

СРЕТЕНСКАЯ
ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

SRETENSKY
THEOLOGICAL ACADEMY

Н А У Ч Н Ы Й Ж У Р Н А Л

СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

ОСНОВАН В 2022 ГОДУ

ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

2 (10)

СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
МОСКВА
2024

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

**Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р24-417-0391**

Сретенское слово : научный журнал / Сретенская духовная академия. — Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2024. — № 2 (10). — 224 с.

ISSN 2782-6066

«Сретенское слово» является научно-богословским журналом Сретенской духовной академии. Журнал создан с целью стать плодотворной средой для публикаций и обсуждения результатов современных исследований в области теоретической, исторической и практической теологии. В редакционный совет журнала вошли различные церковные и светские ученые, представители разных городов России и ряда иностранных государств.

Выходит четыре раза в год.

Специальности ВАК:

5.11.1. Теоретическая теология;

5.11.2. Историческая теология;

5.11.3. Практическая теология.

Статьи отбираются редакционным советом журнала на основе анонимного независимого двойного рецензирования.

Журнал входит в перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата наук и доктора наук.

Адрес редакции: Сретенская духовная академия, 107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3.

Эл. почта редакции: journal@sdamp.ru

Сайт журнала: <http://journals.sdamp.ru>

© Сретенская духовная академия, 2024

© Составление. Редакционный совет
«Сретенское слово», 2024

T H E S C I E N C E J O U R N A L

SRETENSKY
WORD
(SRETENSKOE SLOVO)

FOUNDED IN 2022
FOUR ISSUES PER YEAR

2 (10)

SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY
MOSCOW
2024

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

**The Edition is recommended
by the Publishing Council
of the Russian Orthodox Church
IS R24-417-0391**

Sretensky Word. Sretensky Theological Academy. Moscow : Publishing House of Sretensky Theological Academy, 2024, no. 2 (10). 224 p.

ISSN 2782-6066

Sretensky Word is a scientific and theological journal of the Sretensky Theological Academy. The journal aims to become a fruitful medium for publishing and discussing the results of modern research in the field of Theoretical, Historical and Practical Theology. The editorial board of the journal includes various church and secular scholars and scientists, representatives of different cities of Russia and a number of foreign countries.

Four issues per year.

Research area (according to the List of Higher Attestation Commission of RF):

5.11.1. Theoretical Theology;

5.11.2. Historical Theology;

5.11.3. Practical Theology.

Articles are selected by the editorial board on the basis of double blind peer review process.

The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, which publishes the main scientific results of dissertations for the academic degrees of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences.

Editorial office address: Sretensky Theological Academy, Bolshaya Lubyanka street, 19, building 3, Moscow, 107031, Russia.

Editorial office e-mail: journal@sdamp.ru

Website: <http://journals.sdamp.ru>

© Sretensky Theological Academy, 2024

© Preparation. Editorial Board

«Sretensky Word», 2024

Журнал СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

Главный редактор, председатель Редакционного совета	протоиерей Вадим Леонов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Сретенской духовной академии
Зав. редакцией	иеромонах Платон (Кудласевич), кандидат богословия
Зав. отделами	протоиерей Вадим Леонов, В. М. Кириллин, Л. И. Маршева
Ответственный редактор	О. В. Антонова
Секретарь редакции	Е. А. Борисов

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин)	кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии
Епископ Звенигородский Кирилл (Зинковский)	доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Московской духовной академии
Епископ Егорьевский Методий (Зинковский)	доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Игумен Иоанн (Лудищев)	кандидат богословия, доцент, и. о. ректора Сретенской духовной академии
Архимандрит Сергей (Акимов)	доктор богословия, профессор Минской духовной академии
Протоиерей Владимир Василик	доктор филологических наук, кандидат исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербург- ского государственного университета
Иеромонах Тихон (Васильев)	доктор философии, Русская христианская гуманитарная академия
А. Ю. Виноградов	доктор филологических наук, кандидат исторических наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Протоиерей Дарко Джого	доктор богословия, профессор, Православный богословский факультет имени святого Василия Острожского, Университет в Восточном Сараево

- В. М. Кириллин** доктор филологических наук, главный научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, профессор, Московская духовная академия
- В. П. Лега** кандидат богословия, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Московский физико-технический институт, Московский государственный лингвистический университет, Московская духовная академия
- Л. И. Маршева** доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской духовной академии
- О. В. Никитин** доктор филологических наук, профессор, Московский государственный областной университет, Петрозаводский государственный университет
- Т. С. Оболевич** Ph.D., профессор, Папский университет им. Иоанна Павла II, г. Краков
- М. А. Пильгун** доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН
- Игумен Арсений (Соколов)** доктор богословия, главный научный сотрудник Общецерковной аспирантуры и докторантуры
- Протоиерей Вадим Суворов** доктор богословия, доцент, ректор Коломенской духовной семинарии
- Л. Г. Чапаева** доктор филологических наук, профессор, МПГУ

Journal SRETENSKY WORD

**Editor-in-Chief,
Chairman of the
Editorial Board**

Archpriest Vadim Leonov,
Head of the Department of Theology
of the Sretensky Theological Academy

Head of the Editorial Office

Hieromonk Platon (Kudlasevich), PhD in Theology

Heads of departments

Archpriest Vadim Leonov, V. M. Kirillin, L. I. Marsheva

Managing editor

O. V. Antonova

Editorial Secretary

E. A. Borisov

Editorial board

**Bishop Siluan (Nikitin)
of Peterhof**

PhD in Theology, Associate Professor,
Rector of the St. Petersburg Theological Academy

**Bishop Kirill (Zinkovsky)
of Zvenigorod**

ScD in Theology, PhD in Technical Sciences,
Rector of the Moscow Theological Academy

**Bishop Methodius
(Zinkovsky) of Yegoryevsky**

ScD in Theology, PhD in Technical Sciences, Rector
of Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities

**Hegumen Ioann
(Ludishchev)**

PhD in Theology, Associate Professor, Acting Rector of the
Sretensky Theological Academy

**Archimandrite Sergiy
(Akimov)**

ScD in Theology, Professor of the Minsk Theological Academy

Protodeacon Vladimir Vasilik

ScD in Philology, PhD in History, PhD in Theology, Professor
of St. Petersburg State University

Hieromonk Tikhon (Vasiliev)

DPhil (Oxon) in Philosophy, Russian Christian Academy for
Humanities (RChAH)

A. Y. Vinogradov

ScD in Philology, PhD in History, Associate Professor,
National Research University Higher School of Economics

Archpriest Darko Djogo

ScD in Theology, Professor, St. Basil Ostrogsky Orthodox
Theological Faculty, University of East Sarajevo

- V. M. Kirillin** ScD in Philology, Chief Researcher
at the A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
Professor of the Moscow Theological Academy
- V. P. Lega** PhD in Theology, Associate Professor, St. Tikhon's Orthodox
University for the Humanities, Moscow Institute of Physics
and Technology, Moscow State Linguistic University,
Moscow Theological Academy
- L. I. Marшева** ScD in Philology, Professor, Head of the Department
of Ancient and New Languages Sretensky
Theological Academy
- O. V. Nikitin** ScD in Philology, Professor, Moscow State Regional
University, Petrozavodsk State University
- T. S. Obolevich** PhD, Professor, Pontifical University of John Paul II, Krakow
- M. A. Pilgun** ScD in Philology, Professor, Institute of Linguistics of the
Russian Academy of Sciences
- Hegumen Arseniy (Sokolov)** ScD in Theology, Chief Researcher at the Sts Cyril and
Methodius Institute of Post-Graduate Studies
- Archpriest Vadim Suvorov** ScD in Theology, Associate Professor,
Rector of the Kolomna Theological Seminary
- L. G. Chapaeva** ScD in Philology, Professor, Moscow Pedagogical State
University

