Очер мистического богословия [Текст] – Догматическое богословие. М., 1991. С. 251.

После грехопадения Бог в «самую гущу беспорядка» вносит некий порядок — облакает человека в «кожаные ризы», т.к. для человека лучше смерть, чем вечное пребывание в состоянии греха. «Сама его смертность пробудит в нем раскаяние и возможность новой любви»<sup>32</sup>. Таким образом, возможность страдания (физической и нравственной боли) помогает человеку осознать свою конечность и ограниченность, свое несовершенство и тем самым уязвляет гордость и открывает путь ко смирению.

Таким образом, наблюдаемая нами красота мира, свидетельствуя о бесконечной Божьей Премудрости и Любви, находится не в первоначальном виде, но несет на себе печать тления. Созерцая ее, человек испытывает тоску по райскому блаженству и горечь отсечения от Бога.

Грех отдаляет человека от Бога и мучает самого грешника, но важно то, что Христос не выносит приговора грешнику в его жизни. Вспомним, например, жену, взятую в прелюбодеянии: «Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (Ин. 8:10-11). И, пока человек жив, для него всегда остается возможность восстать, с помощью Божией преодолеть путы греха, греховной привычки, страсти и найти у своего Создателя и Отца прощение.

В числе нормы отношений между христианами, ап. Павел прямо указывает на необходимость присутствия сострадания: «Но будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас» (Еф. 4:32). Замечательной иллюстрацией этому, могут послужить слова православного писателя XIX века Евгения Поселянина: «...здесь все далеки от идеала... Помните, как сильно искушающее зло, и великодушно прощайте людям их земные погрешности, прозревая сквозь их искаженный миром образ их же в блестящем абсолютном совершенстве»<sup>33</sup>. Понятно, что здесь писатель имеет ввиду сострадание к человеку, несущему на себе отпечаток Бога — Божий образ.

Произведения Ф.М. Достоевского изобилуют в некотором роде провокационными и сомнительными образами, соединяющими воедино порочный образ жизни и чистоту сердца — т.н. «чистые грешники». Способен ли человек, ведущий греховный образ жизни, идти по пути нравственного совершенствования и спасения? Ведь грех не только отдаляет от Бога, он раздробляет человека; в то время, как путь духовного совершенствования, участие в таинствах помогает человеку вернуть цельность.

Здесь также нужно учесть, что насилие над природой не оскверняет дух. Но ужасным должно быть напряжение души человека, разрывающейся между идеалом нравственности в душе и скверным образом жизни. Правда, человек со временем к многому привыкает. Как выразился Раскольников: «Какой колодец, однакож, сумели выкопать! И пользуются! Поплакали, и привыкли. Ко всему-то подлец-человек привыкает!»<sup>34</sup>.

Ф.М. Достоевский сочувствует героям, понимая, что в большинстве случаев человек решается на такой шаг уже тогда, когда некуда больше идти. Вместе с тем, писатель не склонен идеализировать таких своих героев. Вспомним слова Евгения Павловича: ведь не сказал же Господь, что она (блудница) поступает хорошо! Сказано было только, что прощена и чтобы больше не грешила. Такое же отношение к Соне наблюдается со стороны Раскольникова. Нет оснований предполагать, что такие образы воплощают в себе действительный идеал писателя. Скорее, идеалом для писателя является сама чистота сердца, искренность вне зависимости от условий и событий жизни.

Поэтому писатель отнюдь не предлагает образы героев в качестве примера для подражания — он показывает трагедию в душе человека, вынужденного жить не по совести, не по нравственному идеалу в душе, и обращает внимание на боль их сердца.

А вопрос, спасется или нет такой человек к нам не относится. Для нас актуальны слова Спасителя: «Тот пусть первый бросит камень» (Ин. 8:7). И писатель призывает именно к состраданию и прощению.

Произошедший в результате своеволия прародителей отрыв от Бога был исправлен, уврачеван Иисусом Христом, которого ап. Павел называет Вторым Адамом: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор. 15:22) и «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1Кор. 15:47).

Свт. Иринеи Лионский пишет, что «...Единородное Слово, всегда присущее роду человеческому, соединилось со своим созданием по воле Отца и сделалось плотью, (оно) и есть именно Иисус Христос Господь наш, который и пострадал за нас и воскрес ради нас...»<sup>35</sup>. Он же указывает, что «...непослушание, бывшее по пово-

<sup>32</sup> Там же. С. 253.

<sup>33</sup> *Поселянин Е.Н.* Душа перед Богом: Духовные впечатления мирянина [Текст] — СПб.: Изд. И.П. Тузова, 1909. С. 184.

<sup>34</sup> *Фридендер Г.М.* Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридендера. — Ленинград: Наука, 1973. — Т. 5. — С. 31.

<sup>35</sup> *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие [Текст] — Мн.: Лучи Софии, 2007. С. 30.

ду древа, (Христос) исправил Своим послушанием на древе: и оболщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины...»<sup>36</sup>.

Таким образом, Своим послушанием воле Божией, Христос — истинный Бог и истинный человек — исправил грех Адама и стал посредником между человечеством и Богом.

Приняв человеческую природу, Иисус Христос прошел весь путь человеческой жизни от рождения до самой смерти и остался непреклонен в Своей вере и уповании на Бога. Вспомним Гефсиманскую молитву: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39).

«Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3:27). И путь христианина состоит в уподоблении Христу. Здесь важен, как земной путь Христа «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего» (Мф. 10:24) и «...раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше» (Ин. 15:20), — так и участие в Церковных Таинствах, прежде всего — в Евхаристии.

Миссия Адама состояла в том, чтобы он в своем лице привел и всю остальную тварь к Богу. Эта миссия была выполнена Христом. Сейчас всему человечеству дана огромная честь — быть соучастниками, соделателями Бога в этом мире, быть вестниками Его воли, неся прощение, сострадание, помощь, любовь, заботу, свет и тепло.

Как и в православной антропологии, у Ф.М. Достоевского красота двусмысленна. Созерцая красоту мира, человек невольно приходит к мысли о существовании Премудрого Творца. Кто-то из писателей XX века говорил, что нам всем в наследство от прародителей досталось не только греховное состояние, но и память о их общении с Богом в раю. И теперь, созерцая красоту мира, человек может невольно испытывать тоску по райскому блаженству. Переноса увлечение Ф.М. Достоевского Шиллером на понятие красоты, присовокупив и высказывание Н.О. Лосского об «автономном благе» — красивом яблоке, которым искусилась Ева, — можно прийти к заключению об отсутствии онтологической связи между красотой и Истиной. Это объясняет, почему представления о прекрасном могут деформироваться и опошляться.

Примечательно изменение понимания Ф.М. Достоевским красоты при переходе от «Идиота» к «Братьям Карамазовым». Если в «Идиоте» писатель говорит только, что «такой красотой можно мир перевернуть»<sup>37</sup>, то в «Братьях Карамазовых» звучит, что красота — страшная и ужасная вещь, здесь берега сходятся... и т.д.

С грехопадением двусмысленность приобрела не только красота. Не менее сильному искажению подверглась другая способность человека — любовь. С одной стороны, любовь можно понимать как стремление человека преодолеть границы своей эгоистической замкнутости, с другой стороны, это плотское влечение.

Правда, здесь надо учесть, что, если Бог стал человеком, то дуализм материи и идеи, унаследованный христианами богословами от Платона, можно считать преодоленным. И на данный момент возможно одухотворение по благодати многих сторон нашей жизни. Из этого происходит и точка зрения И. Ильина на возможность молиться для художника во время рисования, музыканта при исполнении или сочинении музыки, любого человека — при творении и созидании. В этом ключе дополнительный смысл приобретают слова Евангелия: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное» (Мф.10: 7). Приблизилось — т.е. стало ближе, доступнее.

Говоря о возможности одухотворения сторон жизни, нужно понимать, что речь идет не о сложении всех видов любви, красоты и т.д. между собой, не о усреднении их ценности. Вспомним слова Ф. Карамазова о том, что блудницу Бог помилует, ибо она возлюбила много, на что монах ответил: не за такую любовь Христос простил. Речь идет о возвращении к изначальному устройству человека, начальной иерархии ценностей, по которой дух живет Богом, душа — духом, а плоть — душой.

К концу жизни Ф.М. Достоевский завершил путь от антиклерикального анархиста до православного монархиста. Писатель, будучи сам не лишен некоторых общеизвестных страстных наклонностей, прекрасно разбирался в падшей человеческой природе.

Все главные персонажи Ф.М. Достоевского — по крайней мере, в произведениях 1860-70-х годов — будь то, положительные или отрицательные герои, прописываются с точки зрения православной антропологии. Герои произведений предстают перед читателями в глубине своего грехопадения и либо находят успокоение в покаянии, либо не приходят к нему, идут в погильель.

Поэтому неудивительно, что практически в каждом крупном произведении автора обязательно встречается священнослужитель либо описывается то или иное церковное событие, персонажи рассуждают на религиозные темы.

<sup>36</sup> Там же. С. 32.

<sup>37</sup> Фридендер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридендера. — Ленинград: Наука, 1975. — Т. 15. — С. 400.

После рассмотрения основных темы промыслительного присутствия Божия в жизни человека в вышеуказанных произведениях Ф.М. Достоевского было сделано заключение о том, что человеческую личность можно определить, как несводимость к природе. Происходящее из этого утверждение метафизической глубины личности составляет один из важнейших аспектов богоподобия и указывает на человека как на существо религиозное. Это означает, что человек не в состоянии уклониться от голоса совести, неспособен уйти от поиска ответов на вопросы, касающихся бытия Бога, человека, мира, смысла жизни и смерти, вследствие чего вынужден искать реальность, эквивалентную той онтологической глубине, которая укоренена в его личности и сокрыта в сердце.

В ходе исследования было выявлено, что центр антропологии писателя находится в понимании человека как тайны, с другой стороны, — как существа способного страдать и сострадать, в своем терпеливом перенесении страданий уподобляющегося Христу. Оба эти фактора тесным образом связаны с православным учением о человеческой личности. Ф.М. Достоевский понимает человека прежде всего как существо этическое, т.е. такое, которое вынуждено ставить религиозные вопросы, и не может избежать их.

Промысел Божий в произведениях Федора Михайловича Достоевского можно представить в качестве суммы двух слагаемых: судьбы — не в языческом понимании, то есть логоса (λόγος) — как Божественного замысла о предназначении каждого человека и покаяния, которое единственно способно приводить человека после каждого грехопадения на тропос (τρόπος) (путь) достижения логоса (цели человеческого существования).

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Августин А.*, блж. Исповедь [Текст] — Спб.: Азбука, 1999. — 392 с.
2. *Антоний (Храповицкий), митр.* Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения / Посмертное издание под редакцией и с предисловием арх. Никона (Рклицкого) [Текст] — Нью-Йорк: Издание Северо-Американской и Канадской епархии, 1965. — 311 с.
3. *Бачинин В.А., Панов Н.И.* Достоевский: философия, социология и психология преступления [Текст] — Харьков: Основа, 2001. — 136 с.
4. *Булгаков С., прот.* Иван Карамазов как философский тип [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.vehi.net/bulgakov/karamaz.html> (дата обращения: 8.04.2022).
5. *Владимир (Палибрк), иерод.* Религиозные представления Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского в контексте христианского богословия. // Автореферат дисс. кандидата богословия. СПбДА, 2016. 23 с.
6. *Григорьев Д.* Достоевский и Церковь [Текст] — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. — 175 с.
7. *Гроссман Л.* Достоевский [Электронный ресурс] // Режим доступа: [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://az.lib.ru/d/dostoevskij\\_f\\_m/text\\_0770.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0770.shtml) (дата обращения: 8.04.2022).
8. *Диво Барсотти.* Достоевский. Христос — страсть жизни [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.paoline.ru/doc/dostoyevsky.pdf> (дата обращения: 8.04.2022).
9. *Достоевская А.Г.* Воспоминания [Текст] — М.: «Правда», 1987. — 541 с.
10. *Достоевский Ф.М.* Бедные люди [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://az.lib.ru/d/dostoevskij\\_f\\_m/text\\_0010.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0010.shtml) (дата обращения: 8.04.2022).
11. Достоевский в конце XX века: Сб. статей / Сост. К.А. Степанян [Текст] — М.: Классика плюс, 1996. — 621 с.
12. Достоевский и мировая культура: Вып. 23. Спб.: Общество Достоевского, литературно-мемориальный музей Ф.М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 2007. — 284 с.
13. *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://онлайн-читать.рф/достоевский-преступление-и-наказание>. (Дата обращения: 17.05.2022).
14. *Достоевский Ф.М.* Село Степанчиково и его обитатели. Игрок. Записки из подполья [Текст] — М.: Правда, 1985. — 589 с.
15. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 30 т. / Под ред. Г.М. Фридендера. Л.: Наука, 1975.
16. *Дунаев М.М.* Православие и русская литература. Ф.М. Достоевский [Текст] — М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2002. — 176 с.
17. *Евлямпиев И.И.* Антропология Достоевского [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk\\_i2.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm) (дата обращения: 8.04.2022).
18. *Евлямпиев И.И.* Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk\\_i3.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i3.htm) (дата обращения: 8.04.2022).
19. *Евлямпиев И.И.* Поэма Великий Инквизитор // Достоевский и мировая культура: Вып. 23. Спб.: Общество Достоевского, литературно-мемориальный музей Ф.М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 2007. С. 162-180.
20. *Емельянов Б.В.* Формирование основных принципов отечественной философской антропологии [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.eunnet.net/sofia/06-2003/text/0603.html> (дата обращения: 8.04.2022).
21. *Зенько Ю.М.* Основы христианской антропологии и психологии [Текст] — Спб.: Речь, 2007. — 912 с.
22. *Иванов В.* Достоевский и роман-трагедия [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://az.lib.ru/w/wjacheslaw\\_i\\_i/text\\_0010.shtml](http://az.lib.ru/w/wjacheslaw_i_i/text_0010.shtml) (дата обращения: 8.04.2022).
23. *Иларион (Алфеев), митр.* Евангелие Достоевского [Текст] — М. 2021. — 290 с.
24. *Иоанн Дамаскин, прп.* О Промысле [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/2\\_29](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/2_29) (дата обращения: 20.05.2022).
25. *Иоанн (Максимович), свт.* Илиотропион, или сообразование с Божественной волей [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Tobolskij/iliotropion/1](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Tobolskij/iliotropion/1) (дата обращения: 21.05.2022).
26. *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф.М. Достоевского [Текст] — Мн.: Издатель Д.В. Харченко, 2007. — 312 с.
27. *Лапшин И.И.* Комическое в произведениях Достоевского // Вокруг Достоевского. — М.: Русский путь, 2007 Т.1. Текст печатается по изданию: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л. Бема. Прага, 1929, 1933, 1936 Т. 1-3. — 576 с.
28. *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении / Под ред. Гулыги А.В.; Пер. с нем. Андреевой И.С. [Текст] — М.: Республика, 1996. — 447 с.

29. Лосский В.Н. По образу и подобию [Текст] — М.: Издательство Свято- Владимирского братства, 1995. — 200 с.
30. Лурье В.М. Догматические представления позднего Достоевского [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=riskzone\\_texts&id=42](http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=riskzone_texts&id=42) (дата обращения: 8.04.2022).
31. Магарил-Ильева Т.Г. Произведения Ф. М. Достоевского 1840-х — нач. 1860-х годов как «Единый текст». // Дисс. на соискание ученой степени кан. филол. наук. 10.01.01 — Русская литература. М.: - 2019. — 183 с.
32. Михалев Б. Федор Михайлович [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/37130/read> (дата обращения: 8.04.2022).
33. Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/bio/mochulskij-dostoevskij-zhizn-i-tvorchestvo/glava-12-zhurnal-epoha-zapiski-iz-podpolya.htm> (дата обращения: 8.04.2022).
34. Мюллера Л. Образ Христа в романе Достоевского «Идиот» [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://philolog.petrstu.ru/filolog/konf/1998/28-mueller.htm> (дата обращения: 17.05.2022).
35. Православная Церковь и русская литература. Ф.М. Достоевский: Сб. статей / Сост. Стрижев А.Н. [Текст] — М.: Отчий дом, 1997. — 315 с.
36. Проблематика и система образов в романе «Бесы». Сатира и трагедия в романе [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://studopedia.net/14\\_84518\\_problematika-i-sistema-obrazov-v-romane-besi-satira-i-tragediya-v-romane.html](https://studopedia.net/14_84518_problematika-i-sistema-obrazov-v-romane-besi-satira-i-tragediya-v-romane.html) (дата обращения: 16.05.2022).
37. Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html> (дата обращения: 8.04.2022).
38. Розанов В.В. На лекции о Достоевском [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.vehi.net/rozanov/dost3.html> (дата обращения: 8.04.2022).
39. Розанов В.В. О Достоевском [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.vehi.net/rozanov/dost.html> (дата обращения: 8.04.2022).
40. Розанов В.В. О происхождении некоторых типов Достоевского [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.vehi.net/rozanov/tipyudost.html> (дата обращения: 8.04.2022).
41. Рудычева И.А. Достоевский и современность [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://biography.wikireading.ru/209385> (дата обращения: 03.06.2022).
42. Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / Пер. с итальянского [Текст] — Спб.: Академический проект, 2001. — 187 с.
43. Сараскина Л.И. «Бесы»: роман-предупреждение [Текст] — М.: Советский писатель, 1990. — 480 с.
44. Соколов Б.В. Расшифрованный Достоевский. Тайны романов о Христе. Преступление и наказание. Идиот. Бесы. Братья Карамазовы [Текст] — М.: Яуза, Эксмо, 2007. — 512 с.
45. Тимофеев А.С. Изучение творчества Ф.М. Достоевского в контексте философских идей эпохи (в 10 классе общеобразовательной школы). // Автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. пед. наук. 0031Т542Э М.: - 2007. — 25 с. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://nauka-pedagogika.com/pedagogika-13-00-02/dissertaciya-izuchenie-tvorchestva-f-m-dostoevskogo-v-kontekste-filosofskih-idey-epohi> (дата обращения: 03.06.2022).
46. Труайя А. Федор Достоевский [Текст] — М.: Эксмо, 2005. — 480 с.
47. Туниманов В.А. Творчество Достоевского (1854 — 1862) [Текст] — Ленинград: «Наука», 1980. — 293 с.
48. Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.durov.com/literature2/frank-90.htm> (дата обращения: 8.04.2022).
49. Фридендер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридендера. — Ленинград: Наука, 1972. — Т. 1. — 520 с.
50. Фридендер Г. М. Примечания // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах / под ред. Г. М. Фридендера. — Ленинград: Наука, 1973. — Т. 6. — 424 с.
51. Щенников Г. К. Бедные люди // Достоевский: Сочинения, письма, документы: Словарь-справочник / под ред. Г. К. Щенникова и Б. Н. Тихомирова. — Санкт-Петербург: Издательство «Пушкинский Дом», 2008. — 470 с.
52. Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) / Лев Шестов [Текст] — М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. — 220 с.
53. Яновский С.Д. Воспоминания о Достоевском [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://chulan.narod.ru/hudlit/dost/dost.htm> (дата обращения: 8.04.2022).



# ЦЕРКОВНАЯ ПЕДАГОГИКА

УДК 21.215

**Протоиакон Дмитрий Цыплаков**  
**О СОДЕРЖАНИИ ДИСЦИПЛИНЫ «АПОЛОГЕТИКА»**  
**В ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ**

**Аннотация.** Современная апологетика в христианстве — это использование интеллектуальных и философских аргументов для защиты и объяснения христианской веры. Она предполагает взаимодействие с неверующими и скептиками, чтобы ответить на их возражения и предоставить доказательства истинности христианских утверждений.

Современная апологетика часто рассматривается как ответ на вызовы секуляризма, научного материализма и религиозного плюрализма, которые преобладают в современном обществе. Она стремится показать, что христианство является последовательным мировоззрением, которое может противостоять скептицизму.

Некоторые из ключевых тем и аргументов, которые часто рассматриваются в современной христианской апологетике, включают веру в бытие Божие, соотношение науки и религии и иные вопросы.

**Ключевые слова.** *апологеты, секуляризм, духовные учебные заведения.*

**Сведения об авторе.** Протоиакон Дмитрий Цыплаков, преподаватель Новосибирской православной духовной семинарии, кандидат философских наук, доцент.

E-mail: tsypl@ngs.ru

**Protodeacon Dmitry Tsyplakov**  
**ON THE TEACHING OF APOLOGETICS IN**  
**THEOLOGICAL EDUCATIONAL INSTITUTIONS**

**Abstract.** Modern apologetics in Christianity is the use of intellectual and philosophical arguments to defend and explain the Christian faith. It involves interacting with unbelievers and skeptics to respond to their objections and provide evidence for the truth of Christian claims.

Contemporary apologetics is often seen as a response to the challenges of secularism, scientific materialism, and religious pluralism that prevail in modern society. It seeks to show that Christianity is a coherent worldview that can resist skepticism.

The article deals with current issues of teaching apologetics in modern spiritual educational institutions.

**Keywords.** *apologetics, secularism, spiritual educational institutions.*

**About the author.** Lecturer at Novosibirsk Orthodox Theological Seminary, candidate of philosophy, associate professor.

E-mail: tsypl@ngs.ru

Слово «апология» греческое и означает слово в защиту кого-либо или чего-либо. Самая известная апология была апология Сократа — речь защитительная Сократа на суде — но когда Церковь Христова начала распространять благую весть в Римской империи возникли гонения на христиан, в результате которых появились защитники веры, которые себя называли апологетами, что с латыни можно перевести как «адвокаты христианства». Апологеты доказывали, что юридические обвинения в адрес христиан несостоятельны. Христиане не являются преступниками, не нарушают законов Римской империи, кроме несправедливых законов, которые запрещают само христианство. Они доказывали, что эти законы несправедливы и, ссылаясь на языческих поэтов, ученых, философов, доказывали, что ничего в христианстве не содержится такого, что в его вероучении, что в жизни христиан, что расходилось бы с общечеловеческими представлениями и заставляло бы запрещать христианство на законодательном уровне. Творения апологетов стали золотым фондом церковной письменности, так что, когда организовывалась систематическое изучение богословских дисциплин в духовных семинариях, то в учебной программе большинства духовных учебных заведений присутствовал предмет «Апологетика» — защита веры. Но если кто помнит, каково было содержание этого предмета в духовных учебных заведениях, которые вновь возникли во второй половине двадцатого века в Русской Православной Церкви после восстановления Московских духовной семинарии и академии, то основное содержание апологетики было посвящено двум вещам.

Религиозная деятельность в Советском Союзе жестко контролировалась, и помимо Русской Православной Церкви было разрешено действовать духовному управлению мусульман, католикам и евангельским христианам-баптистам. Поэтому в апологетике присутствовала критика вероучения, практики евангельских христиан баптистов; и вторая остававшаяся проблема — это старообрядчество — критика раскола.

Но в девяностые годы, когда открывались сотни, даже тысячи храмов, устанавливалась деятельность Русской Православной Церкви, вызовы стали совершенно другими, поэтому современный предмет апологетики столкнулся с тем, что стало не очень понятно, что туда, собственно говоря, помещать.

Прежде всего, в него вместилась естественнонаучная апологетика — проблема «наука против религии», как это в Советском Союзе еще было: эта инерция сохранялась в девяностые годы и в начале двухтысячных. Мы видели рецидив этой проблемы, когда восстанавливали ученую степень кандидата и доктора теологии на государственном уровне.

Был создан объединенный диссертационный совет по теологии. Специальность была введена в рамках научных специальностей ВАК. Состоялись первые защиты — первой защитой была защита кандидатской диссертации по богословской системе святителя Филарета Дроздова защищенная прот. Павлом Хондзинским. По процедуре при защите нужно было собрать отзывы на автореферат. Автореферат распространялся публично. И состоялся «наскок» биологов (в основном), которые были убеждены, что наука против религии, и этому посвятили свои отзывы. Что любая диссертация по теологии автоматически является ненаучной. Собственно говоря, это была основная претензия, если ее расчистить от приводящихся обстоятельств.

Позиция очень слабая — она была, в общем-то, практически отвергнута диссертационным советом, и защита состоялась. Противоречие между наукой и религией безусловно существует но в каких случаях? В тех точках в которых наука выходит за пределы своей компетенции. Это три так называемых «мировоззренческих узла». Космогония. Зоогенез (можно сказать биогенез, но термин биогенез несколько сбивает своими коннотациями). И антропогенез.

Эти три мировоззренческих узла, действительно, являются проблемными вопросами не только науки-религии, но науки, религии и философии. Три области человеческого духа — наука, религия, философия претендуют на то, чтобы дать ответы на эти вопросы. Космогония, то есть вопрос о происхождении всего во вселенной. От греческого слова γενναω («рождаю») и κοσμεω («украшаю»), греки видели в огромности мира прежде всего красоту), то есть рождение пространства космического и всего, что существует вообще.

Зоогенез – происхождение жизни в космосе. Под космосом имеется в виду не космос как пространство за пределами земли, а космос как вся вселенная, происхождение жизни во вселенной.

И антропогенез — происхождение человека. На происхождение человека в философии не существует единой точки зрения, да и вообще философы высказывали различные позиции по всем трем вопросам.

Наука же к двадцатому веку сформулировала классические представления о космогонии, в основном связанные с теориями большого взрыва, расширяющейся вселенной. Зоогенез — на ответ на этот вопрос претендует сейчас синтетическая теория эволюции, основная на дарвиновской теории. она же пытается

ответить на происхождение человека, т. е. на антропогенез. Здесь кроется несколько проблем, связанных с тем, что теория Большого взрыва сама по себе не противоречит церковному взгляду на происхождение вселенной. То есть церковный взгляд заключается в творении, тут есть не совсем точное слово «креационизм». Под творением имеется в виду представление о том, что Бог создал мироздание из ничего. В Библии в третьей книге Маккавейской учение о происхождении мира «из не сущих» *ex nihilo*, из ничего. Собственно, когда говорят о различных представлениях о Большом взрыве, наука в принципе не может дать ответ на вопрос, что было до Большого взрыва. Сама по себе теория Большого взрыва — это «прогноз в прошлое». То есть мы не имеем научных методов доказать или опровергнуть ту или иную теорию. Но теория Большого взрыва перешла из разряда гипотез в разряд теорий.

Мы используем современные представления о вселенной, упрощенно говоря, фиксируем время и запускаем время в прошлое. Если вселенная расширяется, значит, если запустим в прошлое, она должна при движении в прошлое сжиматься до определенной точки. Отсюда возникает представление о Большом взрыве, что когда-то это была точка. Но она не в пространстве: само пространство и время возникли вместе в этот момент. Эту мысль проводили и святые отцы IV века, когда их спрашивали происхождении вселенной. Они говорили, что и пространство, и время — это творения Божии, возникшие вместе с возникновением мира. Поэтому здесь видимого противоречия нет. Тем более, что научное время — это не человекоразмерное время, которое кто-то прожил с секундомером в руке. Это чисто теоретическое время, оно появляется только в научных расчетах. Не было ни одного наблюдателя, который видел бы весь процесс. Если, конечно, мы не хотим признавать таким наблюдателем Бога. А время библейское — человекоразмерное. Поэтому библейское выражение о днях творения в данном случае не противоречит миллиардам лет науки, потому что это несоизмеримое время.

Утверждения богословов о том, что весь мир в соответствии с Библией произошел за шесть дней по двадцать четыре часа — тоже есть выход богословия за свои рамки. Мы в своей вере опираемся на откровение Моисея в Библии. Но библейский текст всегда понимался многообразно. У нас нет примеров из святых отцов, что вся Библия всегда понималась только буквально и что это единственный правильный метод понимания Библии. Те же святые отцы, которые учили о буквальном понимании одних мест Библии, учили иносказательно понимать места Библии, где говорится о Боге антропоморфно. Мы видим, что Святые Отцы по-разному понимали Библию: где-то буквально, в каких-то местах аллегорически, когда говорится о том, что, например, «Бог гневается». По мнению отцов, это нужно понимать иносказательно: Божество не подвержено страсти гнева. Поэтому настаивание на буквальном понимании учения 1-й главы книги Бытия о шести днях творения как 6 сутках по 24 часа нашей современной земной реальности — это выход за пределы компетенции богословского разума. Время научное не имеет отношения напрямую к человеку: это техническое время. Поэтому здесь нет видимого противоречия с Библией. Его можно избежать при желании.

Вопрос зоогенеза более сложный: дело в том что здесь обыденные представления и научные сильно расходятся, потому что дарвиновская или любая другая теория эволюции имеют дело уже с зародившейся жизнью, которая воспроизводится. И эволюция стремится объяснить случайностью не происхождение жизни, а только многообразие жизни. Зоогенез подразумевает два сложных вопроса: происхождение жизни вообще и появление сложных многообразных организмов. Дарвин считал, что объяснил, почему жизнь сложная, не прибегая к понятию Божественного творения. Сейчас оставим за скобками собственно научную критику синтетической теории эволюции на происхождение жизни. Она не объясняет самого зоогенеза. И сейчас для происхождения жизни применяются уже междисциплинарные подходы, которые вводят понятие эволюции для неживой материи. Она оказывается не подтвержденной никаким научным опытом, потому что мы не видим примеров эволюционных изменений в неживой материи. Трансформацию видим, а усложнения не видим. Здесь наука выходит из области доказательности в область желательности, в область предположений.

Наука выходит за рамки своей компетенции и в космогонии, когда говорит. А мы знаем, что было до Большого взрыва и тогда, когда ученые говорят что знают как зародилась жизнь: они выходят за рамки доказательности. Предлагается, по сути, поверить, что так и было, ибо иначе придется предположить, что Бог создал жизнь. Поэтому это вопрос веры.

Сложнее, конечно, ситуация с антропогенезом, потому что здесь наукой накоплен большой материал по раскопкам древнего человека. Но интерпретация этого материала может быть как религиозной, так и нерелигиозной. Потому что мы видим: очевиден большой скачок между умелой обезьяной и, собственно, древним человеком-кроманьонцем. Эта пропасть в мышлении: у человека объемное видение, стереометрическое мышление при обработке камня, а у умелой обезьяны — плоскостное мышление. Что мы ви-

дим по тому, как обезьяна изготавливала свои примитивные обломки камня. Человека с самого раннего периода сопровождает искусство, люди создают изображения. У умелых обезьян этого нет. Мы можем предположить, что древние люди жили обществом: лечили себе подобных и ухаживали за ними. Обезьяны жили в стаях. Мы видим здесь качественный скачок между обезьяной умелой и человеком. И здесь простор для религиозной интерпретации антропогенеза.

Естественнонаучная апологетика в этом смысле должна показать, что наука и религия не состоят в неразрешимом противоречии. Наука и религия, как говорил Ломоносов, суть две дочери единого Великого Родителя и в распрю прийти не могут, разве что кто между ними не посеет вражду. То есть, если богословие не будет выходить за рамки своего предмета, своих целей и задач, то оно не вступит в противоречие с настоящей наукой. Которая тоже не выходит в философскую область, не пытается подменить собой философию, не выходит за пределы доказательных методов науки.

Мы можем в сети интернет увидеть много роликов Дробышевского, Маркина, которые занимаются атеистической апологетикой под видом науки, доказывая что наукой все строго доказано, но это не так. Это одна из важных тем в апологетике, которая актуальна для нынешнего времени. Но степень актуальности уже не такая острая, как в советское время. Здесь мы выходим на вторую область апологетики, которая важна в современности. Это проблема секулярного проекта.

Секулярный проект Просвещения связан с восемнадцатым веком, когда наука попыталась освободиться от пут (как им казалось) римо-католичества. Французские просветители, один из которых Вольтер, даже говорил о католической церкви: «Раздавите гадину». Проект Просвещения поднял на щит некоторые проблемы, которые возникали во взаимоотношениях ученых и Церкви. Проект сформулировал определенные стереотипы, которые к сожалению, повлияли и продолжают влиять на нашу школьную программу.

Первый, может быть, весьма далекий от проблемы атеизма и религии, стереотип о том, что в древние времена античности и средневековья жили дикие люди, которые ходили в примитивной грязной одежде, ели преимущественно немытыми руками, никогда не причесывались и имели весьма примитивные представления об окружающем мире. Например, что наша земля плоская и лежит на трех китах или трех черепахах, которые плавают в воде. Все эти представления в людях, якобы, насаждала религия. И только свет Просвещения, начиная с восемнадцатого века, просветил разум этих диких людей светом научного познания. После чего они встали с четверенек, начали носить чистую одежду, мыться, стричь ногти, бриться. Благодаря просвещению разумом религия стала отступать на второй план, потому что религия была ответственна за их мракобесное состояние. Не будем останавливаться на опровержении этой точки зрения. Ибо в этой картине неверным является все.