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 15

I. Теоретическая теология

А. П. Глазков, С. А. Храпов

Человек техногенной цивилизации
и перспективы его духовного развития 19

Н. А. Никонович

Методологические проблемы
зарубежного религиоведения XIX–XX вв. 29

Диакон Артемий Овчаренко

Использование понятия красоты при описании
мистического опыта в греческой патристике 44

II. Историческая теология

Ю. Ю. Федорова

Христианско-антропологические идеи в творчестве
писателя Бориса Шергина (1893–1973) 81

Г. Богш

Миротворческий фактор в румыно-советских
церковных отношениях в 1950–1960-е годы 108

А. Н. Степанов

Храм Воскресения Христова в Хакодате
в контексте дипломатической деятельности
русского консульства (1856–1865) 129

III. Практическая теология

Н. К. Малинаускаене

Из истории слов «миро» и «мирра» в русском языке157

Диакон Анатолий Гольдман

Богословские, психологические и философские
основания использования экспертного метода
для оценки качества библейского перевода173

А. В. Курочкин

Феномен духовного бессознательного
в логотерапии Виктора Франкла и попытка его осмысления
в рамках святоотеческой антропологии 199

CONTENTS

I. Theoretical Theology

A. P. Glazkov, S. A. Khrapov

The man of technogenic civilization and the prospects
of his spiritual development 19

N. A. Nikonovich

Methodological problems of Western religious studies
of the 19th–20th centuries 29

Deacon Artemiy Ovcharenko

The use of the concept of beauty in the description
of mystical experience in Greek patristics 44

II. Historical Theology

Yu. Yu. Fedorova

Christian-anthropological ideas in the works
of the writer Boris Shergin (1893–1973) 81

G. Boesh

The peacemaking element in Romanian-Soviet ecclesiastical relations
in the 1950s and 1960s 108

A. N. Stepanov

The Church of the Resurrection of Christ in Hakodate in the context
of the diplomatic activity of the Russian Consulate (1856–1865) 129

III. Practical Theology

N. K. Malinauskene

From the history of the words ‘miro’ and ‘mirra’ in Russian 157

Deacon Anatoly Goldman

Theological, psychological and philosophical basis
for using an expert method to assess the quality
of Bible translation 173

A. V. Kurochkin

The phenomenon of the spiritual unconscious
in Victor Frankl’s logotherapy and an attempt at its understanding
within the framework of Patristic anthropology 199

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дорогие наши читатели! Вашему вниманию предлагается очередной номер — 2 (10) — научно-богословского журнала Сретенской духовной академии «Сретенское слово».

В соответствии с номенклатурой научных специальностей, утвержденной Приказом Министерства науки и высшего образования РФ от 24 февраля 2021 г. № 118, в рамках журнала «Сретенское слово» избраны три научных направления, которые имеют преимущественное значение в деятельности Сретенской духовной академии:

- 5.11.1. Теоретическая теология;
- 5.11.2. Историческая теология;
- 5.11.3. Практическая теология.

С первого номера журнала «Сретенское слово» все статьи учитываются в РИНЦ, каждой из них присваивается международный идентификатор DOI. Кроме того, все поступающие материалы проходят двойное «слепое» рецензирование, на основании которого принимается решение о дальнейшей публикации. С 27 мая 2024 г. журнал входит в перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата наук и доктора наук.

С самого начала существования нашего журнала можно охарактеризовать общую позицию Редакционного совета как принцип открытости для всех исследователей — церковных и светских, чьи наработки будут соответствовать тематике данного издания и необходимому уровню научно-богословских публикаций. Поэтому в редакционный совет журнала вошли различные церковные и светские ученые, представители разных городов России и ряда иностранных государств.

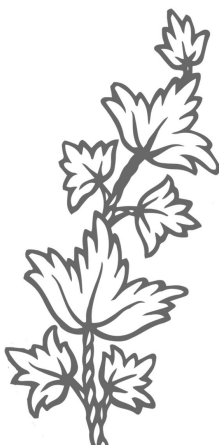
Очень надеемся, что благодаря стараниям наших сотрудников и публикациям наших авторов журнал «Сретенское слово» не только не затеряется в ряду аналогичных изданий, но станет особым научно-богословским пространством с высоким уровнем изысканий авторов.

*Протоиерей Вадим Леонов,
главный редактор журнала
«Сретенское слово»*

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ

I

THEORETICAL
THEOLOGY



ЧЕЛОВЕК ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ

Александр Петрович Глазков

*Доктор философских наук, профессор кафедры философии,
культурологии и социологии Астраханского государственного университета
им. В. Н. Татищева (Россия)*
alpglazkov@yandex.ru

Сергей Александрович Храпов

*Доктор философских наук, профессор кафедры философии,
культурологии и социологии Астраханского государственного университета
им. В. Н. Татищева (Россия)*
khrapov.s.a.aspu@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_19

Аннотация. Проблема духовного развития человечества в современную эпоху приобретает особое значение. Человек по своей сути является духовным существом, и от того, как он понимает духовность, какие он устанавливает для себя духовные идеалы, ценности, нормы и правила, зависит его будущее. «Человек техногенный» появляется в результате разрушения традиционных культурно-аксиологических констант, которое происходит в процессе модернизации, приобретающей в настоящее время глобальный характер. Как антропофеномен он представляет собой продукт конкретной духовной ситуации. Конструируемый им тип общества отличается стремлением технологизировать все сферы его жизни. В данных условиях естественное для человека стремление к совершенствованию, развитию также технологизируется и приобретает весьма своеобразные формы. Усилия сосредотачиваются на трансформации, «улучшении» человека (human enhancement), которое предполагает прежде всего техническое обретение им новых сверхординарных психофизических возможностей. В этой связи объективное понимание духовного развития человека как исправление нравственных несовершенств и недостатков позволяет внести ясность в понимание, что

в действительности представляет собой «улучшение» человека. Здесь могут быть обозначены точки сотрудничества светских наук и теологии.

Ключевые слова: техногенная цивилизация, философия техники, духовное развитие личности, техноцентризм, традиционная рациональность, духовно-нравственные ценности.

Для цитирования: Глазков А. П., Храпов С. А. Человек техногенной цивилизации и перспективы его духовного развития // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 19–28. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_19

THE MAN OF TECHNOGENIC CIVILIZATION AND THE PROSPECTS OF HIS SPIRITUAL DEVELOPMENT

Alexander Petrovich Glazkov

Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Astrakhan State University named after V. N. Tatishchev (Russia)
alpglazkov@yandex.ru

Sergey Alexandrovich Khrapov

Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, (Russia)
khrapov.s.a.aspu@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_19

Abstract. The problem of the spiritual development of mankind in the modern era is of particular importance. Man is essentially a spiritual being, and his future depends on how he understands spirituality, what spiritual ideals, values, norms and rules he sets for himself. Technogenic man appears as a result of the destruction of traditional cultural and axiological constants, which occurs in the process of modernization, which is currently acquiring a global character. As an anthropophenomenon, it is a product of a specific

spiritual situation. The type of society he constructs is distinguished by its desire to technologize all spheres of his life. Under these conditions, the natural human desire for improvement and development is also technologized and acquires very peculiar forms. Efforts are focused on transformation, “improvement” of a person (human enhancement), which involves, first of all, the technical acquisition of new extraordinary psychophysical capabilities. In this regard, an objective understanding of human spiritual development as the correction of moral imperfections and shortcomings makes it possible to clarify the understanding of what the real “improvement” of a person is. In this case, points of cooperation between the secular sciences and the science of theology can be identified.

Keywords: technogenic civilization, philosophy of technology, spiritual development of personality, technocentrism, traditional rationality, spiritual and moral values.

For citation: *Glazkov A. P., Khrapov S. A. The man of technogenic civilization and the prospects of his spiritual development // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 19–28. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_19*

Если к слову «духовное» относится и все то, что относится к самопознанию человека, то постановка вопроса о человеке техногенной цивилизации имеет прежде всего духовный аспект. Речь идет об одном из продуктивных в научном отношении вариантов выражения самосознания современного человека, о его попытке разобраться со множеством проблем, с которыми он сталкивается в настоящее время и с которыми столкнется в будущем. Ответ на этот вопрос необходимо начать с рассмотрения того, что означает понятие «техногенная цивилизация» и какой оно имеет смысл.