Скажем, античная наука уже строила гипотезы о шарообразности земли. Эратосфен точно вычислил длину окружности — соответственно радиус, диаметр земного шара. И об этом сообщается в школьной программе, но у учеников это все равно не укладывается в один ряд. Далее, геометрия Евклида, которая до сих пор изучается в школе — это тоже античная наука. Плавание Колумба, опять, же опровергает представления о плоской земле. Представление о гигиене возникло в глубокой античности: гигиена — это греческое слово. Помню, как один современный философ с большим удивлением спрашивал одного историка: «А что, средневековые люди умели бриться?». На что, конечно, историк развел руками и сказал, что мужчины брились с бронзового века.

Здесь вступает в действие второй аспект, который вкладывается в головы учеников: о том, что мракобесная инквизиция в средние века сжигала философов и ученых на кострах. Так думают примерно все школьники, выходя из школы. Все же знакомые с вопросом понимают, что в этом высказывании все неверно. Начиная с того, что инквизиция не имеет отношения к средневековью. Это проект эпохи Возрождения и Нового времени.

Второе — что инквизиция практически никогда не занималась делами ученых. Это было не в ее компетенции. Философы и ученые составляли в средневековом обществе отдельное очень уважаемое сословие. Об этом сословии современные люди прекрасно знают, потому сейчас распространилась традиция в вузах при окончании бакалавриата фотографироваться в плаще и шапочке квадратной с кисточкой. А это как раз позднее Средневековье и эпоха Возрождения — европейские университеты.

В сословном обществе одежда принадлежала определенному сословию; это одеяние — сословное одеяние. Философы и ученые, конечно, составляли отдельное сословие. Сжигать отдельное сословие никому бы не позволили, в том числе и инквизиции. Поэтому ученые в принципе не попадали под ведение инквизиции. Правда, произошли два прискорбных случая в истории инквизиции.

Это случай с Джордано Бруно, который, действительно, подвергся преследованию папской инквизи-

ции, после суда был передан светским властям и состоялась его казнь через сожжение. Но Джордано Бруно не был ученым. Большинство школьников уверены, что сожгли Коперника за то, что тот проповедовал гелиоцентризм — что Солнце в центре, а вокруг него крутятся планеты, в том числе Земля. Все знают, что Коперника никто не сжигал. Николай Коперник был уважаемым человеком. На службе у епископа, был каноником — специалистом по праву. Свой труд о гелиоцентризме он изложил как гипотезу, которую удобна для вычислений, потому что метод Коперника, предполагавший круговые орбиты планет, давал в результате большую ошибку при реальных наблюдениях. Астрономы с помощью приборов наблюдали видимые глазом планеты — Венеру, Марс и так далее. И они находились не в том месте, где предсказывала теория Коперника. Поэтому, видимо, Коперник в своем труде говорит, что это не доказано, а удобный метод вычисления.

Процесс над Джордано Бруно, у которого гелиоцентризм был одним из положений, состоялся за отвержение основных догматов католической веры. За публичное распространение своих, с точки зрения католиков, лжеучений. За упорство в том, что католики называли ересью. Гелиоцентризм был одним из пунктов — совершенно не основным. Римско-католичество приняло решение создать индекс запрещенных книг. В который, конечно, попали сочинения Джордано Бруно, но заодно в них включили книгу Коперника. Собственно, лично к Копернику претензий не было никаких — его книга была включена в индекс запрещенных книг. И самый шумевший процесс — это процесс над Галилео Галилеем — великим ученым семнадцатого века.

Физик, астроном, математик Галилео Галилей был очень уважаемым почитаемым человеком в тогдашней Италии. И Галилей тоже был сторонником гелиоцентризма. Папская инквизиция поставила ему это на вид. Папские инквизиторы прекрасно понимали суть вопроса. И они объясняли Галилею, что в самом деле все относительно: мы можем рассмотреть разную точку отсчета, но центру вселенной быть не может, потому что центром вселенной является Бог, сотворивший все. И Земля ли это или Солнце — это вещь относительная, более мировоззренческая. С библейской точки зрения центр на Земле, потому что на земле живет человек, Библия вообще человекообразна. Галилей пообещал, что он не будет учить о гелиоцентризме, тем более что в то время еще гелиоцентризму многое противоречило. Во-первых, астрономические расчеты, которые были неточны, геоцентрические расчеты давали большую точность положения планет. Отсутствие видимого звездного параллакса. Это такой научный термин, который говорит о том, что мы должны видеть звезды под разным углом, если Земля вращается вокруг Солнца, находясь зимой и летом по разные стороны от Солнца соответственно, должны видеть звезды под разным углом — звездное небо должно меняться. Этого параллакса мы не видим, не наблюдаем. Галилей объяснял это тем, что до звезд очень далеко. Но это было чисто умозрительные объяснения, не подкрепленные ничем другим. Звездный параллакс обнаружили только в девятнадцатом веке с помощью новых точных приборов.

То есть доказательство звездного параллакса было получено только в девятнадцатом веке в девятнадцатом же сконструировали маятник Фуко, с помощью которого обосновали вращение Земли вокруг своей оси. Этот маятник Фуко потом, когда разорили Казанский собор в Петербурге (тогда – Ленинград), торжественно повесили в Казанском соборе, сделали музей атеизма. Вместо святыни под купол подвесили маятник Фуко, намекая на процесс Галилея, конечно. Надо сказать, что Галилей пообещал, что не будет учить о гелиоцентризме, но не сдержался. Он написал книгу о двух системах мироздания, в которой якобы доказывал правоту геоцентризма. Но каждому, кто читал, становилось понятно что Галилей доказывает гелиоцентризм, потому что аргументы геоцентристов были крайне примитивны: даже само имя сторонника земли в центре было Симпличио, то есть «простака». Папская инквизиция сразу увидела, что Галилей издевается. Его привлекли к процессу и строго наказали... домашним арестом.

Процесс произвел весьма тяжелое впечатление, в том числе на католиков, каким был, в частности, Рене Декарт и из-за чего Декарт не стал публиковать свой труд по физике при своей жизни, потому что он учил об атомизме, запрещенном римско-католиками. Но просветители в восемнадцатом веке раздули это дело Галилея до вселенских масштабов и создали миф о том что, Католическая церковь сжигала философов и ученых. Но сейчас римско-католичество извинилось за процесс над Галилеем реабилитировало его. Просто секулярный проект эпохи Просвещения состоял в том, что чем больше наука будет распространяться, тем меньше будет места для религии.

Сомнения в этом тезисе закрались в середине двадцатого века. Англиканской епископ Робинсон, написавший книгу «Быть честным с Богом», похоже был уверен в победе проекта просвещения и считал, что атеизм может рассматриваться как форма религии — религиозного отношения к миру. Но вторая половина двадцатого века показала, что религия не просто не отомрет. Она начинает восстанавливать свои позиции в публичном пространстве.

Появились представления о том, что секулярный проект не осуществился. Мы вступаем в постсекулярную эпоху, контуры которой могут быть различными. Поэтому одним из направлений современной апологетики является дискуссия с секуляризмом, который остановился на экстремально понятом проекте Просвещения. Многие утверждают, что только материализм является современным, что только он является мировоззрением двадцать первого века: все остальное это отжившие рудименты прошлого. С этим надо дискутировать, и, собственно, этому посвящена четырнадцатая глава основ социальной концепции Русской Православной Церкви. В этой четырнадцатой главе как раз говорится о том, что нет противоречия между Церковью и наукой и излагается позиция М.В. Ломоносова. Но говорится о том, что Церковь претендует на определенное научное влияние, на гуманитарную науку и сферу образования.

Таким образом, эти новые направления апологетики должны содействовать эффективности дисциплин, преподаваемых в духовных учебных заведениях.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Осипов А.И.* Путь разума в поисках истины. Издательство Сретенского монастыря М. 2010.
2. *Андреев И.М.* Православная апологетика. Издательство Сретенского монастыря М. 2006.

УДК 271.2-55

**Игумен Серафим (Остроумов)**

**О ТРАДИЦИОННОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ  
(БОРЬБА С ГРЕХОВНЫМИ НАВЫКАМИ)**

**Аннотация.** В настоящее время очень много людей, стяжавших греховные навыки. В работе рассматривается учение древних и более близких по времени к нам святых отцов о борьбе с греховными навыками, учитываются современные искушения, разъясняется, как применить в наше время советы святых отцов. По учению святых отцов, если у кого-нибудь одна страсть обратилась в навык, то он подлежит вечной муке. Цель христианской жизни — спасение — достигается искоренением греховных страстей и насаждением противоположных им добродетелей. Важно, чтобы человек, с одной стороны, не впадал в отчаяние, какими бы греховными навыками он не был связан, а с другой стороны, не терял драгоценного времени, данного Богом на покаяние.

**Ключевые слова.** *Православие, патрология, греховные навыки, аскетика, борьба со страстями, грехи, спасение.*

**Hegumen Seraphim (Ostroumov)**

**ON TRADITIONAL ASCETIC PRACTICES  
(STRUGGLING SINFUL SKILLS)**

**Annotation.** Currently, there are a lot of people who have acquired sinful skills. The work examines the teaching of the ancient and more closely related to us holy fathers about the fight against sinful skills, takes into account modern temptations, explains how to apply the advice of the holy fathers in our time. According to the teaching of the holy fathers, if someone has one passion turned into a skill, then he is subject to eternal torment. The goal of Christian life – salvation – is achieved by eradicating sinful passions and planting virtues opposite to them. It is important that a person, on the one hand, does not fall into despair, no matter what sinful skills he or she is bound to, and on the other hand, does not waste precious time given by God for repentance.

**Keywords:** *Orthodoxy, patrology, sinful skills, asceticism, struggle with passions, sins, salvation.*

«С высоты снизшел еси, Благоутробне, погребение приял еси тридневное, да нас свободиши страстей, Животе и Воскресение наше, Господи, слава Тебе» (тропарь воскресный 8-го гласа).

Цель христианской жизни — спасение, т.е. достижение вечной жизни с Богом.

Более ста лет назад преподобный Варсонофий Оптинский сетовал о том, что в миру редко кто знает о борьбе со страстями: «На вопрос — как спастись? — более благонамеренные отвечают: «Надо молиться Богу для спасения, а будешь молиться — то и спасешься». И не выходят из этого круга. А между тем молитва человека страстного не спасет его. Цель, единственная цель нашей жизни и заключается в том, чтобы искоренить страсти и заменить их противоположными добродетелями»<sup>1</sup>.

Преподобный авва Дорофей объясняет, чем греховные страсти отличаются от грехов: «... Иное суть страсти, и иное — грехи. Страсти суть: гнев, тщеславие, сластолюбие, ненависть, злая похоть и тому подобное. Грехи же суть самые действия страстей, когда кто приводит их в исполнение на деле, т.е. совершает телом те дела, к которым побуждают его страсти, ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним»<sup>2</sup>.

Он же предостерегает: «... если кто закосневает во грехе, то в душе образуется злой навик. Однако вы должны знать и то, что душа имеет иногда влечение к какой-либо страсти: если только один раз впадет в действие сей страсти, тотчас находится в опасности впасть в навик... Итак, нужно большое внимание, и старание, и страх, чтобы кто-либо не впал в злой навик. Поверьте, братия, что если у кого-нибудь хотя одна страсть обратится в навик, то он подлежит муче...»<sup>3</sup>.

По учению святых отцов, есть три главнейшие страсти: сребролюбие, славолюбие и сластолюбие. Они рождают восемь основных страстей: чревоугодие, блудную страсть, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. От этих восьми рождается бесчисленное количество прочих страстей.

Преподобный Симеон Новый Богослов, указывая на главнейшие страсти, говорит: «Эти три страсти точно суть сети и тенета диавола, запутываясь в которые попадает человек во власть его; и если кто умрет, будучи поработен им, то пойдет прямо туда, где и диавол, поработивший его себе через них» (Слово 23)<sup>4</sup>.

В этом слове преподобный Симеон говорит, что сам человек не может вырваться из рабства страстям. Для этого необходима Божественная благодать, которая «...входит внутрь крещаемых душ, веры ради, а не за добрые дела, и производит в них такое изменение, что они не имеют уже более любви ни к богатству, ни к славе, ни к удовольствиям... В те же души, которые бывають поработены сим страстям после крещения, невозможно войти опять такой благодати Божией иначе, как посредством истинного покаяния, чистосердечной исповеди, многих слез и воздыханий из глубины души...»<sup>5</sup>.

И древние святые Отцы, и более близкие к нам по времени учили, что «...должно стараться скорее отсекасть страсти, прежде нежели они обратятся в злой навик души» (Авва Дорофей)<sup>6</sup>. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в слове «О навыках» говорит: «Навыки имеют силу, подобную естественным качествам: надо последователю Господа Иисуса Христа стяжать хорошие навыки и уклоняться от навыков дурных... Порочные навыки — как оковы на человеке: они лишают его нравственной свободы, насильно держат в смрадном болоте страстей. Для погибели человека достаточно одного порочного навыка: он будет постоянно открывать вход в душу всем грехам и всем страстям»<sup>7</sup>.

В этом же слове святитель учит: «Вообще все страсти развиваются в человеке от послабления им; учащающееся послабление обращает наклонность в навик, а навик делает страсть насильственным властелином над человеком. «Убойся злых навыков, — сказал преподобный Исаак Сирский, — более, нежели бесов». Когда подействует в нас греховное пожелание или влечение, надо отказать ему. В другой раз оно подействует уже слабее, а наконец, совсем утихнет. Но при удовлетворении ему оно действует каждый раз с новой силою, как приобретающее более и более власти над произволением, наконец, рождает навик»<sup>8</sup>.

Далее святитель наставляет: «Страсти — злые навыки; добродетели — навыки благие... Иногда ничтожнейший навик связывает наши ноги и оставляет нас на земле, между тем как мы должны бы быть на небе. Юноша! Повторяю тебе совет спасительный: доколе ты находишься в нравственной свободе, избегай злых навыков, как оков и темницы; приобретай навыки добрые, которыми хранится, утверждается,

<sup>1</sup> Варсонофий Оптинский, *прп.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Оптиная Пустынь. 2013. с. 92

<sup>2</sup> Дорофей Авва, *прп.* Душеполезные поучения. М., 2000. С. 36

<sup>3</sup> Там же. С. 147-148.

<sup>4</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова // Аскетика. Том II. М., 2008. С. 247-248.

<sup>5</sup> Там же. с. 248-249.

<sup>6</sup> Дорофей Авва, *прп.* Душеполезные поучения. М., 2000. с. 137.

<sup>7</sup> Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Аскетические опыты. Собрание творений. М., 2010. Т. I. с. 426-427.

<sup>8</sup> Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Аскетические опыты. Собрание творений. М., 2010. Т. I. С. 429.

запечатлевается нравственная свобода. Если же кто в зрелом возрасте расположился служить Христу и, по несчастью, стяжал уже много порочных навыков... тот не должен предаваться унынию и двоедушию, но должен мужественно вступить в борьбу с злыми навыками. Победа над ними не невозможна, при Божией помощи»<sup>9</sup>.

Мы уже отмечали, что человек сам своими силами не может избавиться от рабства страстям. Необходимо соработничество: по учению свт. Игнатия, «...решительное произволение, осеняемое и укрепляемое благодатью Христовой, может победить самые закоснелые навыки»<sup>10</sup>.

Авва Дорофей также учит, что нравственную свободу мы получаем в Крещении. Христос «... освободил нас святым Крещением, подав нам свободу делать добро, если пожелаем, и не увлекаться уже, так сказать, насильственно ко злу... Потом Он (Христос) научает нас, как посредством святых заповедей очищаться и от самых страстей, чтобы через них не впасть опять в те же грехи»<sup>11</sup>. Важная мысль: евангельские заповеди направлены против страстей. Исполнением евангельских заповедей мы очищаемся от страстей. Если человек после Крещения стремится исполнять все евангельские заповеди, он остается нравственно свободным. Если же человек опускает исполнение заповедей, то он опять порабощается диаволом. И это происходит от свободного человеческого произволения. Так, преподобный Марк Подвижник говорит: «Ибо когда по святом Крещении, будучи в состоянии исполнить все заповеди, не исполняем их, тогда, и не желая того, бываем содержимы грехом, пока покаянием не умолим Бога, направляясь ко всем Его заповедям, и Он не истребит грех нашего самовластия...»<sup>12</sup>.

Вот почему очень важно готовящихся к Крещению обучать и догматическим, и нравственным истинам Христианства.

Теперь разберем средства, рекомендуемые святыми отцами, для борьбы с греховными навыками.

Святой Иоанн Лествичник учит: «Если ты вооружаешься против какой-нибудь страсти, то возьми себе в помощь смиренномудрие, ибо оно наступит на аспида и василиска, то есть на грех и отчаяние, и поперет льва и змия, то есть диавола и змия плотской страсти. Смиренномудрие есть тифон, могущий возвести душу из бездн грехов на небо» (Лествица, степень 25, п. 67 и 68)<sup>13</sup>.

Этот же святой делает важное замечание: «... В непритворном смирении невозможно оставаться и виду... страстей; и доколе грешим произвольно, дотоле нет в нас смирения...» (Лествица, степень 25, п. 57)<sup>14</sup>. Он же говорит, что «...истинное удаление от мира, повиновение и хранение уст часто имели великую силу и сверх чаяния врачевали неисцельные страсти» (Лествица, степень 24, п. 28)<sup>15</sup>.

Итак, разберем, что следует понимать под «удалением от мира», «повиновением» и «хранением уст».

1) «Удаление от мира». Преподобный Исаак Сирий в 2-м слове учит: «Когда вообще хотим наименовать страсти, называем их миром; а когда хотим различить их по различию наименований их, называем их страстями... И скажу короче: мир есть плотское житие и мудрование.»<sup>16</sup>.

Так же говорит и преподобный Симеон Новый Богослов в 66-м слове: «И что есть мир?... Грех, пристрастие к вещам и страсти. А яже в мире что суть? Пусть это скажет нам Иоанн Богослов, возлюбленный ученик Христов: «не любите мира, ни яже в мире; яко все, еже в мире, похоть плотская и похоть очес и гордость житейская, несть от Отца, но от мира сего есть» (1 Ин. 2, 15, 16)»<sup>17</sup>. Заметим, что святой Иоанн Богослов как раз указывает на три главнейших страсти — сластолюбие, сребролюбие и славолюбие. Далее в том же слове преподобный Симеон говорит: «Где бы мы ни находились, везде встретим жен, детей, вино, всякого рода плоды и прочее. Так уж устроена жизнь наша. Итак, от всего этого не убежишь; а от чего убежать можно? От пристрастия к сему. Тогда и от греха легко избежать... Но я знаю очень хорошо, что многие и в древние, и в нынешние времена сохраняли и сохраняют себя неуязвленными от него (греха), и, находясь среди вещей и дел мирских, среди попечений и забот житейских, проводили и проводят жизнь в совершенной чистоте и святости, следуя указанию святого Павла, который говорит: «время сокращено есть прочее, да имущие жены, яко не имущие будут... и купующие, яко не содержаще: преходит бо образ мира сего» (1 Кор. 7:29-31). Посему и о прочем разумевай, то есть кого бесчестят и обижают и тем

<sup>9</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Собрание творений. М., 2010. Т. I. С. 430-431.

<sup>10</sup> Там же. С. 431.

<sup>11</sup> Дорофей Авва, прп. Душеполезные поучения. М., 2000. С. 37.

<sup>12</sup> Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 94.

<sup>13</sup> Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. М., 2007. С. 298.

<sup>14</sup> Там же. С. 296.

<sup>15</sup> Там же. С. 276.

<sup>16</sup> Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические // Аскетика. Том I. М., 2009. С. 325.

<sup>17</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Слова // Аскетика. Том II. М., 2008. С. 466.

подвигают на гнев, тот пусть не гневается; кого хвалят, тот пусть не держит в уме своем того, что говорят в похвалу ему...»<sup>18</sup>.

Итак, возможно и не удаляясь в монастырь, удаляться от мира. В монастыре, конечно, это сделать удобнее, особенно поработанным какими-либо страстями, по слову преподобного Иоанна Лествичника: «Никто не должен, выставляя тяжесть и множество грехов своих, называть себя недостойным монашеского обета и ради своего сладострастия мнимо унижать себя, вымышляя извинения в грехах своих, ибо где много гнилости, там нужно и сильное врачевание, которое очистило бы скверну...» (Лествица, степень 1, п. 19)<sup>19</sup>.

Святитель Филарет Московский показывает, как должно «умерщвлять» чувства от страстей. Так, в слове на Введение во Храм Пресвятой Богородицы он учит «...отвращать взоры от всякого соблазнительного предмета, а на представляющиеся неизбежно, взирать без страсти, без помысла, видя не видеть, и, как можно скорее, пресекать опасное видение. И сие-то есть, умерщвлять чувство зрения, по завещанию Господнему: «Аще око твое десное соблазняет тя, изми е и верзи от себе» (Мф. 5:29)... подобным образом нужно умерщвлять и прочие чувства, как-то слух — от слышания нескромных и соблазнительных речей, вкус, обоняние, осязание — от соответствующих им ощущений, наклоняющих к неге и роскоши...»<sup>20</sup>.

Необходимо отметить современную особенность. Сегодня можно удалиться в какое угодно уединение. Но если человек имеет современную технику, будет выходить с ее помощью в интернет, то никакой пользы уединение не даст.

В деле исцеления души от страстей очень важно обращать внимание на очищение ума. Это один из важнейших аспектов «удаления от мира». Необходимо избегать не только греховной, но и ненужной информации. Иначе греховные раны будут усугубляться. Информация может поступать и через зрение, и через чтение, и через слух и т.п.

Обратим внимание на следующий пример. Преподобный Варсонофий Оптинский до монастыря был офицером. Однажды он со своим начальством пошел в театр. На сцене пели любовные песни, а ему приходит на мысль: «А что если я сейчас умру, куда пойдет душа моя? Уж конечно не в Рай...». Далее он рассказывает: «Страшно мне стало, уж и на сцену смотреть не хочется...»<sup>21</sup>. Он вышел из театра и больше туда не ходил.

Преподобный Петр Дамаскин предостерегает от чтения, «не служащего к угождению Богу». И если кто-либо, когда-либо прочитает, по неведению, то пусть подвизается скорее изгладить памятование о сем духовным чтением Божественных Писаний, и более того, что служит ему к спасению души, смотря по устройению, какого он достиг. Если он еще деятельный (т.е. борется со страстями), то пусть читает жизнеописания и слова святых отцов; если же благодатию возведен в духовное ведение, то пусть читает все Божественные Писания... Помимо же Божественных Писаний да не читает отнюдь чего-либо. Какая надобность принимать духа нечистого вместо Святого Духа? Ибо в каком слове кто упражняется, того дух и усваивает себе, хотя и не видится ему это дело противным, как видят опытные»<sup>22</sup>.

Для людей, поработанных греховным страстям, необходимо чтение житий и творений святых отцов, конечно, вместе с чтением Священного Писания, прежде всего Нового Завета. А об остальном преподобный Петр Дамаскин сказал внятно.

2) «Повиновение». По учению святых отцов, смирение, необходимое для умерщвления страстей, стяжается через послушание или повиновение. Преподобный Иоанн Лествичник говорит, что «...отцы блаженное послушание называли исповедничеством, без которого никто из страстных не узрит Господа» (Лествица, степень 4, п.8)<sup>23</sup>.

Сущность послушания состоит в покорении человеком своей воли воле Божией. Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорит, что послушание «...старцам в том виде, в каком оно было у древнего монашества...», не дано нашему времени<sup>24</sup>.

Сразу оговоримся, что то, о чем будет сказано здесь о современном подвиге повиновения или послушания монашествующих, может быть отнесено и к живущим в миру. Но в монастыре, конечно, этот подвиг проходить удобнее.

<sup>18</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова // Аскетика. Том II. М., 2008. С. 467.

<sup>19</sup> Иоанн Лествичник, *прп.* Указ. соч. С. 31.

<sup>20</sup> Филарет (Дроздов), *свт.* Творения. Слова и речи. М., 2007. Т. 4. С. 28.

<sup>21</sup> Варсонофий Оптинский, *прп.* Указ. соч. С.14.

<sup>22</sup> Петр Дамаскин, *прп.* Творения. М., 2001. С. 131-132.

<sup>23</sup> Иоанн Лествичник, *прп.* Указ. соч. С. 54.

<sup>24</sup> Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Приношение современному монашеству. Собрание творений. М., 2008. Т. 5. С. 74.

Святитель Игнатий утверждает, что духовное жителство, представленное Промыслом Божиим нашему времени, «...основывается на руководстве в деле спасения Священным Писанием и писаниями святых отцов, при совете и назидании, заимствуемых от современных отцов и братьев. В собственном смысле это — послушание древних иноков, в ином виде, приспособленном к нашей немощи, преимущественно душевной. Древним инокам их духоносные наставники возвещали немедленно и прямо волю Божию: ныне иноки должны сами отыскивать волю Божию в Писании и потому подвергаться частым и продолжительным недоумениям и погрешностям...»<sup>25</sup>. Здесь же святитель Игнатий ссылается на преподобного Нила Сорского, жившего в 15-м веке. Он предлагал руководство Священным Писанием и писаниями отеческими<sup>26</sup>. Но надо иметь в виду, что человек страстный сам правильно понять Писания не может. Поэтому и необходимы совет и благоразумная проверка совета Писаниями же. И вот преподобный Нил в своем скиту ввел устав, в котором имеются два важнейших нравственных правила.

«Первое место, — как пишет святитель Игнатий, — между правилами, изложенными преподобным Нилом, должно дать предлагаемому им вышеупомянутому руководству Священным Писанием и отеческими Писаниями... Преподобный Нил никогда не давал наставления или совета прямо из себя, но предлагал вопрошающим или учение Писания, или учение отцов... Этот метод очевиден из сочинений священномученика Петра Дамаскина, преподобного Григория Синаита, святых Ксанфопулов и других отцов, особливо позднейших. Его держались... иеросхимонахи Оптиной пустыни Леонид и Макарий... При общем оскудении боговдохновенных наставников, изучение Священного Писания, преимущественно Нового Завета, и писаний отеческих, тщательное и неуклонное руководство ими в образе жизни и в наставлении ближних есть единственный путь к духовному преуспеянию... Второе нравственное правило... заключается в том, чтобы братия ежедневно исповедовали старцу (старцем называется в монастырях преуспевший в духовной жизни инок, которому поручается назидание братии) согрешения свои, и самые мелочные, даже помыслы, и ощущения греховные, чтобы они предлагали ему на рассмотрение свои недоумения. Это делание исполнено необыкновенной душевной пользы: ни один подвиг не умерщвляет страстей с таким удобством и силой, как этот. Страсти отступают от того, кто без пощадения исповедует их. Телесное вожделение увядает от исповеди более, нежели от поста и бдения»<sup>27</sup>.

О такой ежедневной исповеди говорит преподобный Иоанн Лествичник в 4-й степени, как раз «О послушании». Здесь же видим и духовный совет.

«Хранение Уст». Преподобный Исаак Сирин в 8-м слове учит: «Кто возбраняет устам своим клеветать, тот хранит сердце свое от страстей... Если любишь чистоту, при которой может быть зрим Владыка всяческих, то ни на кого не клеветай и не слушай того, кто клеветает на брата своего... Молчаливый язык во всей наружности своей приобретает смиренномудрую чинность, и он без труда возобладает над страстями. Страсти искореняются и обращаются в бегство непрерывным погружением мысли в Бога. Это — меч, умерщвляющий их... А у кого сердце сокрушено страстями, у того ими же и язык приводится в движение. Если станет он говорить и о духовном, то будет рассуждать под влиянием страсти, чтобы в неправде одержать победу. Мудрый замечает такого человека при первой встрече, и чистый обоняет его зловоние»<sup>28</sup>.

Преподобный Антоний Великий учит: «Господь до тех пор хранит душу твою, пока ты хранишь язык твой»<sup>29</sup>.

Преподобный Исайя Отшельник говорил: «От пяти причин усиливается блудная брань: 1) от празднословия, 2) от тщеславия, 3) от многого сна, 4) от любления красивой одежды, 5) от пресыщения. Желающий устранить от себя брань блуда да хранится от упомянутых поводов к ней: празднословие заменит молитвословием, тщеславие — смирением Христовым, многий сон — бдением, красивые одежды — рубищем, объедение — воздержанием от излишества в пище. Страсти держатся одна за другую, как звенья в цепи»<sup>30</sup>. Здесь празднословие стоит на первом месте.

Преподобный Серафим Саровский на вопрос: «Чем истребить гордость и приобрести смирение?» отвечал: «Молчанием. Бог сказал Исаии: на кого воззрю, токмо на кроткого и молчаливого и трепещущаго

<sup>25</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству. Собрание творений. М., 2008. Т. 5. С. 79-80.

<sup>26</sup> Там же. С. 82.

<sup>27</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Собрание творений. М., 2010. Т. I. С. 557-559.

<sup>28</sup> Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические // Аскетика. Том I. М., 2009. С. 337-339.

<sup>29</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник. Рассказы о жизни святых подвижников. М., 2005. С. 17.

<sup>30</sup> Там же. с. 204-205.

словес Моих»<sup>31</sup>. Касательно духовной гордости он прибавил еще: «Проси Бога, чтобы Он продлил твои лета. Этого без труда не сделаешь. Молчанием же большие грехи побеждаются»<sup>32</sup>.

Необходимо заметить, что «...разумно молчащий думает, что он недостоин говорить, как сказали отцы, и это есть разумное молчание», — учит преподобный авва Дорофей<sup>33</sup>.

Святой Иоанн Лествичник говорит: «Многоглаголание есть седалище, на котором тщеславие любит являться и торжественно себя выставлять. Многоглаголание есть признак неразумия, дверь злословия... Благоразумное молчание есть мать молитвы, воззвание из мысленного пленения, ...страж помыслов, соглядатай врагов, училище плача, друг слез, делатель памяти о смерти, ...неприметное преуспеяние...» (Лествица, степень 11, п. 2-3)<sup>34</sup>, а в пункте 1-м: «Многоглаголание — причина и дверь, через которую входит осуждение»<sup>35</sup>.

Лествичник указывает, что молчание есть мать молитвы. Против страстей очень полезна молитва Иисусова. Так учат святые стцы. Например, преподобный Иоанн Пророк на вопрос аввы Дорофея отвечает: «Брат! Страсти те же скорби, и Господь не отделил их, но сказал: «Призови Мя в день скорби твоея, и изму тя, и прославиши Мя (Пс. 49:15)». И потому в отношении всякой страсти ничего нет полезнее, как призывать имя Божие...»<sup>36</sup>.

Мы разобрали по силам что есть «удаление от мира», «повиновение» и «хранение уст».

Уже отмечалось, что человек своими силами избавиться от рабства страстям не может. Необходимо привести рассуждение преподобного Петра Дамаскина о том, что не следует отчаиваться, если какой-то греховный навик тиранически властвует над человеком. «...Согрешающий нераскаянно (т.е. не могущий исправиться), но не отчаивающийся, по необходимости считает себя ниже всей твари и не осмеливается осудить или укорить какого-либо человека. Но более удивляется человеколюбие Божие, бывает благоразумным в отношении к Благодетелю и может иметь много иного добра. Хотя он и послушал диавола, при согрешении, но опять, по страху Божию, ослушивается врага, побуждающего его к отчаянию, и потому он — часть Божия, имея благоразумие, благодарение, терпение, страх Божий, неосуждение других, чтобы и самому не быть осужденным, что всячески необходимо»<sup>37</sup>.

Конечно, здесь речь идет о том, что человек согрешает не по собственной воле, а будучи пленен врагом. Словами святителя Филарета Московского: «... Бог даровал надежду кающимся и желающим своего исправления грешникам, а не беспечным презрителям закона Его. Кающийся и надеющийся прославляет бесконечное милосердие Божие, — надеющийся и не кающийся хулит Бога, представляя Его покровителем зла»<sup>38</sup>.

Архиепископ Никон (Рождественский) в своих дневниках приводит пример иеромонаха пустыни Святого Параклита Иннокентия, который около тридцати лет был уставщиком в пустыни. Однажды он встретил охмелевшего монаха и про себя осудил его. «Ему и в голову не пришло, что он тяжело согрешил... Но вот, Божиим попущением и вражеским искушением, он сам стал увлекаться пьянственной страстью. Постепенно она обратилась у него в запой... Тогда-то он познал свой грех, грех осуждения ближнего, и горько раскаивался в нем. Зато своим страданием от болезни запоя стяжал он великую добродетель неосуждения, которая у святых отцов именуется без труда спасением... Он молил постоянно великомученицу Варвару, чтобы избавила его от внезапной смерти. Умер он в день святой великомученицы Варвары. Братиям пустыни было откровение в ночь 39-го дня после его смерти о помиловании иеромонаха Иннокентия»<sup>39</sup>.

В 31-м слове преподобный Симеон Новый Богослов говорит, что единственная жертва, которую всякому благочестивому человеку пристойно приносить Богу, — сердце сокрушенное и смиренное. «Это такая жертва, для которой нет греха, побеждающего человеколюбие Божие. Для сей единой жертвы (чтоб была и сохранялась) бывают болезни, скорби, самое падение, страсти душевные и сопутствующие им страсти телесные, — все для того, чтоб всяким богобоязненным приносима была Богу сия жертва...»<sup>40</sup>.