Концепция техногенной цивилизации, которая уже прочно вошла в современную научную литературу, имеет определенный эвристический потенциал, что дает возможность обратить внимание на одну из существенных характерных особенностей современного общества — постоянный рост значения использования техники и технологий. Эта «техногенная» ориентация позволяет выделить одну из существенных сторон общества модерна, которое возникает в Европе с XVII–XVIII вв., и сосредоточиться на духовном измерении феномена техники.

Как известно, в отечественном научном сообществе словосочетание «техногенная цивилизация» как понятие приобретает все большую популярность и широко начинает использоваться с 1989 г., после публикации в десятом номере журнала «Вопросы философии» за 1989 г. статьи В. С. Стёпина «Научное познание и ценности техногенной цивилизации». В. С. Стёпин обозначает общество модерна как техногенную цивилизацию, потому что, как он пишет: «Ее характерная черта — это быстрое изменение техники и технологий благодаря систематическому применению в производстве научных знаний» [Стёпин 1989: 2]. Такое «быстрое изменение техники и технологий» было связано с развитием капитализма, который в качестве мотивации предпринимательской деятельности предполагает получение прибыли и накопление богатства. В XVI–XVII вв. происходит коренной сдвиг в основополагающих духовных установках мировоззрения европейского человека и начинает формироваться новый тип европейской цивилизации. Таким образом, как отмечают В. С. Стёпин и В. И. Толстых: «Термин “техногенная цивилизация” обозначает особый тип цивилизационного развития, который возник в Европе в эпоху становления раннего капитализма и который называют “западной цивилизацией”, по региону ее возникновения» [Стёпин, Толстых 1996: 4].

Техногенную цивилизацию рождает капитализм, со своими специфическими ценностями и идеалами, определяющими смысл экономической деятельности, он может рассматриваться в определенном смысле как духовное явление. Производство техники и технологий с установкой на инновацию становится ведущим фактором развития не только экономики, но и всех других сфер общества. Слово «модернизация» по своему смыслу означает обновление. Присущее обществу модерна, оно реализуется техническим способом, техника и технологии, их постоянное инновационное совершенствование стали фактором развития капитализма.

Надо отметить, что европейская техногенная цивилизация модерна со своей апологией техники и технологии возникла как оппозиция к существовавшему традиционному европейскому обществу, с которым она генетически связана. В XVI в. начинается смена ценностей, постепенно захватившая все европейское общество. Как отмечает в этой связи О. Н. Гуров: «Самое главное изменение при переходе к техногенной цивилизации, это изменение ценностей» [Гуров 2022: 53]. Отказ от существовавшей европейской традиции внешне был обозначен как отделение философии от теологии,

выраженное известной фразой Ф. Бэкона: «Таким образом, мы разделим науку на теологию и философию» [Бэкон 1977: 199]. Эту фразу надо понимать как отделение науки от теологии, определяющей важнейшие ценности традиционного европейского общества. Одной из основных ценностей новой цивилизации теперь становится инновация. В научном познании широкое распространение получает эксперимент. Рождающийся новый европейский человек, человек техногенный, с новым мировоззрением, самосознанием, ценностями, создает новую техногенную культурную среду, в которой утверждаются и получают свое распространение «прогрессивные» принципы, правила, нормы и т. д., иницирующие и поддерживающие процесс постоянных изменений [Храпов 2014]. Отметим, что техногенная цивилизация — это один из возможных вариантов развития европейской цивилизации, который «включился» в определенных духовных условиях, при соответствующем фундаментальном мировоззренческом сдвиге.

Идеи, содержащие в зачаточном виде духовные предпосылки техногенной цивилизации, складывались в европейской культуре еще до Нового времени. Как пишут В. С. Стёпин и В. И. Толстых: «Синтез достижений античной культуры с христианской культурной традицией в эпоху Ренессанса и последующее развитие этих идей в эпоху Реформации и Просвещения сформировало систему ценностей техногенной цивилизации» [Стёпин, Толстых 1996: 10].

Мотивация предпринимательской деятельности, ориентирующаяся на получение прибыли и накопление богатства, была описана на уровне философского знания еще в античной философии, в частности у Аристотеля. Также в древности, в античной философии, зарождается и обоснование использования техники, как это показывает в своей известной работе «Вопрос о технике» М. Хайдеггер. В самом общем виде получается, что существование техники подразумевает наличие цели, а техника представляет собой средство достижения этой цели. Точнее, речь идет о такой цели, которая может быть достигнута только через особого рода инструментальную техничность. Цель — это то, что связано с идеалом и ценностью, смыслом жизни. Соответственно, в XVII–XVIII вв. был «запущен» процесс развертывания техничности, заложенный в теоретической сфере, как это отмечает М. Хайдеггер, уже в идеях бытия Парменида. Техника, по его мнению, — не просто инструментальность, но и вид постижения истины и «истинствования». Как пишет этот немецкий философ: «Техника — вид

раскрытия потаенности» [Хайдеггер 1993: 255]. Не случайно мы говорим о научно-техническом прогрессе, сочетая вместе понятия науки и техники. Эксперимент как научный метод стал широко применяться с XVII в., — это инструмент, используемый для раскрытия тех проблем, которые не могут быть поняты при помощи логики теоретического разума. Познание мира, понимание смысла жизни через духовное совершенствование характеризовали дотехногенную цивилизацию Европы, ей на смену пришло познание через внешнее воздействие, через технологии и совершенствование технических средств.

В XVI–XVII вв. в результате кардинального изменения фундаментальных идеалов европейского человека природа, мир, общество, люди стали рассматриваться как объекты применения техники и технологий. Если традиционный способ хозяйствования предполагает реализацию естественного потенциала природы без насилия над ней, то техногенная капиталистическая цивилизация вынуждает природу отдавать ей то, что необходимо для ее новых целей, для получения прибыли, требующих именно такого технического способа достижения результата и добычи желаемого.

Использованием того способа деятельности, который был характерен для традиционного общества, этих новых целей достигнуть было невозможно. Если человек хочет выйти за пределы очерченной ему природой границы разумной и соответствующей его духовному состоянию естественной потребности выживания, чтобы вынудить природу дать ему, что ему желается, то неизбежно потребуются применение техники. Такими действиями в угоду своим целям наносится ущерб природе, обществу и самому человеку.

Добавим также еще и риски, возможные при внедрении инноваций. Можно сказать, что инновация — это рискованный эксперимент по созданию предполагаемого совершенства. Чем больше развита техника, тем больше шансов реализовать самый смелый проект, невзирая на то, что он несет в себе риск появления новых проблем, которые невозможно просчитать заранее. По достижении одних целей человечеству приходится решать новые проблемы, уже на более высоком уровне сложности и с более масштабными разрушительными последствиями. В конечном итоге это может привести к проблеме выживаемости человечества.

Человек техногенной цивилизации во всех сферах своей деятельности стал использовать технику и технологии в ущерб тому пониманию, которое

возможно достичь в результате духовного совершенствования личности. Технологии, например NBICS-технологии, отдаляют человека от духовного самосовершенствования в сотрудничестве с Богом, так как предлагают телесное совершенствование без изменения самого себя, без исправления своих внутренних недостатков и склонностей. Это очень удобно для человека современного как человека гедонистического, но в итоге он сам отказывается от духовного развития, которое делает его совершенным по существу.