<sup>31</sup> Житие, пророчества, наставления преподобного Серафима Саровского чудотворца. Минск, 2013. С. 78.

<sup>32</sup> Там же. С. 78.

<sup>33</sup> *Дорофей Авва, прп.* Душеполезные поучения. М., 2000. с. 174.

<sup>34</sup> *Иоанн Лествичник, прп.* Указ. соч. С. 182.

<sup>35</sup> Там же. с.181.

<sup>36</sup> *Дорофей Авва, прп.* Указ. соч. С. 264.

<sup>37</sup> *Петр Дамаскин, прп.* Творения. М., 2001. С. 139-140.

<sup>38</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* Творения. Слова и речи. М., 2006. Т. 3. с. 428.

<sup>39</sup> *Никон (Рождественский), архиеп.* «Козни врагов наших сокруши». Дневники. Минск, 2004. с. 1063-1064.

<sup>40</sup> *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова // Аскетика. Том II. М., 2008. С. 277-278.

И преподобный Исаак Сирин учит: «Смирение и без дел многие прегрешения делает простительными. Напротив того, без смирения и дела бесполезны, ... смирение... может сокрушить крепость многих грехов..., без смирения напрасны все дела наши, всякие добродетели и всякое делание»<sup>41</sup>. Здесь необходимо заметить, что если человек грешит произвольно, то он не может иметь смирения, об этом уже выше говорилось.

Итак, средства для борьбы с греховными страстями, найденные у святых отцов, следующие: во-первых, необходимо сердце сокрушенное и смиренное. Это тоже дар Божий, о нем нужно заботиться посильным исполнением Евангельских заповедей: «От исполнения заповедей бывает некоторая привычка к смирению, и нельзя выразить это словом», по учению Аввы Дорофея<sup>42</sup>. Нужно уклонение от предметов страстей — «удаление от мира»; требуется «повиновение» — об этом мы рассуждали выше, — регулярное чтение Священного Писания, особенно Нового Завета, житий святых и святоотеческих творений; совет с духовным отцом, регулярная исповедь, хранение себя от различной ненужной и тем более греховной информации. Также необходимо разумное «хранение уст», понуждение себя на возможно частую Иисусову молитву.

Смиренный не будет никого осуждать, случающиеся скорби будет принимать как врачевства от Бога, не будет отчаиваться, потому что искренно вручает себя Промыслу Божию, не надеется ни на какие свои добродетели.

Вообще, все, о чем здесь сказано кратко, указывает преподобный Марк Подвижник в слове «О покаянии». Он говорит, что покаяние необходимо и начинающим, и средним, и совершенным — до смерти. Суть покаяния: «Правое же делание для начинающих, средних и совершенных есть молитва, очищение помыслов и терпение постигающих нас скорбей, без которых нельзя совершить прочие добродетели, посредством коих бывает благоприятно покаяние... весь мир держится покаянием»<sup>43</sup>.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Варсонофий Оптинский, прп.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Оптина Пустынь. 2013. (692с.)
2. *Дорофей Авва, прп.* Душеполезные поучения. М., 2000. (333с.)
3. Житие, пророчества, наставления преподобного Серафима Саровского чудотворца. Минск, 2013. (222с.)
4. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Собрание творений. М., 2010. Т. I. (672с.)
5. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству. Собрание творений. М., 2008. Т. 5. (528с.)
6. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отечник. Рассказы о жизни святых подвижников. М., 2005. (767с.)
7. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М., 2007. (591с.)
8. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические // Аскетика. Том I. М., 2009. (1130с.)
9. *Марк Подвижник, прп.* Аскетические творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. (228с.)
10. *Никон (Рождественский), архиеп.* «Козни врагов наших сокруши». Дневники. Минск, 2004. (1167с.)
11. *Петр Дамаскин, прп.* Творения. М., 2001. (320с.)
12. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова // Аскетика. Том II. М., 2008. (1214с.)
13. *Филарет (Дроздов), свт.* Творения. Слова и речи. М., 2006. Т. 3. (480с.)
14. *Филарет (Дроздов), свт.* Творения. Слова и речи. М., 2007. Т. 4. (635с.)

<sup>41</sup> Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические // Аскетика. Том I. М., 2009. с. 424.

<sup>42</sup> Дорофей Авва, прп. Указ. соч. с. 59.

<sup>43</sup> Марк Подвижник, прп. Указ. соч. С.83-84



# ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

УДК 271.2-55

**Иерей Виталий Гуляев**  
**БЛАГОЧИННЫЕ КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ 1944-1966 ГГ.**

**Аннотация.** Кемеровская область в 1940-1980-е гг. входила в состав Новосибирской и Барнаульской епархии. В условиях удалённости епархиального архиерея, кафедра которого находилась в г. Новосибирске, функцию регулирования церковной жизни региона выполняли кемеровские благочинные.

**Ключевые слова.** Кемерово, благочиние, история РПЦ, Новосибирская епархия, хрущевские гонения.

**Сведения об авторе:** Гуляев В.В., иерей, кандидат богословия, доцент кафедры богословия, Новосибирская православная духовная семинария (г. Обь). E-mail: protopresviter@inbox.ru

**Priest Vitaly Gulyaev**  
**DEANS IN THE KEMEROVO REGION 1944-1966.**

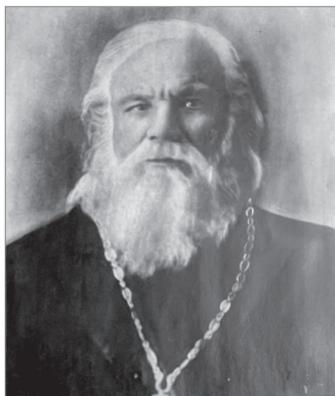
**Abstract:** The Kemerovo Region in the 1940s-1980s was part of the Novosibirsk and Barnaul dioceses. In the conditions of remoteness of the diocesan bishop, whose department was located in Novosibirsk, the function of regulating the church life of the region was performed by the Kemerovo deans.

**Keywords:** Kemerovo, deanery, history of the Russian Orthodox Church, Novosibirsk diocese, Khrushchev persecution.

**About the author.** Gulyaev V.V., priest, Candidate of theology, Associate Professor of the Department of Theology, Novosibirsk Orthodox Theological Seminary (Ob). E-mail: protopresviter@inbox.ru

Новосибирская епархия возродилась в 1943 г. Первоначально в её состав входило несколько сибирских регионов, в том числе и Кемеровская область, образованная в том же 1943 г. В 1944-1945 гг. обязанности благочинного по Новосибирской, Кемеровской и Томской областям выполнял архимандрит Никандр (Вольянников), ближайший помощник архиепископа Варфоломея (Городцова). По имеющимся в нашем распоряжении данным, на территории нынешней Кемеровской области с конца 1930-х годов до 1945 года действующих храмов не было, т.к. все они были закрыты в годину лютых гонений<sup>1</sup>.

Деятельность архимандрита Никандра (Вольяникова) на посту благочинного привела к тому, что в течение 1945 года в Кемеровской области, при содействии местных органов власти было открыто шесть храмов<sup>2</sup>.



Иерей  
Николай Фоменко  
1945 – 1946 гг.

Вторым благочинным по Кемеровской области становится протоиерей Николай Фоменко (1891 г.р.), он приступил к своим обязанностям в конце 1945 года, но регистрацию уполномоченного получил лишь в конце февраля 1946 г.

В Кемерово 30 июня 1946 года тайно приняли монашеский постриг две молодые женщины. Постриг совершал незарегистрированный иеромонах Феодор. Благочинный Фоменко присутствовал при постриге и запретил присутствующим сообщать об этом уполномоченному Ф. Узлову, но, по всей видимости, его запрет не возымел действия, т.к. известно, что после этого случая отец Николай был смещён с поста благочинного<sup>3</sup>.

В июле 1946 года благочинным церковью Кемеровской области был назначен иеромонах Феодосий (Борисов). Архиепископу Варфоломею поступало много жалоб от мирян на благочинного Борисова, но владыка не придавал этому большого значения. Архимандрит Никандр, будучи уже секретарём епархии, пояснял уполномоченному по Кемеровской области, что у игумена Феодосия (Борисова) остались прежние навыки «григорианского епископа», которым он был до назначения, из-за чего он может пытаться смещать священников по своему усмотрению, но уполномоченный не должен регистрировать такие перемещения без согласования с архиепископом Варфоломеем<sup>4</sup>.

Благочинный Феодосий (Борисов) в 1946 году поднимал перед уполномоченным вопрос о строительстве в Кемерово большого каменного собора с резиденцией для благочинного. На просьбу уполномоченного предоставить смету он сказал, что не занимался этим вопросом и плохо смыслит в строительстве. Когда главный архитектор города по просьбе уполномоченного дал несколько вариантов оформления собора и смету на несколько миллионов рублей, благочинный отказался от своей просьбы, извинившись за беспокойство<sup>5</sup>, ввиду того, что такой суммы денег у епархии не было.

В начале февраля 1948 года архиепископ Варфоломей посетил Кемеровское благочиние. В Кемерово владыка побывал на приёме у уполномоченного Ф. Узлова. Во время визита архиерей вновь поднимал вопрос о строительстве в Кемерово большого собора, «вёл себя скромно, хорошо отзывался о городе и верующих, хорошо говорил о благочинном игумене Феодосии (Борисове)»<sup>6</sup>.



Игумен  
Феодосий (Борисов)  
1946 – 1948 гг.

<sup>1</sup> ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 11. Информационные отчеты уполномоченных Совета по РСФСР за IV квартал 1944 г. Л. 82.

<sup>2</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 85. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за I квартал 1946 г. т. II. Л. 48.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 89. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за II квартал 1946 г. т. III. Л. 245.

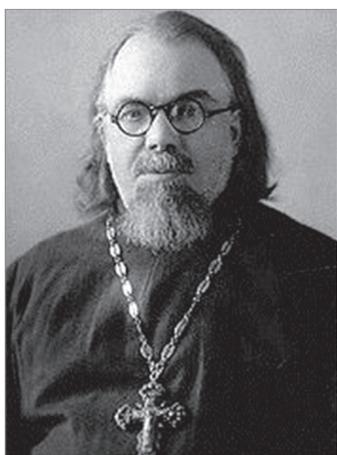
<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 183. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1947 г. Л. 23.

<sup>5</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 97. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за IV квартал 1946 г. т. III. , Л. 282.

<sup>6</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 328. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1948 г. Л. 8.

Владыка был доволен положением дел в Кемеровской области и вполне удовлетворён оказанным ему приёмом. Благочинный встретил его на станции Тайга, для встречи приехали священники из городов Сталинск (ныне Новокузнецк), Прокопьевск и Кемерово<sup>7</sup>. Архиепископ отметил, что в Кемерово и Сталинске ведётся борьба с сектантством: по сведениям благочинного, в Православие из баптизма перешло более 100 человек<sup>8</sup>. На территории Кемеровского благочиния в 1948 году насчитывалось 15 храмов и молитвенных домов, что являлось наибольшим показателем по всем благочиниям Новосибирской епархии, для сравнения в Новосибирской области в 1948 году было всего 6 действующих храмов.

Спустя несколько месяцев, после посещения Кемеровского благочиния архиепископом Варфоломеем, 8 октября 1948 года благочинный Кемеровской области игумен Феодосий (Борисов) был арестован МГБ, «причины ареста неизвестны. Речи разные. Произведена опись, забрана личная его переписка. Я узнал об этом в конце октября»<sup>9</sup>, докладывал владыка Варфоломей управделами Московской Патриархии протопресвитеру Николаю Колчицкому. В связи с арестом благочинного архиерей решил вновь посетить приходы Кемеровской области, чтобы личным присутствием поддержать пошатнувшуюся церковную жизнь в Кемеровской области<sup>10</sup>. Однако из отчёта уполномоченного можно сделать вывод, что поводом к аресту стал донос двоюродного брата игумена Феодосия, некоего Субботского М.А. и монахини Сергии (Каламкаровой): «Борисов замышляет открыть в Кемерово монастырь, для этого постепенно стягивает отовсюду монахов...»<sup>11</sup>.



Новым Кемеровским благочинным с октября 1948 года до 1950 г. становится протоиерей Константин Лукин. Архиепископ Варфоломей вновь прибывает в Кемеровскую область с визитом 4 декабря 1948 года и посещает г. Ленинск-Кузнецкий, затем отправился в Кемерово, где пробыл с 8 по 14 декабря. Туда же прибыло местное духовенство в составе 10 священников. За братской трапезой на квартире благочинного 9 декабря выражалось сожаление по поводу ареста бывшего благочинного, так как «он был накануне славы церковной и повышения в звании...»<sup>12</sup>.

Протоиерей Олег Зырянов провозгласил тост за скорое освобождение игумена Феодосия «из темницы», что было единодушно поддержано всеми присутствующими, о чём «во избежание возможных неприятностей» настоятель молитвенного дома города Прокопьевска священник Григорий Андреев доложил уполномоченному<sup>13</sup>. По всей видимости, игумен Феодосий (Борисов) рассчитывал в скором времени получить епископский сан, но его планам не суждено было сбыться.

Весной 1952 года игумен Феодосий вернулся из ссылки и вновь был назначен митрополитом Варфоломеем на приход, но «во время нахождения его в ссылке власти усмотрели, что он неправильно носил фамилию Борисов — так он именовался по фамилии отчима своего — а родной отец его носил фамилию Григорович: поэтому по освобождении его из ссылки ему выдали паспорт по фамилии его родного отца — Григорович. Ввиду нового назначения о. Игумена Феодосия на священническое место я в назначении его на место также написал его фамилию Григорович»<sup>14</sup>.

В конце 1940-х годов в Кемеровской области велось тайное церковное строительство. В Анжеро-Судженске под руководством иеромонаха Петра (Сенькова) за четыре месяца 1949 года, несмотря на предупреждение уполномоченного и запрещение горсовета, был нелегально построен храм. По ночам велась внутренняя отделка, поэтому вскоре храм опечатали<sup>15</sup>.

Очевидно, что такая дерзкая выходка «церковников» не могла остаться безнаказанной. Официальное заключение горисполкома гласило: «Церковь построена на выработанных пластах шахты № 9-15, близко

<sup>7</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 328. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1948 г. Л. 10.

<sup>8</sup> Там же, Л. 13.

<sup>9</sup> АМП (Архив Московской Патриархии). Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1567 (Новосибирская Епархия, 1948 г.). Л. 145.

<sup>10</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 328. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1948 г. Л. 86.

<sup>11</sup> Открытый список. Ссылка на: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 93. Отчеты Уполномоченных за 1946 г. по Кемеровской обл. Л. 202. // [https://ru.openlist.wiki/Феодосий\\_\(Борисов\\_\(Борисов-Григорович\)\\_Петр\\_Георгиевич\)\\_1900](https://ru.openlist.wiki/Феодосий_(Борисов_(Борисов-Григорович)_Петр_Георгиевич)_1900) (23.03.2023).

<sup>12</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 328. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1948 г. Л. 87.

<sup>13</sup> Там же, Л. 86.

<sup>14</sup> АМП. Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1573 (Новосибирская Епархия, 1952 г.). Л. 39.

<sup>15</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 487. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1949 г. Л. 66.

залегающих к поверхности, где будет производиться посадка лав и неизбежно оседание грунта. Что подвергнет опасности находящихся в здании верующих, поэтому должен быть поставлен вопрос о сломе здания церкви или о переносе его на новое место»<sup>16</sup>. Но, конечно же, ни о каком переносе храма на новое место не могло быть и речи.

Во II квартале 1949 года Ф. Узлова на посту уполномоченного по Кемеровской области сменил Е. Тимошков, после этого у некоторых православных общин благочиния местные власти забрали возвращённые ранее храмы, несмотря на протесты со стороны Совета по делам Русской Православной Церкви<sup>17</sup>. Таким образом, число приходов в Кемеровской области за год сократилось с 15 до 12.

Из назначений и перемещений духовенства в пределах Кемеровского благочиния можно видеть, что Новосибирское епархиальное управление вело работу по закреплению духовенства за приходами и делало попытку заполнить все штатные единицы, дабы исключить возможность закрытия храмов ввиду отсутствия священнослужителей. В I квартале 1949 года выбыло 5 священнослужителей, прибыло 3; во втором — выбыло 6 и прибыло 6; в третьем — один выбыл, а прибыло 8 священнослужителей, из которых зарегистрировано было только пятеро. В IV квартале 1949 года в Кемеровское благочиние было направлено 4 священника<sup>18</sup>. В результате на 1 января 1950 года в Кемеровской области зарегистрировано 24 священника и 9 псаломщиков<sup>19</sup>.