Духовное развитие приводит к росту нравственного самосознания человека, формирует осознанное представление о самом себе, о том, кто он есть на самом деле не только в рамках материального мира, но и в мире духовном, в мире вечных ценностей и смыслов. Это свойство, то есть естественная способность человека обращать внимание на себя самого, для понимания смысла собственной жизни делает человека человеком и выделяет его из мира животных. Духовность — это способность человека формировать свой внутренний мир, который имеет сложный состав и который находится в постоянном и целенаправленном движении к вечности, к Богу. Это духовное движение направлено к достижению высшего совершенства. Все, что составляет внутренний и внешний духовный мир человека, связано с его стремлением к совершенству. Это стремление заложено в человеческой природе, в рамках христианской теологии рассматривается как проявление богообразности человека и обусловлено его стремлением освободиться от несовершенства своей падшей природы, наличием в нем дурных склонностей и страстей. Быть совершенным для человека — это не обладать суперспособностями или технической мощью, которые позволяют достичь того, что он хочет, это быть совершенным в своих духовно-нравственных личных качествах. В процессе роста самосознания выявляется объективное представление о самом себе, которое ясно показывает собственное несовершенство и может вести к субъективным ошибочным представлениям о себе, о мире. Если к этому добавить самоуверенность и самонадеянность, то риск принятия ошибочного инновационного решения возрастает.

В мировоззренческом отношении техногенный тип цивилизации может быть выражен как техноцентризм, когда упование чаяний и мерило оценок полагается в технике и технологии. Техноцентризм — это редуцирование человека к технологии, точнее, это проект по редуцированию человека к технике под лозунгом его психофизического совершенствования.

Стремление усилить себя физически, ускорить движение собственной мысли, получить возможность оперировать большими объемами информации — все это без духовного развития может породить чувство превосходства, самоуверенность и самопревозношение, что, по существу, разрушительно для духовного состояния человека.

Техногенная европейская цивилизация начинает втягивать в себя другие культурно-цивилизационные типы, разрушая или преобразуя их. Появление нового человека западной техногенной цивилизации имеет четко выраженную духовную закономерную тенденцию к универсализации и глобализации. Как замечает Ю. И. Матвеевко: «Методологической основой универсализма был технологический детерминизм, который выводил развитие человечества из прогресса технологии и экономики, ведущего к всемирному благоденствию и решению социальных проблем» [Матвеевко 2012: 155].

Если классическая рациональность модерна ведет к техногенной цивилизации и техногенная цивилизация заводит человечество в тупик, то есть смысл обратиться к традиционной рациональности, которая является по-настоящему альтернативой техногенной цивилизации. Инновация — это всегда риск. Техника позволяет реализовать то, что является непродуманным, рискованным и неясным, позволяя и открывая эксперимент в любой области человеческого бытия и деятельности. Традиционная рациональность стремится к избеганию рисков. Она опирается только на проверенное и устойчивое.

Традицию можно рассматривать как «тот фонд, который позволяет следующему поколению сэкономить силы и средства для освоения главных новшеств и ответить на вызов» [Кара-Мурза, Куропаткина 2014: 38–39]. Сохранение традиционной для российского народа культуры, питающейся христианскими духовными корнями, — это сохранение стабильности, так необходимой для развития страны, того, что проверено временем и что укрепляет единство народа. Инновация должна включать в себя все лучшее, что накопила традиция. Без этого поток инноваций будет порождать лишь хаос. Гарантом этого может выступать как государство, которое располагает необходимыми для этого средствами, так и общество с его социальными институтами, а также Церковь, которые способны воспроизводить, восстанавливать и поддерживать традицию и традиционные нравственные ценности, образование, традиционные семьи.

Лозунг Ф. Бэкона о разделении науки и теологии также должен быть переосмыслен. Конечно, в современных условиях возврат к домодернизационной эпохе невозможен и не нужен, но возможен синтез всего позитивного, что было накоплено в процессе техногенной модернизации, и духовно-нравственных ценностей, которые сохранили свою актуальность и в современную эпоху.

Подводя итог, считаем необходимым отметить, что вопрос о духовном существовании современного человека в условиях техногенной цивилизации стоит не просто остро, а требует конкретных системных мер по нивелированию данных угроз. Очевидно, что сегодня человек не может остановить рост технического развития, но он просто экзистенциально обязан выработать некие пределы техногенного воздействия на свою когнитивную и духовную сферу. Определение данных пределов и системных практик их реализации возможно только в тесном взаимодействии не только государства и ученых, но и духовных лидеров, глав религиозных конфессий, широкой общественности, что будет способствовать конструктивному развитию человека, общества и культуры.

Литература

- Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Сочинения в 2-х т. Т. 1. Москва : Мысль, 1977.
- Гуров О. Н. В. С. Стёпин: взгляды на техногенную цивилизацию // PIVOVAROV-READINGS II: Религия. Человек. Цифровизация: процессы дифференциации и синтеза знания: Сборник статей Второй научно-практической конференции с международным участием (Екатеринбург, 29–30 октября 2021 г.). Екатеринбург : Деловая книга, 2022.
- Кара-Мурза С. Г., Куропаткина О. В. Нациестроительство в современной России. Москва : Алгоритм; Научный эксперт, 2014.
- Матвеев Ю. И. Модернизация: теория и современность // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. № 1. Вып. 1.
- Стёпин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.
- Стёпин В. С., Толстых В. И. Демократия и судьбы цивилизации // Вопросы философии. 1996. № 10.

- Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Время и бытие: Статьи и выступления*. Москва : Республика, 1993.
- Храпов С. А. Техногенный человек: проблемы социокультурной онтологизации // *Вопросы философии*. 2014. № 9.

References

- Bekon F. [Great Instauration of the Sciences]. *Bekon F. Sobranie Sochineniy v 2 t. T.1.* [Bacon F. Collected Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1977. (In Russ.)
- Gurov O.N. [V.S. Stepin: views on technogenic civilization]. *PIVOVAROV-READINGS II: Religiya. Chelovek. Tsifrovizatsiya: protsessy differentsiatsii i sinteza znaniya: sbornik statey vtoroy nauchno-prakticheskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem (Ekaterinburg, 29–30 oktyabrya 2021 g.)*. [Religion. Human. Digitalization: processes of differentiation and synthesis of knowledge: collection of articles of the second scientific and practical conference with international participation (Ekaterinburg, October 29–30, 2021)]. Ekaterinburg, Delovaya kniga Publ., 2022. (In Russ.)
- Kara-Murza S. G., Kuropatkina O. V. *Natsiostroitel'stvo v sovremennoy Rossii* [Nation-building in modern Russia]. Moscow, Algoritm, Nauchnyy ekspert Publ., 2014.
- Khaydegger M. [The Question Concerning Technology]. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. (In Russ.)
- Khrapov S. A. [Technogenic man: problems of sociocultural ontologization]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2014, no. 9. (In Russ.)
- Matveenکو Yu. I. [Modernization: theory and modernity]. *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [Proceedings of Tula State University. Humanities]. 2012, no. 1, issue 1. (In Russ.)
- Stepin V. S. [Scientific knowledge and the values of technogenic civilization]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1989, no. 10. (In Russ.)
- Stepin V. S., Tolstykh V. I. [Democracy and the fate of civilization]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1996, no. 10. (In Russ.)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЗАРУБЕЖНОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ XIX–XX вв.

Наталья Анатольевна Никонович

*Кандидат философских наук, доцент, заведующая сектором философии религии
и религиоведения Института философии НАН Беларуси (Белоруссия)*

ol_ra@list.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_29

Аннотация. Методология религиоведения является сложным структурным образованием, претерпевшим различные изменения в результате своей эволюции. Концепции зарубежного религиоведения XIX–XX вв. сформировали теоретико-методологический каркас генезиса и развития наук о религии. Теоретический анализ показывает, что нелинейность и бифуркационность как свойства развития присущи в том числе и религиоведческим наукам, которые не подчиняются строгим закономерностям развития. Теоретико-методологическое многообразие, о котором пишут исследователи, является неотъемлемой частью религиоведения как науки. Вопрос о методологии и методах исследования является дискуссионным в современном проблемном поле религиоведения. Это касается как зарубежного, так и отечественного религиоведения. Проблематизируются концептуальные основания религиоведения, его теоретическая матрица, базовые принципы религиоведческого познания. Другой методологической проблемой является диффузность религиоведения как научной дисциплины. Учитывая весь плюрализм относительно методологических практик и методологических процедур религиоведения, учеными в последние десятилетия разрабатывается концепция метарелигиоведения. Развитие научных религиоведческих школ на настоящем этапе сопряжено с необходимостью продуцирования системных концептуальных подходов в гуманитарном познании, новых моделей осмысления религиозной реальности, разработке новой концепции религии с учетом всей многомерности культурно-цивилизационных, религиозных, субстанциальных составляющих. Также развитие новых форм религиоведческого знания, наук о религии

заключается в выдвижении новых исследовательских направлений в области философии и эпистемологии религии, междисциплинарных проблем гуманитарного познания.