В 1950-1952 гг. Кемеровское благочиние возглавлял протоиерей Николай Юдин. С 6 по 15 декабря 1951 года митрополит Варфоломей совершал архипастырский визит в Кемеровское благочиние. Встречу организовывал благочинный протоиерей Константин Лукин<sup>20</sup>. Ровно через год, 12 декабря 1952 года, владыка Варфоломей вновь посещал Кемеровское благочиние. На этот раз поводом для визита послужило освящение нового молитвенного дома в честь первоверховных апостолов Петра и Павла, открытого в Анжеро-Судженске. Закладка молитвенного дома была произведена 10 июня того же года<sup>21</sup>, таким образом справедливость восторжествовала и в городе все-таки появился храм.

Благодаря ходатайству, благочинного протоиерея Константина Лукина, который вновь был назначен благочинным по Кемеровской области в 1953 г., на Пасху того же года некоторые священники Кемеровской области получили очередные богослужебные награды<sup>22</sup>. В конце июня – начале июля 1954 года высокопреосвященный Варфоломей, выезжал в ряд городов Кемеровского благочиния. В конце июня он прибыл в город Сталинск с целью освящения отремонтированного храма в честь Архистратига Божия Михаила, 30 июня в сослужении десяти священников владыка совершил всенощное бдение, а на следующий день — чин освящения<sup>23</sup>.

В 1954 г. отец Константин награжден Патриархом Московским и всея Руси бриллиантовым крестом и митрой. Но в конце августа 1954 года на Кемеровского благочинного в епархиальное управление Новосибирской епархии, а также в Патриархию начинают поступать анонимные жалобы, на которые вынужден был реагировать митрополит Варфоломей<sup>24</sup>. В июле и декабре 1955 года анонимные нападки на благочинного продолжились, но митрополит Варфоломей не внимал клевете анонимных жалобщиков, о чём и сообщал в Патриархию<sup>25</sup>.

В апреле 1956 года история с жалобами завершается тем, что личности жалобщиков устанавливаются, ими оказываются несколько прихожан Знаменского прихода г. Кемерово, которых митрополит Варфоломей отлучает от церковного общения за клевету на протоиерея Константина Лукина<sup>26</sup>.



<sup>16</sup> ТТАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 487. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1949 г. Л. 67.

<sup>17</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 637. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1950 г. Л. 44.

<sup>18</sup> Там же. Л. 69.

<sup>19</sup> Там же. Л. 79.

<sup>20</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 906. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1952 г. Л. 2.

<sup>21</sup> ЖМП. Из Новосибирской епархии. Освящение молитвенного дома, 1953. № 2. С. 49.

<sup>22</sup> ЕАНМ (Епархиальный архив Новосибирской митрополии). Ф. 1. Д. 3. Указы о награждении по Кемеровскому благочинию за 1953 год. Л. 23.

<sup>23</sup> ЖМП (Журнал Московской Патриархии). Из Новосибирской епархии, 1954. № 9. С. 4.

<sup>24</sup> АМП. Ед. хр. – Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1575 (Новосибирская Епархия, 1954 г.). Л. 65.

<sup>25</sup> АМП. Ед. хр. – Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1576 (Новосибирская Епархия, 1955 г.). Л. 66.

<sup>26</sup> АМП. Ед. хр. – Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1577 (Новосибирская Епархия, 1956 г.). Л. 35.

Отлучение было снято уже после кончины митрополита Варфоломея 26 июля 1956 года по ходатайству епископа Доната (Щёголева)<sup>27</sup>, vicария Новосибирской епархии, который временно управлял епархией в июне-августе 1956 года, до приезда в Новосибирск нового управляющего митрополита Нестора (Анисимова). Известно, что протоиерей Константин Лукин занимал должность благочинного по Кемеровской области до 1957 г., скончался он 10 февраля 1961 г. и похоронен на Заельцовском кладбище г. Новосибирска.

Новый архиерей несмотря на все трудности и препятствия, чинимые уполномоченным, различные болезни и преклонный возраст (владыка Нестор был назначен на Новосибирскую кафедру в возрасте 70 лет), часто служил в кафедральном соборе, активно занимался епархиальными делами, часто посещал приходы в епархиях-благочиниях.

В конце ноября 1956 года митрополит Нестор совершил первую поездку в Кемеровское благочиние, в период с 20 по 24 ноября посетив города Сталинск, Старокузнецк, Осинники и Прокопьевск. С 1 по 16 февраля 1958 года владыка Нестор вновь посещал города Кемеровского благочиния, везде совершая литургии и проповедуя слово Божие<sup>28</sup>. За два года, проведённые на кафедре, владыка Нестор совершил более десятка поездок по благочиниям епархии. Митрополит Нестор в сентябре 1958 года был вынужден покинуть Новосибирск.

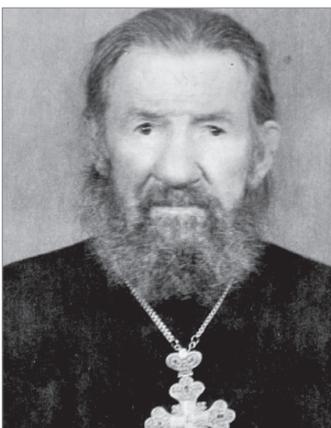


Протоиерей  
Владимир Юноцкевич  
1959 – 1960 гг.

Пик «безусловно отрицательного» отношения к Русской Церкви приходится на время управления Новосибирской епархией епископа Доната (Щёголева) (1958-1961 гг.). Происходит новая волна массового закрытия храмов, в сентябре 1960 года решением облисполкома Кемеровской области закрыта Знаменская церковь, крупнейшая православная община города Кемерово. В это время послушание благочинного по Кемеровской области исполняет протоиерей Владимир Юноцкевич (1959-1960 гг.). После отца Владимира благочинным становится на короткое время становится протоиерей Михаил Благовидов (1960-1961 гг.).

На Архиерейском соборе 1961 года вносятся изменения в «Положение об управлении Русской Православной Церкви», а именно в раздел «О приходах», в результате чего священнослужители фактически устраняются от управления приходами, а епархиальные архиереи не могут вмешиваться в административно-хозяйственную жизнь церковных приходов. Для примера, это положение сыграло решающую роль в закрытии Успенского храма города Новосибирска в 1962 году, когда церковный совет вовремя не уведомил епархиального архиерея о намерении городской администрации закрыть храм, но с правом перенесения его в другое место. Необходимое время было упущено, а храм разобран<sup>29</sup>.

С 1961 по 1963 гг. благочинным по Кемеровской области был священник Прокопий Николаевич Костенов, он оставил по себе дурную славу коллаборанта с безбожной советской властью. При этом благочинным в 1961 г. было закрыто два храма Кемеровской области: Покровский храм в г. Ленинск-Кузнецке и Вознесенский храм с. Верхотомское, за что верующие Кемеровской области в 1962 г. жаловались на него в Патриархию<sup>30</sup>. Всего в течение 1960–1961 годов в Кемеровской области было ликвидировано три храма. Количество православных приходов в Кемеровской области сократилось до одиннадцати и оставалось неизменным до начала 1980-х годов. В целом, в Новосибирской и Барнаульской епархии количество храмов и молитвенных домов в этот период, сокращается с 54 до 36<sup>31</sup>.



Протоиерей  
Михаил Благовидов  
1960 – 1961 гг.

<sup>27</sup> АМП. Ед. хр. – Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1577 (Новосибирская Епархия, 1956 г.). Л. 74.

<sup>28</sup> ЖМП. Летопись церковной жизни. Архипастырские труды, 1958. № 4. С. 6-7.

<sup>29</sup> АМП. Ед. хр. – Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1584 (Новосибирская Епархия, 1962 г.). Л. 81.

<sup>30</sup> Там же. Л. 2-4.

<sup>31</sup> Гуляев В.В. История Новосибирской епархии 1924-1988 годы. // Дисс. канд. богосл. 2019. 280 с. // [https://mpda.ru/wp-content/uploads/2020/08/guljaev\\_dissertacija.pdf](https://mpda.ru/wp-content/uploads/2020/08/guljaev_dissertacija.pdf) (Дата обращения: 08.03.2023). С. 156.

Благочинным по Кемеровской области с начала 1964 г. становится священник Михаил Васильевич Иванов<sup>32</sup>. В сентябре 1964 года преосвященный Павел (Гольшев) предпринял объезд приходов Кемеровской области, посетил города Белово, Топки, Кемерово, Анжеро-Судженск и Тайга<sup>33</sup>. Вторую половину ноября 1964 года владыка Павел посвятил второй поездке по приходам Кемеровской области, во время которой посетил города Киселёвск, Прокопьевск, Новокузнецк и Осинники<sup>34</sup>.

Об отце Михаиле Иванове сохранились следующие сведения «...В 1956 г. в Болотное на вакансию псаломщика был назначен Михаил Васильевич Иванов, талантливый живописец и зодчий»<sup>35</sup>. Дякона Михаила рукополагают во священника 14 марта 1957 г., и он становится настоятелем Свято-Никольского храма г. Болотное. В этом же году храм был заново освящён после реставрации митр. Нестором (Анисимовым), а отец Михаил Иванов был награжден набедренником и скуфьей. Так же известно, что священник Иванов оставался настоятелем Болотнинского храма, по крайней мере, до 30 октября 1958 г.<sup>36</sup>. Обстоятельства и время перевода священника Михаила Иванова в Кемеровское благочиние нам не известны, однако известно, что до 30 июля 1966 г. он являлся благочинным по Кемеровской области, а также настоятелем Никольского собора г. Кемерово.

Таким образом, нами установлено, что в начальный период существования Кемеровского благочиния с 1944 по 1966 гг. обязанности благочинного по Кемеровской области несли 9 священников. Во второй половине 1940-х гг. в Кемеровском благочинии, не без участия благочинных, было открыто 15 приходов, а в начале 1960-х ряд приходов стараниями уполномоченных был снят с регистрации. В итоге на начало 1966 г. в Кемеровской области действовало 11 приходов Русской Православной Церкви, в которых служили 16 священников.



Иерей  
Михаил Иванов

<sup>32</sup> А АМП. Ед. хр. – Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1587 (Новосибирская Епархия, 1965 г.). Годовой отчёт по Новосибирской епархии за 1965 год. Л. 13.

<sup>33</sup> ЖМП. Из жизни епархий. Новосибирская епархия, 1964. № 11. С. 22.

<sup>34</sup> ЖМП. Из жизни епархий. Новосибирская епархия, 1965. № 2. С. 38.

<sup>35</sup> Православие в Болотнинском районе Новосибирской области. История Болотнинского прихода во имя Святителя и Чудотворца Николая (1-я пол. 19 в. - 2008 г.) / [автор-составитель Е.В.Терентьев]. – Болотное: методико – библиографический отдел, 2022. – 60 с. // <https://bltlib.ru/wp-content/uploads/2022/04/церковь.pdf> (23.03.2023). С. 38.

<sup>36</sup> Там же. С. 33.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. АМП (Архив Московской Патриархии). Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1567 (Новосибирская Епархия, 1948 г.).
2. АМП. Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1573 (Новосибирская Епархия, 1952 г.).
3. АМП. Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1575 (Новосибирская Епархия, 1954 г.).
4. АМП. Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1576 (Новосибирская Епархия, 1955 г.).
5. АМП. Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1577 (Новосибирская Епархия, 1956 г.).
6. АМП. Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1584 (Новосибирская Епархия, 1962 г.).
7. АМП. Ед. хр. — Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1587 (Новосибирская Епархия, 1965 г.). Годовой отчёт по Новосибирской епархии за 1965 год.
8. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 11. Информационные отчеты уполномоченных Совета по РСФСР за IV квартал 1944 г.
9. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 85. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за I квартал 1946 г. т. II.
10. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 89. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за II квартал 1946 г. т. III.
11. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 97. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за IV квартал 1946 г. т. III.
12. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 183. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1947 г.
13. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 328. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1948 г.
14. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 487. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1949 г.
15. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 637. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Кемеровской области и переписка с ним за 1950 г.
16. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 906. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1952 г.
17. ГАНО (Государственный архив Новосибирской области). Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 103. Годовой отчет о работе уполномоченного Совета за 1967 год.
18. *Гуляев В.В.* История Новосибирской епархии 1924-1988 годы. // Дисс. канд. богосл. 2019. 280 с. // [https://mpda.ru/wp-content/uploads/2020/08/guljaev\\_dissertacija.pdf](https://mpda.ru/wp-content/uploads/2020/08/guljaev_dissertacija.pdf) (Дата обращения: 08.03.2023)
19. ЕАНМ (Епархиальный архив Новосибирской митрополии). Ф. 1. Д. 3. Указы о награждении по Кемеровскому благочинию за 1953 год.
20. ЖМП (Журнал Московской Патриархии). Из Новосибирской епархии, 1954. № 9.
21. ЖМП. Из жизни епархий. Новосибирская епархия, 1964. № 11.
22. ЖМП. Из жизни епархий. Новосибирская епархия, 1965. № 2.
23. ЖМП. Летопись церковной жизни. Архипастырские труды, 1958. № 4.
24. ЖМП. Из Новосибирской епархии. Освящение молитвенного дома, 1953. № 2.
25. Открытый список. Ссылка на: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 93. Отчеты Уполномоченных за 1946 г. по Кемеровской обл. Л. 202. // [https://ru.openlist.wiki/Феодосий\\_\(Борисов\\_\(Борисов-Григорович\)\\_Петр\\_Георгиевич\)\\_1900](https://ru.openlist.wiki/Феодосий_(Борисов_(Борисов-Григорович)_Петр_Георгиевич)_1900) (23.03.2023).
26. Православие в Болотнинском районе Новосибирской области. История Болотнинского прихода во имя Святителя и Чудотворца Николая (1-я пол. 19 в. — 2008 г.) / [автор-составитель Е.В. Терентьев]. — Болотное: методико — библиографический отдел, 2022. — 60 с. // <https://bltlib.ru/wp-content/uploads/2022/04/церковь.pdf> (23.03.2023).



**МЕТОДИЧЕСКИЕ  
МАТЕРИАЛЫ**

## ПУТЯМИ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ (Материалы для приходских школ)

### ПУТЯМИ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ Иерей Алексей Зубов

*Века и века отделяют нас от того времени, когда неизведанными путями, через моря и реки, леса и горы неутомимо несли святые апостолы свет евангельских истин. Где на корабле, а чаще всего пешком, преодолевая тысячи препятствий, встречая вражду и непонимание, они шли и шли по грешной земле, движимые одной целью: приблизить людей к истинному Богу, даровавшему нам спасение и открывшему дорогу в жизнь вечную, в Царство Небесное.*

*По-разному складывалась судьба проповедников веры Христовой, в разных странах им довелось побывать со своей великой миссией. Послушник Вознесенского собора, недавний выпускник Новосибирского Свято-Макарьевского Православного Богословского института Алексей Зубов в своей дипломной работе попытался проследить путь некоторых из них, начиная с 30-х и по 90-е годы I века от Рождества Христова.*

#### «Идите, научите все народы...»

Древнейшим историческим источником путей распространения апостольской проповеди является книга Деяний святых апостолов. Среди письменных памятников первых веков можно отметить апокрифические «Деяния» апостолов, в которых авторы указывают страны и народы, куда направлялись ученики Иисуса Христа. Известны «Учение Аддая (Фаддея)», «Деяния апостолов Симона и Иуды», «Страсти Варфоломея», «Деяние Фомы» и так далее. Что касается творений ранних отцов церкви, то в тех из них, что дошли до нас, встречаются лишь краткие свидетельства об апостольской проповеди.

Только с IV века появляются литературные произведения, посвященные апостольским трудам по просвещению народов, живших на территории греко-римского мира. Среди них замечательна «Церковная история» Евсевия Кесарийского, которая является первым повествованием о появлении и росте Церкви Христовой. Автор охватывает период от земного служения Спасителя до времени царствования императора Константина Великого. Книга Евсевия дает нам возможность проследить, в какие страны отправились некоторые святые апостолы для распространения христианства. Кроме того, о странах, где звучала апостольская проповедь, можно узнать в «Каталогах» Епифания Кипрского и Дорофея Тирского, где указаны народы, среди которых проповедовал каждый из Христовых учеников.