Ключевые слова: зарубежное религиоведение XIX–XX вв., методология и методы религиоведческого познания, метарелигиоведение, М. Мюллер, К. Тиле, П. Шантепи де ла Соссе, Г. ван дер Леув, М. Элиаде, феноменологический метод в религиоведении, проблема верификации религиозного опыта, методологическая когерентность религиоведческих наук, интроэпистема, онтология и феноменология религиозного субъекта.

Для цитирования: Никонович Н. А. Методологические проблемы зарубежного религиоведения XIX–XX вв. // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 29–43. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_29

METHODOLOGICAL PROBLEMS OF WESTERN RELIGIOUS STUDIES OF THE 19TH-20TH CENTURIES

Nataly Nikonovich

PhD in Philosophy, Associate Professor,

Head of Sector for Philosophy of Religion and Religious Studies Institute

of Philosophy National Academy of Sciences of Belarus (Belarus)

ol_ra@list.ru.

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_29

Abstract. The methodology of religious studies is a complex structural formation that has undergone various forms as a result of its evolution. Concepts of foreign religious studies of the 19th-20th Centuries formed the theoretical and methodological framework for the genesis and development of the sciences of religion. Theoretical analysis shows that nonlinearity and bifurcation as properties of development are also inherent in religious sciences, which do not obey strict laws of development. The “theoretical and methodological diversity” that researchers write about is an integral part of religious studies as a science. The question of methodology and

research methods is controversial in the modern problematic field of religious studies. This applies to both foreign and native religious studies. The conceptual foundations of religious studies, its theoretical matrix, and the basic principles of religious knowledge are problematized. Another methodological problem is the diffuse nature of religious studies as a scientific discipline. Taking into account all the pluralism regarding methodological practices and methodological procedures of religious studies, scientists in recent decades have been developing the concept of meta-religious studies. The development of scientific schools of religious studies at the present stage is associated with the need to produce systematic conceptual approaches in humanitarian knowledge, new models for understanding religious reality, and the development of a new concept of religion, taking into account all the multidimensionality of cultural, civilizational, religious, and substantial components. Also, the development of new forms of religious knowledge and the sciences of religion lies in the promotion of new research directions in the field of philosophy and epistemology of religion, interdisciplinary problems of humanitarian knowledge.

Keywords: Western religious studies of the 19th–20th centuries, methodology and methods of religious knowledge, meta-religious studies, M. Müller, C. Tiele, P. Chantepie de la Saussaye, G. van der Leeuw, M. Eliade, phenomenological method in religious studies, the problem of verification of religious experience, methodological coherence of Religious Studies, introepisteme, ontology and phenomenology of the religious subject.

For citation: *Nikonovich N. A. Methodological problems of Western religious studies of the 19th-20th centuries // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 29–43. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_29*

1. Концептуальные и теоретико-методологические основания парадигмальных подходов зарубежного религиоведения XIX–XX вв.

В последние десятилетия происходит актуализация методологического дискурса религиоведения и сопряженных с ним дисциплин. Спектр обсуждаемых вопросов достаточно широк и включает как переосмысление фундаментальных религиоведческих категорий, так и вопросы, связанные

с дисциплинарными рубриками религиоведения. Проблематизируются концептуальные основания религиоведения, его теоретическая матрица, базовые принципы религиоведческого познания. Это касается как зарубежного, так и отечественного религиоведения. В связи с этим встает вопрос, поднимаемый нами в предыдущих работах, о методологической когерентности религиоведческих наук [Никонович 2023: 200]. Речь идет о том, что религиоведческое знание базируется на различных постулатах. Особое значение это приобретает в построении общей концепции религии.

Вопрос о методологии и методах исследования является дискуссионным в современном проблемном поле религиоведения. Мы неоднократно указывали в своих работах, что существует необходимость экспликации сущностных, фундаментальных оснований религиоведческих дисциплин, корпуса вопросов, связанных с самоопределением и самоидентификацией религиоведения как такового, его уровней и субуровней, проблемного и концептуального поля в контексте новых религиоведческих дискурсов. С одной стороны, важно выявить, каким образом возможно построение религиоведения как метадисциплины, с другой — прояснение базовых спецификаций религиоведческого континуума, религиоведческой совокупности знаний, их междисциплинарность. Здесь важным оказывается дуальное взаимодействие субъекта и объекта познания, вопрос объективности религиоведческого познания в силу его детерминированности социокультурными факторами. Известный феноменолог религии XX столетия М. Элиаде придерживался мнения, что архаический, религиозно-мифологический способ мировосприятия отличается от современного. Исследователи, обращаясь к данному спектру проблем, отмечают следующее: «Как бы ни уточнять подробности истории религиоведения, то есть научного подхода к религии, но оно возникает именно как продукт секуляризации мышления, — когда становится возможным отношение к религии не только в плане исповедания веры, но и как к объекту, который, при всей его специфичности, может быть подвергнут исследовательскому изучению с помощью научного инструментария» [Смирнов, Бокова 2017: 135]. Мы также можем отметить, что в современных работах по-разному осуществляется рефлексия над границами религиоведческого познания [Красников 2007; Токранов 2013; Яблоков 2011].

Говоря о развитии религиоведческого знания, можно отметить, что, по мнению ряда исследователей, «религиоведение в своем историческом

пути как бы конспективно и ускоренно повторяет общую логику развития науки» [Смирнов, Бокова 2017: 135]. Однако следует учитывать субъект-объектную специфику этой дисциплинарной области. Религиоведение является наукой со своими закономерностями развития, со своими специфическими объектом и предметом. Прояснение этой релевантности также является одной из задач религиоведческого знания.

XIX век отмечен тем, что в полной мере начинают развиваться науки о религии, появляются школы и направления, которые теоретизируют и концептуализируют понятие религии, религиозного начала, их генетические формы в различных дискурсивных плоскостях. Это различные концепции современного религиоведения — сравнительный подход и формирование религиоведческой науки в трудах М. Мюллера, соотношение религии и теологических доктрин у П. Шантепи де ла Соссе, феноменология религии Г. ван дер Леува и ряд других. Теоретический анализ показывает, что современное религиоведческое знание отмечено эпистемологической многомерностью, постановкой ряда гносеологических и методологических проблем. Концептуальное и проблемное поле религиоведческого дискурса представлено такими парадигмами, как классическая феноменология религии Ф. Хайлера, мифо-онтологическая парадигма М. Элиаде, нефеноменологический проект Ж. Ваарденбурга и др. Основной блок фундаментальных религиоведческих проблем выкристаллизовывался в трудах таких классиков религиоведения, как Р. Отто и Г. ван дер Леув. Все эти подходы при всей их вариативности сформировали корпус базовых методологических констант в концептуальных направлениях религиоведения и философии мифа. На теоретических посылах указанных парадигм и концепций сформировались стратегии методологического плюрализма в религиоведении. В целом можно констатировать, что развитие религиоведческих штудий в XIX–XX вв. отличается поливариантностью и плюрабельностью с преобладанием компаративистской, сравнительно-исторической, феноменологической, дескриптивной методологии.

Развитие методологии религиоведения связано с его зарождением как науки, прежде всего с концептуальными положениями таких представителей философии религии, как К. Тиле и М. Мюллер. В первоначальный период развитие религиоведческих штудий во многом велось в рамках описательной, классифицирующей парадигмы, и основной задачей являлось описание различных верований и классификация различных религий.

Исследователи отмечают наличие четкой субъект-объектной оппозиции, характерной для начальной стадии развития религиоведения. «При всей условности хронологических вех, можно сказать, что период “классики” длился где-то до середины XX в. Причем этому способствовал и сам объект — религии мира сохраняли в большей или меньшей степени идентичное состояние, в котором они были знакомы исследователям разных сменяющихся друг друга поколений (от Фридриха Макса Мюллера и Корнелиса Тиле до Натана Зедерблома и Иоахима Ваха). С середины XX в., опять же без точной хронологической привязки, можно говорить о начале постклассического или неклассического периода религиоведения <...> Появляются не только такие темы, которыми прежде религиоведение не занималось. Появляются и ситуации, в которых религиоведы прежде почти не оказывались» [Там же: 135–136]. Различия между классическим и неклассическим периодом развития религиоведения — тема отдельного исследования, но здесь следует отметить, что ряд проблем переходит в неклассический период, и это касается транспарентности религиозного знания, верификации методологических процедур и т. д.

Говоря о понятийно-категориальном каркасе религиоведения, можно отметить его полиморфность применительно к изучению различных исторических периодов, особенно с позиций различных дисциплинарных направлений. «Понятийный аппарат религиоведения, сложившийся при аналитике европейских представлений о религии, уже невозможно было адекватно применять к духовным традициям неевропейских обществ. Начинаются и по сей день делятся с разной интенсивностью дискуссии о фундаментальных понятиях, применяемых в религиоведении. В неклассический период возникают более гибкие трактовки детерминации религиозных феноменов, учитывается роль случайных обстоятельств и субъективного фактора (сошлемся на Уилфреда Кантвела Смита, Ниниана Смарта, Питера Бергера)» [Там же: 136]. Соотношение европейской и неевропейской ментальности, европейских и архаических религий наиболее рельефно представлено в творчестве М. Элиаде, который в своих работах акцентировал внимание на вариативности мировоззренческих установок различных верований. Рефлексия над основаниями религиоведения затрагивает и вопросы ее дальнейшего развития: «Вступило ли нынешнее религиоведение в так сказать постнеклассический период — для нас пока вопрос открытый. Известно, что для науки постнеклассическая картина мира подразумевает описание объектов

в понятиях взаимодействия открытых нелинейных самоорганизующихся систем, в которых велика роль исходных условий, локальных изменений и случайных факторов. Можно ли рассматривать религиозную жизнь в этих понятиях? — Однозначные положительный или отрицательный ответы на этот вопрос для нас пока не очевидны» [Там же: 138].

Исследователями высказывается мысль, что «религиоведение работает прежде всего с абстрактными образами своего объекта» [Там же: 137]. Концептуальное и проблемное поле религиоведения формируется во многом благодаря рефлексии над самими основаниями религиозного опыта, а также «рефлексии над рефлексией» — самими способами религиоведческого познания. Это особенно актуально применительно к междисциплинарным стратегиям, развиваемым в религиоведении.

В наших предыдущих исследованиях мы многопланово рассматривали проблему методов как важную составную часть теоретико-методологического и концептуального каркаса религиоведения. В качестве наиболее значимых исследователями выделяются и суммируются следующие подходы: субстанциальный, компаративный, феноменологический. Выделяются также интерпретативный, когнитивистский, функционалистский подходы [Там же: 141]. Особенно следует отметить феноменологический подход/метод, который получил наибольшее развитие в западном религиоведении. Характерная черта данного подхода — рассмотрение религиозных феноменов в их непосредственной данности, вне исторического контекста. «В методологическом плане, начиная с Бреде Кристенсена, феноменология религии противостоит эволюционистскому и позитивистскому подходам, что определяется тем, что она сосредотачивается на рефлексии уникальности религиозных переживаний, а не на выстраивании единой эволюционной картины религиозных представлений, что открывает феноменологическую перспективу изучения религиозных феноменов “от первого лица”. Кристенсен проводит методологическое различие двух типов религиозного опыта: “нашего” и “не-нашего”, предостерегает от трактовки священного как априорного принципа», — полагают исследователи [Мёдова, Мишагин 2023].

В религиоведении находит свое выражение заимствованный из этнопсихологии *emic*-подход, который позволяет, на наш взгляд, рассматривать религию исходя из нее самой, по аналогии с рассмотрением культуры в рамках культурантропологической парадигмы. Здесь, скорее, можно

обнаружить совмещение субъект-объектных плоскостей, поскольку исследователь стремится максимально приблизиться к изучаемой им религии. Это снимает ряд дихотомий и позволяет эксплицировать религиозные феномены, религиозный опыт исходя из самих религиозных структур. Таким образом, на наш взгляд, наиболее операциональными оказываются следующие методы: феноменологический/компаративистский и *emic*-подход. Оба эти метода оперируют с религиозными феноменами и религиозным сознанием как таковыми.

Развитие современного религиоведения отмечено методологическим плюрализмом. Показательно в этом смысле высказывание М. Ю. Смирнова, О. А. Боковой: «Отсутствие единого исчерпывающего определения религии — это вовсе не свидетельство кризиса или, тем более, беспомощности религиоведения. Напротив, это показатель именно научного характера религиоведения, который подразумевает постоянную обращённость к исследуемому объекту, неотрывность от него» [Смирнов, Бокова 2017: 140]. Данная вариабельность не исключает поиск субстанциальных оснований религиоведения, которые лежат как в субъект-объектной плоскости, так и в плоскости трансцендентного характера религии.

Другой методологической проблемой является диффузность религиоведения как научной дисциплины. Определенные стратегии решения методологических дихотомий предложены в рамках феноменологической парадигмы, в рамках которой выделяются различные этапы становления. «Ранний этап развития феноменологии религии на примере голландской школы маркирует проблему феноменологического метода применительно к религиозным феноменам, как проблему, которую можно представить как структуру более частных проблем, связанных с выделением ее объектов, осмыслением сущности сакрального в перспективе уникальности религиозного опыта, позиционированием исследователя относительно его объекта, степенью вовлеченности исследователя в объект и др. Все это приобретает особую актуальность в контексте вопроса о том, насколько данный путь постижения религии является феноменологическим в традиционном понимании этого термина, связывающего феноменологию религии голландской школы с трансцендентальной феноменологией Э. Гуссерля» [Мёдова, Мишагин 2023]. В дальнейшем предпринимались попытки переосмысления феноменологической стратегии в религиоведении (Ф. Хайлер, Ж. Ваарденбург), что приводило к плюрализму методо-

логического аппарата. А. В. Токрановым отмечается, что «...на общегносеологическом уровне мы увидим достаточно скептическое отношение к возможностям проникнуть в смысловую составляющую религиозного опыта» [Токранов 2013: 351]. Феноменология религии как направление показательна в этом отношении. Именно в ее рамках (Р. Отто, Г. ван дер Леув, М. Элиаде) выкристаллизовывалось представление о сакральном как категории, о религиозном опыте как живой внечувственной материи. Общим местом является указание ряда исследователей на выход феноменологии религии из позитивистских рамок и преодоление позитивистской методологии. В целом применительно к методам религиоведческого познания важной является их релевантность.

2. Проблема верификации религиозного опыта

Методологическую проблему представляет собой принципиальная не-верифицируемость религиозного опыта, в связи с чем возникает вопрос о теоретических методах и способах его анализа, прояснение его субъектных проекций, культурно-онтологических детерминациях.

Фактически, мы можем утверждать, что религиозные феномены, религиозный опыт оказываются вне зоны верификационных процедур. В связи с этим мы можем поставить следующие вопросы.

1. Может ли сам религиозный субъект быть критерием верификации?
2. Можем ли мы говорить, следуя, например, логике Л. Витгенштейна и Р. Карнапа, о верифицируемости религиозных утверждений?
3. Что вообще можно понимать под верифицируемостью в религиоведении?

Вопрос заключается в том, что определенные элементы и категории религиоведческого знания (например, религиозный опыт) оказываются трудноверифицируемыми и трудноэплицируемыми с точки зрения концептуально-методологического, логического аппарата, в то же время они обладают онтологической субъектностью, онтологической значимостью.