В русской историографии в «Повести временных лет» преподобного Нестора Летописца (XI век) впервые упоминается пребывание апостола Андрея Первозванного в пределах киевских и новгородских. В дальнейшем сведения об этом можно встретить в «Истории христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введении в историю Русской Церкви» архимандрита (впоследствии митрополита) Макария (Булгакова), вышедшей в 1868 году; «Истории Русской Церкви» профессора Е.Е. Голубинского (1880-81гг.). Следует также отметить труд профессора В.В. Болотова «Лекции по истории Древней Церкви», изданный после его смерти в 1900 году и «Очерки по истории Русской Церкви» А.В. Карташева, вышедшие примерно в 1955-56 годах, где подробно рассматривается предание о проповеди на территории Руси апостола Андрея Первозванного.

#### Вперед, по Шелковому пути

Как повествует нам церковное предание, святые апостолы Фома, Варфоломей, Матфей, Иуда-Фаддей и Фаддей от 70-ти проповедовали Слово Божие на Востоке — в Парфии, Армении, Месопотамии, Персии, Индии.

В те времена Индия не ассоциировалась с какой-то одной страной или племенем. Это было, скорее всего, нарицательное понятие. Само слово Индия появилось благодаря грекам и персам. Соседом Персии было жившее за Гималаями племя синду. Персы стали называть людей этого племени «хинду», позднее греки заимствовали это наименование, и оно стало звучать как «инду». Но вскоре индийцами начали именовать и другие народы, цвет кожи которых был темным в отличие от белолицых персов и греков: жителей Аравии, Африки и других, живших еще далее, на Кавказе. Так стало много местностей, называемых одним словом — Индия.

В Индии проповедь Слова Божия связана с благовестническими трудами святого апостола Фомы: «Христос, Великое Солнце, лучу ты многосветлую во Индию посылает, мрачную леств, таиниче, вскоре разгоняюща, Фома, премудре апостоле, и люди просвещающа Троицу почитати Божественную, Еюже вси

сохраняемся», — читаем мы в 7 песне канона на службе святым 12-ти апостолам. Предание об этом хранится в Малабарской Церкви, есть оно и в «Актах Иуды-Фомы», принадлежащих неизвестному гностическому писателю II века, а также в трудах восточных писателей, например, преподобного Ефрема Сирина. Согласно им, апостол Фома вначале проповедовал в северной и южной Индии, затем отправился в Китай, после возвращения из которого принял мученическую кончину в Майлапоре. Здесь, где его трудами также была создана христианская община, находится гробница апостола Фомы («бет-Таума»). Мощи же его, по преданию, были перенесены в город Едессу.

По свидетельству Оригена, сохраненному Евсевием Кесарийским, апостолу Фоме выпала по жребию Парфия, расположенная на восточной границе Римской империи и Сирии, а на севере граничившая с Арменией. То есть ему довелось нести Слово Божие именно в ту Индию, которая сегодня обозначена на географических картах. Его дорога шла через страны, расположенные на Великом шелковом пути, по которому издавна осуществлялись торгово-экономические отношения между Востоком и Западом, странами Восточного Средиземноморья, Средней Азии и Северо-западной Индии. Широко разветвленная сеть Великого шелкового пути, кроме того, способствовала распространению по свету религиозных и философских учений, сближению различных культур и народов, взаимному культурному обогащению. В древние времена он являлся важнейшей артерией между народами Запада и Востока, был причиной многих военных конфликтов. Вдоль этого пути появлялись и процветали, достигали расцвета и приходили в упадок многие нации и культуры.

От Китая Великий шелковый путь делился на две дороги: Северную и Южную. Северная дорога шла через Среднюю Азию до греческих колоний Северного Причерноморья, но это не был устоявшийся торговый маршрут. Таким маршрутом являлась Южная дорога, соединявшая Китай с восточными провинциями Римской империи. Ответвления ее находились в Антиохии и Араратской долине.

На одной из веток Великого шелкового пути между Палестиной и Индией издревле существовали торговые отношения. Археологами были найдены монеты с изображением Юлия Цезаря, императоров Августа Октавиана и Тиберия. Императору Августу был даже посвящен храм в городе Кранганоре, что свидетельствует о проникновении греко-римской культуры за пределы границ империи. На юго-западном побережье Индии находилась большая иудейская колония, что, по мнению современных религиозных исследователей, должно было привлечь апостола Фому для проповеди Евангелия, так как иудеи могли составить ядро общины и облегчить его проповедь на языке местного народа в стране Тамил. Именно здесь, на территории современного штата Керала, и была основана Малабарская Церковь.

Ее предание гласит о том, что святой Фома проповедовал также в Китае. Иезуитский миссионер Николья Триго, который в 1615 году занимался изучением требника Малабарской церкви Индии, приводит текст, где описывается благовествование святого апостола Фомы в Китае: «Фома обратился к истине эфиопов и китайцев», — и далее говорится о том, что его усилиями «царство Божие пришло в Китай». Кроме того, в халдейской Минее, в службе святому апостолу Фоме, упоминается о его проповеди в Эфиопии, Персии, Индии и Китае. В работе священника Дионисия Поздняева «Краткая история Православной Церкви в Китае» упоминается книга Соборных постановлений Малабарской Церкви, происхождение которой относится к первым векам христианства. В главе 19 книги говорится о епископских кафедрах в пределах Китая. В этом многие исследователи истории Церкви видят исполнение ветхозаветного пророчества: «Вот, одни придут издалека; и вот, одни от севера и моря, а другие от земли Синим» (Ис. 49:12), полагая, что под «Синим» пророк Исайя подразумевает далекие земли Китая.

### ТАК БЫЛ ЛИ СВЯТОЙ ФОМА В КИТАЕ?

Одним из косвенных подтверждений возможности апостольской проповеди в Поднебесной мог бы служить тот факт, что в древней китайской литературе, начиная с VI века до Р.Х., присутствует ожидание некоего Великого Посредника, Святого с Запада, Который уничтожит все преступления человечества, Сам при этом пострадает. Знаменитый Конфуций возвещает своим последователям: «Я, Цзы, слышал слова о том, что в западных землях явится Святой Человек, Который, не прибегая к управлению, предотвратит смуты; ничего не говоря, вдохнет стихийную веру; ничего не меняя, совершит бесчисленные достойные деяния». Второй основоположник конфуцианства — Мэн-Цзы также свидетельствует о Святом с Запада, Который «явит божественные силы, как настоящий Бог, и в то же время будет человеком». В книге «Лунь юй» в следующих словах сохранилась самая яркая древняя мечта китайского народа о грядущем Святом: «То, что Он приказывает, становится законом; то, что Он предписывает, происходит. Он дает им мир и они идут рядом с Ним. То, что Он делает, не напрасно. Жизнь Его светла, смерть Его вызывает скорбь».

Все предания в китайской литературе гласят о том, что Святой будет послан с неба в западные страны, Он всеведущ и имеет всякую власть на Небе и на Земле. Он вернет порядок и мир на землю, примирив Небо с Землей. Только этому Святому ведомо начало и конец всего. Но Он имеет человеческую природу, подобную нашей. Все это вроде бы явно свидетельствует о том, что и здесь также ожидали прихода Христа Спасителя.

В 1556 году в Китай прибыл доминиканец Гаспар де Круз. Он располагал сведениями от армянских паломников, что апостол Фома до своей мученической кончины проповедовал Слово Божие в Китае, но, видя отсутствие внимания китайцев на его проповедь, удалился, оставив некоторых из своих учеников. В Кантоне в монастыре доминиканец увидел скульптурное изображение женщины с ребенком на руках, перед ней горела лампада. Ему так и не удалось узнать от местных служителей культа, в чем смысл этой скульптуры: был ли это образ, созданный древними китайскими христианами времен апостола Фомы, или же это еще один языческий идол.

Согласно «Каталогу» Епифания Кипрского, апостол Фома проповедовал парфянам, мидянам, персам, гирканам и бактрам. Эти народы относятся к одной языковой ветви — иранской, близкой к индоевропейским языкам и языкам народов Индии. Бактрия являлась одной из стран Средней Азии, входившей в состав империи Александра Македонского, где имело место распространение греческой культуры. Китай же, не входивший в их число, греческая культура не достигла. Языковая разница, а также отсутствие в китайской философии понятия личностного Бога вряд ли могли бы способствовать распространению Слова Божия в первые века от Р.Х. Предания говорят о Святом, посланном с Неба, а не от Бога. Именно Небо в китайской религиозной философии есть высшее Божественное начало, «верховная всеобщность, абстрактная и холодная, строгая и безразличная к человеку». Поэтому здесь было невозможно воспринять проповедь о Боговоплощении и Воскресении. По сохранившимся историческим данным путь апостола Фомы проходил через Среднюю Азию, где жили согдиане и саки. Сакский язык существовал в Средней Азии и в Восточном Туркестане, который находится теперь на территории Китая. Видимо, это и послужило причиной возникновения легенды о проповеди апостола Фомы в Поднебесной империи.

Современные исследователи приходят к выводу, что история о проповеди апостола Фомы в Китае была создана в XII веке или чуть раньше. Именно тогда-то и был составлен требник, к которому обращался иезуитский миссионер Н. Триго. «Источником этой традиции мог стать отчет послов Малабарской церкви, которые посетили Камбалу (Пекин) в 1282 году и могли встретиться там с жившими в Китае несторианами», — пишет А. Ломанов в своей статье «Раннехристианская проповедь в Китае», опубликованной в №1 журнала «Китайский Благовестник» за 1999 год.

Что же касается ветхозаветного пророчества, то во времена, когда жил святой пророк Исайя, даже грекам не были известны многие восточные земли, в том числе и Китай. Впервые Восток стал доступен после завоевательных походов Александра Македонского, расширившего границы империи вплоть до Индии. Поэтому логично предположить, что в Ветхом Завете речь идет не о Китае, а, скорее всего, о южно-финикийских городах, располагавшихся на восточном Средиземноморье.

Итак, отсутствие сохранившихся документальных источников не позволяет нам с достоверностью обсуждать тему присутствия христиан в Китае до династии Тан (618-907 годы), не говоря уже об их влиянии на китайскую культуру. К. Латуретт отмечает, что если в этот период и было некоторое христианское воздействие, то «оно почти наверняка выступало под видом буддизма либо ограничивалось малыми общинами. Если последние и существовали, то, возможно, если судить об этом, исходя из сходных общин при династиях Тан и Юань, они были в основном или полностью иностранными по составу и не оказывали ни большого, ни долговременного воздействия на Среднее Царство».

Но вот в конце декабря 2005 года в восточно-китайской провинции Цзянсу была обнаружена каменная гробница с изображениями сотворения мира, рождения Христа, а также странствий святых апостолов. По мнению археологов, гробница относится к периоду династии Хань (25-220 годы от Р.Х.), а значит, в Китае о Христе знали еще в I веке.

Эта уникальная находка свидетельствует о том, что христианство в Китае исповедали уже в первом веке нашей эры, — говорит профессор нанкинской семинарии Ван Вэйфань. Впрочем, пока это всего лишь гипотеза, которая должна получить свое научное подтверждение. Если же она будет достаточно достоверно обоснована, мы лишь с еще большей уверенностью сможем говорить об апостолах: «Во всю землю изыде вестие их, и в концы вселенныя глаголы их...» (Прокимен, глас 4).

## ПУТЯМИ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ. «ИДИТЕ, НАУЧИТЕ ВСЕ НАРОДЫ...»

Одно из первых свидетельств тому, что среди народов, живших по берегам Понта Евксинского (Черного моря) благовествовал святой апостол Андрей Первозванный, принадлежит Ипполиту Портуенскому (III век): «Андрей, после того, как проповедовал скифам и фракийцам, претерпел крестную смерть в Патрасе Ахейском (Патры)».

Другое свидетельство, цитируемое Евсевием Кесарийским в «Церковной истории», принадлежит Оригену: «Фоме, как повествует предание, выпала по жребию Парфия, Андрею — Скифия, Иоанну — Асия». Если Ориген упоминает лишь название страны, то Ипполит дает понять, что апостол Андрей проповедовал не азиатским скифам, жившим по берегам Каспийского моря, и не гиперборейцам, жителям северо-восточной Европы, а тем скифам, территория которых простиралась от Балкан до устья Дуная и далее.

С IV века имеются уже более подробные сведения: «Апостол Андрей, брат апостола Петра, как передали предки наши, проповедовал Евангелие скифам и согдианам, и сакам, и в Севастополе внутреннем» (Дорофей Тирский); «Апостол Андрей, брат апостола Петра, обошел, благовествуя, все поморие Вифинии и Понта, Фракии и Скифии, потом прибыл в Севастополь Великий, где укрепление Апсар и река Фазис» (труды Святых отцов, изданные Минем); «Апостол Андрей учил скифов, косогдиан и горсинов, в Севастополе Великом, где укрепление Апсара и гавань Исса и Фазис река; здесь обитают иверы, и сузы, и фусты, и аланы» (Епифаний Кипрский).

Указанные географические названия, по мнению исследователей, относятся к территории современной Абхазии. Севастополь Великий — это древняя греческая колония Диоскурия, известная в римскую эпоху под названием Севастополиса (ныне — Сухуми). В апостольский век это был перевалочный пункт при торговле местных жителей с Индией и азиатскими странами. Река Фазис — древнее название реки Риони.

Более подробные и точные сведения об апостоле Андрее принадлежат Никите Пафлагону (IX век): «Ты, достойный всего моего почтения Андрей, получивши в удел север, с ревностью обошел иверов, савроматов, тавров и скифов и протек все области и города, прилежащие с севера к югу Понта Евксинского» («Похвальное слово апостолу Андрею»). Только здесь упоминается проповедь апостола Андрея среди иверов. Эти сведения подтверждаются иверскими летописями, восходящими к IV веку, а также тем, что до сих пор благочестивые жители Абхазии с благоговением указывают гробницу апостола Симона Кананита, который был спутником святого Андрея Первозванного в одном из его путешествий.

Савроматы (сарматы) жили на территории между Волгой, Доном и Кавказскими горами. Но, скорее всего, здесь подразумеваются азиатские скифы, или саки, жившие по северо-восточным берегам Каспийского моря. Их соседями были согдиане, которые в первые века по Рождестве Христовом распростерли свою власть на аланов, живших, по свидетельствам тогдашних историков, между Волгой, Доном и Кавказом. Тогда, по всей вероятности, согдиане и основали в Крыму, по имени своему, город Сагдею, или Сугдею (ныне — Судак).

Под таврами и скифами здесь упоминаются обитатели Крыма и жители Малой Скифии, территория которой простирается от Херсонеса до Борисфена (ныне — Днепр) и Дуная. Таким образом, путь святого Андрея шел по берегам Черного и Каспийского морей.

Ревностно потрудился над сбором материалов по благовестническим трудам апостола иерусалимский монах Епифаний. Он непосредственно побывал в тех местах, где, согласно «Каталогу» Епифания Кипрского, проповедовал первый ученик Христа, и собрал о нем всевозможные сведения. В соответствии с жизнеописанием апостола в редакции монаха Епифания, дорога святого благовестника вела через Иверию (Грузию), где он просветил многих иверийцев, в Сванетию, которой в то время правила царица, вдова убитого понтийского царя, вместе со своими подданными принявшая Святое Благовестие. Для утверждения Церкви в Сванетии был оставлен апостол Матфий, спутник апостола Андрея.

Отсюда святой Андрей Первозванный отправился в Осетию и в городе Фостофоре многих обратил в христианскую веру; после этого — в Абхазию, в город Севаст, где еще больше людей приняли его проповедь.

Придя в землю джигетов, апостол Андрей натолкнулся на неприятие Благой Вести этим народом. Он удалился от них в Верхний Сундаг, жители которого с радостью последовали учению Христа, а потом направился в Босфор, и здесь немало горожан привлек ко Христу своей проповедью и творимыми именем Божиим чудесами.

Из Босфора, как повествует монах Епифаний, апостол Андрей Первозванный двинулся вдоль южного поморья Тавриды (Крыма) и достиг Феодосии, в которой лишь некоторые последовали его учению. И, наконец, он прибыл в Херсонес, где, благовествуя, зажег сердца многих верою во Иисуса Христа.

**ПУТЯМИ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ. «ИДИТЕ, НАУЧИТЕ ВСЕ НАРОДЫ...»****Иерей Алексей Zubov, послушник Вознесенского кафедрального собора**

*В прошлый раз мы рассказали о путешествии святого апостола Андрея Первозванного по берегам Понта и остановились на его прибытии в город Херсонес. Далее, как повествует церковное предание, его путь лежал в город Византий, расположенный на мысе у берегов Мраморного моря.*

В «Похвале апостолу Андрею» Никиты Пафлагона (IX век) говорится: «Обняв благовестием все страны севера и всю прибрежную часть Понта в силе слова, мудрости, в силе знамений и чудес, везде поставив для верующих жертвенники, священников, иерархов, он приблизился к славной Византии». Грузинское «Житие апостола Андрея» свидетельствует: «Оставив Херсонес, апостол другой раз посетил Босфор, утверждая жителей в вере, а отсюда Черным морем отправился в город Синоп. Здесь он приветствовал просвещенных верою, дал им епископом одного из учеников своих по имени Филолог, посетил приморские города и селения и основанные им церкви и достиг Византии». Оба эти указания имеют свой источник в «Каталоге» Дорофея Тирского, который, в свою очередь, опирается на местное византийское предание об апостоле Андрее как основателе Византийской кафедры, поставившем первым епископом своего ученика, апостола от 70-ти, Стахия.

Здесь мы позволим себе небольшое отступление.

У некоторых церковных историков подлинность этого предания вызывает сомнения. Например, профессор В.В. Болотов указывает на то, что святитель Иоанн Златоуст в своем «Похвальном слове апостолу Андрею» умалчивает о факте основания им Византийской кафедры. Отсюда ученым делается вывод: «Константинопольская церковь не могла похвалиться ни древностью происхождения, ни апостольским основанием» («Лекции по истории Древней Церкви», том 3-й).

Но если внимательно прочитать «Похвальное слово» святителя Иоанна, становится понятным, что автор и не стремился рассказать об апостоле как об основателе какой-либо Церкви. Это не пространное житие святого, а, скорее, проповедь на евангельское чтение. Святитель здесь раскрывает суть апостольского служения Андрея Первозванного, то преображение, которое произошло в его душе: сначала апостол ловил рыбу в море, а потом стал ловцом душ человеческих; сначала имел невод для рыб, который был подвержен гниению, ныне он имеет духовный невод для душ человеческих, никогда не поддающийся гниению. Вместо лодки рыбака теперь алтарь, вместо бурного моря — человеческая жизнь, вместо невода для ловли рыб — святое Евангелие...

Таким образом, в «Похвальном слове» не идет речь о каких-то документальных фактах биографии святого. Поэтому молчание святителя Иоанна Златоуста об основании апостолом Андреем Константинопольской Церкви не является достаточно серьезным аргументом для критиков предания о проповеди его в древнем Византии.

Между тем, ряд ученых высказывает предположение о том, что само это предание могло возникнуть либо в 357 году, когда из Патр Ахейских в Константинополь были перенесены святыни апостола, либо в IV-V веках. В то время Константинопольская кафедра получила статус столичной. И, по мнению профессора А.В. Карташева, чтобы оградить себя от римских притязаний на главенство в Церкви, а также для обеспечения своего господства над Церквями Востока, ей было необходимо убедить весь мир, что Константинопольская Церковь «не меньше, если не больше, Римской, что основана она старшим братом апостола Петра, первым по времени учеником Христовым». Для этого, как считает ученый, нужно было внушить тем округам, которые находились в юрисдикции Константинополя, что они также были просвещены апостолом Андреем («Очерки по истории Русской Церкви», том 1-й).

Попытаемся оспорить это предположение уважаемого историка. Что представлял собой сам Византий в эпоху до Рождества Христова, в апостольское время и в период Вселенских Соборов? Это был небольшой провинциальный городок, но его географическое положение, позволявшее господствовать над двумя морями и дававшее военное преимущество на Босфоре, хорошо поняли и оценили греки еще в период Великой греческой колонизации. Кроме того, Византий имел исключительное значение как посредник при торговых и культурных отношениях Востока и Запада. Местное население вело торговлю с малоазийскими городами, что обогащало город и привлекало в него множество людей. Некоторые римские императоры покровительствовали Византию, украшали его языческими храмами, тем не менее, до IV века бурного развития он не имел.

В 330 году император Константин Великий перенес сюда свою столицу, и по его имени город был назван Константинополем. Новая столица создавалась как «второй Рим», как христианский центр им-

перии. Соответственно, и местная епископская кафедра приобрела особый статус: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести после Римского епископа, потому что град оный есть новый Рим», — сказано в Актах Второго Вселенского Собора (3 правило). Здесь фактически утверждается «первенство чести», Константинополь становился своеобразным центром всей Восточной Церкви. В дальнейшем это положение епископа Константинопольского подтвердил в своем 28 правиле Четвертый Вселенский Собор: «Сто пятьдесят боголюбезных епископов святейшему престолу нового Рима предоставили равные преимущества, праведно рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, также и в церковных делах был возвеличен подобно тому, и чтобы был вторым после него». «Да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом древнего Рима, и как сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем; после же онога да числится престол великого града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим — престол града Иерусалима», — читаем мы в Актах Трулльского Собора (36 правило). Таким образом, в диптихе Церквей Византийской империи Константинопольская Церковь стала занимать второе место после Римской.

Из приведенных выше Соборных правил видно, что Константинопольская церковь не претендовала на вселенское главенство. Имея большую честь, она в то же время не обладает особой властью: «Епископ столицы не был изъят даже от иерархической зависимости от своего митрополита, епископа ираклийского», — отмечает профессор В.В. Болотов. Второе место после Рима, по 28-му правилу Халкидонского Собора, Константинополю было дано вследствие изменения его статуса как «города царя и синклита».

Этим же 28-м правилом Четвертого Собора за Константинопольским епископом были закреплены определенные области, на которые он распространял свою церковную власть: «Поэтому только митрополиты областей Понтийской, Асийской и Фракийской, а также иноплеменников вышеназванных областей, да поставляются вышеуказанным святейшим престолом святой Константинопольской церкви». Так начинается образовываться новый, Константинопольский, патриархат.

Риму также принадлежали определенные территории. Его притязания на церковное главенство, как известно, основывалось на учении о примате папы, который имеет полномочия от самого Первоверховного апостола Петра, в свою очередь, получившего их от Спасителя. В Евангелии от Матфея Иисус Христос говорит: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Эти слова истолковывались Римской Церковью как наделение Петра первенством апостольского достоинства; ничто никому из апостолов не сообщается, как только при общении с апостолом Петром. Тем папство и отличается от патриархата: последний основан на тяготении периферий к своему центру, папство же — на особых, Петровых, полномочиях. «Патриархат говорит о себе только, что он есть; папство полагает, что оно должно быть. Патриарх есть факт, папство — уже догмат» (В.В. Болотов).

До IV века Римский епископ имел власть над своими каноническими территориями и не пытался претендовать на те, что принадлежали другим Церквам. Что же касается Восточных Церквей, то отношение к ним со стороны Рима было, скорее, покровительственное, чем властное, требующее беспрекословного подчинения. Римская Церковь имела авторитет «предстоящей в любви», была «естественным сборным пунктом для всех христиан — хранителей предания». После разрушения Иерусалима Рим стал средоточием тогдашнего христианского мира, поскольку был главным городом империи.

Но вот в IV веке резиденция императора переехала в Константинополь. Рим постепенно перестает быть центром межцерковного общения, его место занимает новая столица. И, чтобы утвердить свое преимущество перед предстоятелями Восточных Церквей, Римские епископы уже в период арианской смуты ставят себя в положение арбитров при рассмотрении восточных церковных дел. Папа Юлий I в одном из своих Посланий пишет: «Разве вы не знаете, что обычай таков, чтобы нам писали сперва, и чтобы здесь совершалось правосудие... То, что я пишу вам и что говорю, мы приняли от блаженного апостола Петра». Разрушение в 476 году Рима варварами поставило Римского епископа в положение единственного духовного и светского лидера западных стран. Это еще более усилило стремление папства утвердить свои права на главенство во Вселенской Церкви.

В такой ситуации высказанное профессором А.В. Карташевым предположение о якобы сопротивлении Византии римским притязаниям всего лишь красивой легендой о проповеди здесь апостола Андрея выглядит довольно странным. Впрочем, несостоятельность этого аргумента для критики лишь подчеркивает подлинность византийского церковного предания об основании здесь святым Андреем Первозванным кафедры и поставлении первым епископом своего ученика Стахия. Кроме того, об этом ясно говорится и в Римском мариологе (Жития и страдания святых мучеников) под 31 октября.

Но самым лучшим образом подтверждает его истинность литургическое предание, возвещаемое в Православной Церкви:

«Великий ты Андрей Византии постави епископа, иже тамо верно плавающая, Стахие священнейшее, и управляющего к пристанищем тихим Божественною благодатию» (Служба святым апостолам Стахию, Амплию, Аппелию, Аристовулу, Наркиссу и Урвану. Канон на утрени, 5 песнь, 2 тропарь).

## ОБНЯТЬ СВЯТОГО ИАКОВА

Нина Беднар

Источник: <http://vokrugsveta.ru/>

Если спросить любого благочестивого христианина средневековой Европы, собирающегося совершить паломничество в Святую Землю, в Рим или в испанский город Сантьяго-де-Компостела на севере Пиренейского полуострова, у кого перед тем, как отправиться в путь, он попросит благословения, ответ был бы неизменным: «У святого Иакова». Иначе говоря, у покровителя всех пилигримов.

Галилейский рыбак Иаков одним из первых был призван к подвигу апостольского служения: «И, пройдя ... немного, Он увидел Иакова Зеведева и Иоанна, брата его, так же в лодке починивающих сети, и тотчас призвал их. И они, оставив отца своего Зеведея в лодке с работниками, последовали за Ним». (Марк 1:19-20). Впоследствии за проповедническую силу и праведный гнев по отношению к неразумным язычникам сыновья Зеведея получили от Спасителя прозвище Воанергес, что означает «сыны грома».

Иаков удостоился особой милости Учителя — быть избранным из избранных, именно ему вместе с апостолами Петром и Иоанном Иисус не раз открывал свою божественную сущность. Иаков присутствовал при чудесном воскрешении из мертвых дочери Иаира и был свидетелем Преображения Господня. Он же сопровождал Иисуса Христа той тревожной ночью в Гефсиманском саду, когда Спаситель молился, зная, что вскоре Ему предстоит принять страшные страдания во искупление грехов человеческих.

Когда ученики Христа, приняв силу Святого Духа, разошлись по разным землям, чтобы просветить мир светом Евангелия, апостол Иаков Зеведев, согласно легенде, отправился проповедовать Благоую Весть в римской провинции Испании. А спустя несколько лет Иакову, возвратившемуся в Иерусалим, суждено было во славу Божию испить свою чашу страданий — он стал первым из учеников Христа, принявшим мученическую смерть за проповедь слова Божия.

В 44 году от Р.Х. внук Ирода Великого, царь Агриппа, люто ненавидевший христиан, приказал схватить апостола и отрубить ему голову. Согласно рассказу Евсевия, цитировавшего Климента Александрийского, воин, который вел апостола Иакова на казнь, настолько вдохновился его проповедью, что тут же обратился в христианство, после чего вместе с ним принял мученический венец. Ученики тайно положили тело апостола в лодку, которая после длительного плавания, храня сенью ангельских крыл, чудесным образом пристала к испанскому берегу.

Благочестивые христиане, нашедшие святые останки, перенесли их в город Ириа Флавиа (современный Эль-Падрон).

На протяжении нескольких последующих веков судьба мощей была скрыта завесой тайны. Но пришло время, когда они были вновь обретенны. Некому благочестивому отшельнику по имени Пелайо было явлено чудесное видение, а пастухи, увидевшие звезду, стоявшую в небе, указали Пелайо место их нахождения. Саркофаг с мощами апостола Иакова обрели именно в том месте, над которым светила звезда. Основанный здесь спустя некоторое время город получил название Компостела — *Campus stella*, что в переводе с латинского означает «Поле звезды».

В 711 году арабские войска стремительно завоевали почти весь Пиренейский полуостров. И лишь в его северо-западной части все еще продолжало существовать небольшое христианское королевство Астурия, населенное потомками вестготов и включавшее в себя такие провинции, как Галисия и Леон. Потому для его жителей, сумевших в условиях окружавшего их исламского засилья сохранить свою веру, обретение саркофага со святыми останками избранного Христом ученика стало событием огромной духовной важности и подтверждением того, что Спаситель не оставил их без своей помощи. Об этом чудесном событии незамедлительно сообщили в Рим Папе Льву III, он же на правах понтифика поспешил оповестить о нем весь христианский мир.

Первым святилищем, возведенным над могилой апостола в начале IX века по приказу астурийского короля Альфонсо II Скромного и епископа Теомидоро, стала небольшая церковь, которой четвертого сентября 829 года были дарованы, согласно королевской грамоте, особые привилегии.

Спустя некоторое время святой Иаков явил свою милость другому астурийскому королю — Альфонсо III Великому (866-910 гг.). В надежде на защиту от взбунтовавшихся внутри страны мятежников король торжественно объявил апостола своим покровителем, и святой помог войскам правителя одержать скорую победу. Преисполненный благодарности, Альфонсо III при поддержке епископа Сиснандо повелел возвести на месте прежней церкви великолепную базилику. Работы продолжались в течение 35 лет, и по окончании строительства базилика стала самым большим зданием, возведенным во время правления этого короля. Она имела просторные нефы, очень красивые боковые аркады и прямоугольную апсиду.

Однако в те далеко не спокойные для Испании времена, когда благочестию и благополучию местных христиан угрожал могущественный Кордовский халифат, базилике не суждено было долго украшать собою святыню. В 997 году халиф Альмансор, пощадив мощи святого Иакова и не допустив их осквернения, полностью разрушил саму базилику. Спустя 3 года после этого были начаты восстановительные работы, но былого великолепия и величия базилика достигла лишь 80 лет спустя усилиями местного епископа Диего Пеласа. В течение следующих столетий собор неоднократно перестраивался, а в XVIII веке его и без того внушительный фасад был перестроен архитектором Антонио Гороем в блестящем барочном стиле.

Первые пилигримы приходили поклониться гробнице апостола Иакова еще в X веке, когда в воздухе витали эсхатологические (эсхатология — учение о конце света) настроения и конец тысячелетия виделся концом мира. В те времена христиане как никогда искренне стремились избавиться от грехов, отягощавших их совесть, дабы смело предстать на Страшном Суде.

Еще с давних времен в Сантьяго существует обычай отмечать 25 июля — день памяти Иакова Зеведеева. Когда он выпадает на воскресенье, Католическая церковь отмечает Год Иакова, или Год юбилея. В этот год христианам, посетившим с благими намерениями мощи апостола, даруется полное отпущение грехов. Традиция «Очищающего юбилея» была заимствована католическими теологами из Ветхого Завета. Исихор Севильский (испанский церковный деятель и писатель) называл юбилей «Годом прощения грехов».

В XI веке подобное прощение предлагалось и всем тем, кто пожелает принять участие в Реконкисте (отвоевание Испании у арабов), и паломникам, совершившим особенно сложные и опасные путешествия ради поклонения святым гробницам.

В те времена страстное желание испанцев освободить свою землю от мавров было настолько сильным, что Римский Папа даже запретил испанским христианам принимать участие в Крестовом походе на Иерусалим, мотивируя это тем, что им гораздо важнее изгнать неверных с собственной территории.

Но проходили столетия, и разрушительные разногласия, раздиравшие саму Католическую Церковь, привели к упадку веры и нанесли главный удар культу святых мощей и их благодатной силе. Масла в огонь подлило также и то обстоятельство, что, церковь Сен-Сатурнен, находящаяся во французском городе Тулузе, опираясь на другую версию легенды о святом Иакове, заявляла о том, что именно в ней находятся подлинные останки апостола Иакова.

Только столетие спустя, в конце XX века, собор в Сантьяго-де-Компостела вновь привлек внимание католических паломников. По прибытии в город они предъявляют в соборе специальный документ «credencial» (паспорт пилигрима, действующий еще со времен Средневековья) с отметками, сделанными в находящихся на пути церковных пунктах, после чего получают написанный на латыни «Сертификат Компостелы». При этом путешественнику нужно дать чистосердечный ответ на вопрос церковных властей о том, с какими намерениями он отправлялся в путь, и, если его помыслы не соответствуют благочестию, то тогда ему выдается совсем иной тип документа.

В 1999 году «Сертификат Компостелы» получили более 150 000 паломников. Этот год был святым, или юбилейным, годом святого Иакова. Следующие юбилейные годы Святого Иакова — 2004, 2010, 2021, 2027-й.

И все же получение сертификата, или полного отпущения грехов, отнюдь не является конечной целью подлинного паломничества. Главное для истинного христианина — это использование полученного благословения для совершения добрых дел и оказания бескорыстной помощи ближнему. Иначе слова, сказанные апостолом Иаковом почти две тысячи лет назад: «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2:26) — станут просто пустым звуком.