В современных исследованиях существует точка зрения, что «в значительной степени именно самоочевидность эмпирического характера религиоведческих исследований предопределяет их “научность”, поскольку фактор “опытности” зачастую является решающим аргументом в демаркации

сфер науки о религии и теологии. При этом процедура проверки содержания понятия “опыт” в религиоведении встречает ряд сложностей методологического характера. Во-первых, обращение к базовым категориям эмпирической науки, как правило, было ограничено рамками логики и методологии науки, традиционно ориентированной на естественнонаучное их измерение. Даже если допустить, что такого рода концепции могут быть названы внутренне согласованными и непротиворечивыми (что признается далеко не всеми философами, примером чего может служить статус “протокольных” предложений), предполагаемая граница между двумя типами наук не позволяет искусственным образом перенести выводы, полученные в исследованиях логики наук о природе, в сферу наук о духе» [Рахманин 2009: 17]. Возникает также вопрос, каким образом возможно религиоведение «как идеальный объект» (А. П. Забияко). Здесь же можно отметить, что «у религии нет не только одного источника происхождения и единой формы выражения, у неё нет универсальной сущности или функции, а, следовательно, нет универсального определения» [Забияко 2019: 56]. Подобный методологический плюрализм создает как определенные трудности, так и пространство для варибельности интерпретаций. Это следует учитывать при построении как интерпретационных, так и экспликационных моделей.

Построение верификационных процедур возможно, на наш взгляд, на основе религиозной субъектности, онтологии и феноменологии религиозного субъекта, и критерием верификации в данном случае выступает религиозный опыт/знание, которое самоочевидно и самодостовечно для познающего субъекта. В определенной степени здесь мы приходим к некоторым вариациям субъективного идеализма/солипсизма в духе философии Д. Юма, Дж. Беркли и т. д., однако критерий истинности религиозных суждений трудно найти вне плоскости сознания религиозного субъекта. Те процедуры верификации, которые разработаны в рамках логики и методологии науки, оказываются неоперабельными в данной системе координат. Критерием истинности здесь может служить достоверность в ее индивидуализирующем, религиозно-субъектном измерении.

Речь идет о том, что религиозная субъектность обладает онтологическим статусом; онтология религиозного субъекта может быть базисом модели религиозного познания. Религиозное измерение действительности в его интериорном модусе реально, онтологично для актора религиоз-

ного действия. Для мистического опыта переживаемая в нем реальность обладает не только статусом субстанциальности, но и абсолютности/ноуменальности. Априоризм присущ многим концепциям философии и феноменологии религии. Вне- и доопытность религиозного знания является сущностной чертой религиозности.

Религиозное сознание является специфическим, уникальным континуумом, во многом функционирующим по собственным законам. В данном контексте можно привести следующую мысль, которая отражает подобные особенности и спецификации: «Сознание не просто отражает реальность, но в своих восприятиях преобразует её. Существующее на обыденном уровне восприятие мира религиозное сознание достраивает образами иной, не всегда явной для физических органов чувств реальности, которая наделяется своими собственными основаниями бытия, могуществом и властью над человеком и миром. Религиозная ментальность производна от способности сознания создавать такой горизонт восприятия мира, в системе координат которого человек обретает особое измерение бытия — сверхбытие» [Забияко 2019: 56]. Является очевидным, что подобное продуцирование сверхрациональной реальности не укладывается в рамки рациональной процессуальности и требует собственных процедур осмысления и тем более верификации. На наш взгляд, по-прежнему значимым является онтологическое доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского — Бог существует, потому что Он существует в нашем сознании. «И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше» [Ансельм Кентерберийский 1995: 128]. Существование Бога выводится из Него самого, из самодостаточности Его бытия. Следствием идей Ансельма Кентерберийского является представление о том, что в акте религиозной веры Бог становится онтологической реальностью.

К методологическим проблемам современного религиоведческого знания можно отнести следующие: проблемы границ познания, субъективного либо объективного статуса религиозного опыта, методологии и методологических процедур его исследования и ряд других. Для решения методологических дихотомий в религиоведческую науку нами введено понятие «интроэпистемы» (внутренней эпистемы), которая присуща самой природе мифо-религиозного опыта [Никонович 2017: 95]. Данное

понятие позволяет эксплицировать природу религиозного познания в имманентном ракурсе. Понятие интрозпистемы подразумевает внутреннюю самоочевидность, самоочевидность религиозной интроспекции. Под интрозпистемой понимается интроспекция субъекта, интроспективное переживание субъектом религиозного опыта, его интериорное измерение.

Подводя итог данному аналитическому исследованию, можно сделать следующие выводы. Развитие религиозоведческого знания на современном этапе характеризуется методологической вариабельностью, плюральностью без доминирования каких-либо устоявшихся методологических образцов. Развитие научных религиозоведческих школ на настоящем этапе сопряжено с необходимостью продуцирования системных концептуальных подходов в гуманитарном познании, новых моделей осмысления религиозной реальности, разработки новой концепции религии с учетом всей многомерности культурно-цивилизационных, религиозных, субстанциальных составляющих. Также развитие новых форм религиозоведческого знания, наук о религии заключается в выдвижении новых исследовательских направлений в области философии и эпистемологии религии, междисциплинарных проблем гуманитарного познания.

Перед современным религиозоведением стоит задача поиска новых методологических оснований изучения религии и религиозности в контексте методологического плюрализма современного гуманитарного дискурса, экспликации вариативности проявлений религиозной действительности в виде культурных, религиозно-мифологических, социальных феноменов, генерирования новых религиозоведческих стратегий, междисциплинарной концепции религии, инкорпорирующей фундаментальные матрицы религиозной онтологии, эпистемологии и феноменологии. Подобные стратегии могут иметь своим следствием создание новых научных школ в области религиозоведения и философии религии.

Методология религиозоведения является сложным структурным образованием, претерпевшим различные формы в результате своей эволюции. Концепции зарубежного религиозоведения XIX–XX вв. сформировали теоретико-методологический каркас динамики и развития наук о религии. Теоретический анализ показывает, что нелинейность и бифуркационность как свойства развития присущи в том числе и религиозоведческим наукам, которые не подчиняются строгим закономерностям развития. «Теоретико-методологическое многообразие», о котором пишут исследователи, явля-

ется неотъемлемой частью религиоведения как науки. В то же время поиск интегральных оснований необходим, и он сопряжен с трудностями методологического порядка.

Литература

- Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // Сочинения. Москва : Канон, 1995.
- Забияко А. П.* Религиоведение как строгая наука // Концепт: философия, религия, культура. 2019. № 3. URL: https://concept.mgimo.ru/jour/article/view/260/226?locale=ru_RU (дата обращения: 4.02.2024).
- Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. Москва : Академический проект, 2007.
- Мёдова А. А., Мишагин П. А.* Ранняя феноменология религии и ее методологические основания // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4. Вып. 3. URL: <https://transcendental.su/S271326680027928-0-1> (дата обращения: 19.01.2024).
- Никонович Н. А.* Методологические проблемы современного религиоведения // Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов : Материалы Седьмой междунар. научн. конф. (16–17 ноября 2023 г., г. Минск). В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии НАН Беларуси; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) и [др.]. Минск : Четыре четверти, 2023.
- Никонович Н. А.* Проблемы онтологии и эпистемологии мифо-религиозного опыта: синтез идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа // Религиоведение. 2017. №1.
- Рахманин А. Ю.* К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-metateorii-religiovedeniya-kontseptualnyy-karkas-i-problema-normativnogo-kriteriya-nauki> (дата обращения: 29.01.2024).
- Смирнов М. Ю., Бокова О. А.* Методология религиоведения как проблема // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2017. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metodologiya-religiovedeniya-kak-problema> (дата обращения: 11.01.2024).

Токранов А. В. К проблеме кризиса эпистемологических оснований феноменологии религии // Человек и религия : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 14–16 марта 2013 г., Минск, Республика Беларусь / под ред. С. Г. Карасёвой, С. И. Шатравского. Минск, 2013.

Яблоков И. Н. К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-diskussii-o-sovremennom-sostoyanii-i-istorii-otechestvennogo-religiovedeniya> (дата обращения: 29.03.2024).

References

Ansel'm Kenterberiiskii [Proslogion]. *Kenterberiiskii Ansel'm. Sochineniya* [Anselm of Canterbury. Essays]. Moscow, Kanon Publ., 1995. (In Russ.)

Krasnikov A. N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological problems of religious studies]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2007.

Medova A. A., Mishagin P. A. [Early phenomenology of religion and its methodological foundations]. *Transtsendental'nyi zhurnal* [The Transcendental journal], 2023, vol. 4. Available at: <https://transcendental.su/S271326680027928-0-1> (accessed 19.01.2024). (In Russ.)

Nikonovich N. A. [Methodological problems of modern religious studies]. *Intelktual'naya kul'tura Belarusi: gumanitarnaya bezopasnost' v usloviyakh global'nykh vyzovov: Materialy Sed'moi mezhdunar. nauchn. konf. (16–17 noyabrya 2023 g., g. Minsk). V 2 t. T. 2 / In-t filosofii NAN Belarusi; redkol. A. A. Lazarevich (pred.) i [dr.]*. [Intellectual culture of Belarus: humanitarian security in the context of global challenges: Proc. of the Seventh International Scientific Conference (November 16-17, 2023, Minsk). In 2 vols. Vol. 2. Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus; ed. by A. A. Lazarevich and others]. Minsk, Chetyre chetverti Publ., 2023. (In Russ.)

Nikonovich N. A. [Problems of ontology and epistemology of mytho-religious experience: synthesis of ideas by M. Eliade, K.-G. Jung and S. Grof]. *Religiovedenie* [Religious Studies], 2017, no.1. (In Russ.)

- Rakhmanin A. YU. [To the metatheory of religious studies: the conceptual framework and the problem of the normative criterion of science]. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious studies], 2009, no. 1–2. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-metateorii-religiovedeniya-kontseptualnyy-karkas-i-problema-normativnogo-kriteriya-nauki> (accessed 29.01.2024). (In Russ.)
- Smirnov M. YU., Bokova O. A. [Methodology of religious studies as a problem]. *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina* [Bulletin of the LSU named after A. S. Pushkin]. 2017, no. 3. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/metodologiya-religiovedeniya-kak-problema> (accessed 11.01.2024). (In Russ.)
- Tokranov A. V. [On the problem of the crisis of epistemological foundations of the phenomenology of religion]. *Chelovek i religiya: materialy Mezhdunar. nauch.-prakt. konf., 14–16 marta 2013 g., Minsk, Respublika Belarus' / pod red. S. G. Karasevoi, S. I. Shatravskogo* [Man and Religion: materials of the International Scientific and Practical Conference, March 14-16, 2013, Minsk, Republic of Belarus / ed. by S. G. Karaseva, S. I. Shatravsky]. Minsk, 2013. (In Russ.)
- Yablokov I. N. [On the discussion of the current state and history of Russian religious studies]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [The state, religion, and the Church in Russia and abroad]. 2011, no. 1. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-diskussii-o-sovremennom-sostoyanii-i-istorii-otechestvennogo-religiovedeniya> (accessed 29.03.2024). (In Russ.)
- Zabiyako A. P. [Religious studies as a strict science]. *Kontsept: filosofiya, religiya, kul'tura* [Concept: philosophy, religion, culture]. 2019, no. 3. Available at: https://concept.mgimo.ru/jour/article/view/260/226?locale=ru_RU (accessed 4.02.2024). (In Russ.)

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПОНЯТИЯ КРАСОТЫ ПРИ ОПИСАНИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА В ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ

Диакон Артемий Овчаренко

Магистр богословия, старший преподаватель Сретенской духовной академии,

Общецерковная аспирантура и докторантура

им. святых Кирилла и Мефодия (Россия)

ovchaart@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

Аннотация. Гносеологические возможности человека — один из важных вопросов богословия. В Священном Предании Восточной Церкви утверждается способность человека к мистическому познанию, т. е. к прямому познанию Бога, не опосредованному ни эстетическим наблюдением внешнего мира, ни интроспективным наблюдением внутреннего мира души. Актуальной видится задача обособления нормативного в православной традиции мистического опыта от нехристианской мистики. В статье анализируется использование понятия Божественной красоты в мистическом богословии греческой патристики. Показывается, что начиная с Великих Каппадокийцев понятие приобретает характер полифункционального богословского средства. Оно используется в мистическом богословии греческих отцов для описания опыта, какой человек испытывает при непосредственном переживании Бога. Делаются обобщающие выводы о характеристиках мистического опыта, который следует считать нормативным с точки зрения авторов греческой патристики.

Ключевые слова: красота, греческая патристика, мистическое богословие, догматическое богословие, мистический опыт, гносеология, Божественный свет.

Для цитирования: *Овчаренко Артемий, диак.* Использование понятия красоты при описании мистического опыта в греческой патристике // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 44–78. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

THE USE OF THE CONCEPT OF BEAUTY IN THE DESCRIPTION OF MYSTICAL EXPERIENCE IN GREEK PATRISTICS

Deacon Artemy Ovcharenko

*Master of Theology, Senior lecturer at the Sretensky Theological Academy,
St. Cyril and Methodius' Church
postgraduate studies (Russia)
ovchaart@gmail.com*

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

Abstract. The epistemological possibilities of man are one of the important questions of theology. In the Sacred Tradition of the Eastern Church, man's ability to mystical knowledge is affirmed, i.e., to direct knowledge of God, not mediated by either aesthetic observation of the external world or introspective observation of the inner world of the soul. The task of separating the normative mystical experience in the Orthodox tradition from non-Christian mysticism seems relevant. The article analyzes the use of the concept of Divine beauty in the mystical theology of Greek patristics. It is shown that starting with the Great Cappadocians, the concept acquires the character of a multifunctional theological tool. It is used in the mystical theology of the Greek fathers to describe the experience that a person experiences when experiencing God directly. Generalizing conclusions are drawn about the characteristics of mystical experience, which should be considered normative from the point of view of the authors of Greek patristics.

Keywords: beauty, Greek patristics, Mystical Theology, Dogmatic Theology, mystical experience, epistemology, the Divine light.

For citation: *Ovcharenko Artemy, deacon.* The use of the concept of beauty in the description of mystical experience in Greek patristics // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 44–78. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

Проблемная область настоящей статьи — познавательные возможности человека. Какие сферы в принципе открыты непосредственному человеческому восприятию? Или, иначе, какие области исчерпывающе описывают весь доступный человеку гносеологический спектр?

В новоевропейской философии прослеживается, с одной стороны, рационалистическая тенденция сводить спектр познания к двум областям: *мир внешний*, овеществленный, объективный, и *мир внутренний*, психологический, субъективный¹ (Рис. 1а). Внешний объективный мир познается напрямую посредством эстетического восприятия и возникающего в нашем сознании на его основе представления. Внутренний субъективный мир познается напрямую посредством интроспекции. Обе области имманентны нашему миру. Бог — трансцендентное миру начало — оставляется за скобками как не представленный ни в эстетическом восприятии, ни в интроспекции.

С другой стороны, наряду с рационалистической тенденцией в новоевропейской мысли намечается альтернативная ей линия, постулирующая другую гносеологическую модель. Эту последнюю можно назвать мисти-

¹ См. высказывания двух выдающихся представителей западноевропейской философской мысли Нового времени Дж. Локка и И. Канта. Дж. Локк пишет следующее: «Наше наблюдение, направленное или на внешние осязаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь» [Локк 1985: 154]. И. Кант в этом вопросе вторит ему: «Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое мне нет надобности только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами, над мирами и системами систем, и сверх того в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который доступен только рассудку и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, но во всеобщей и необходимой связи» [Кант 1997: 729].

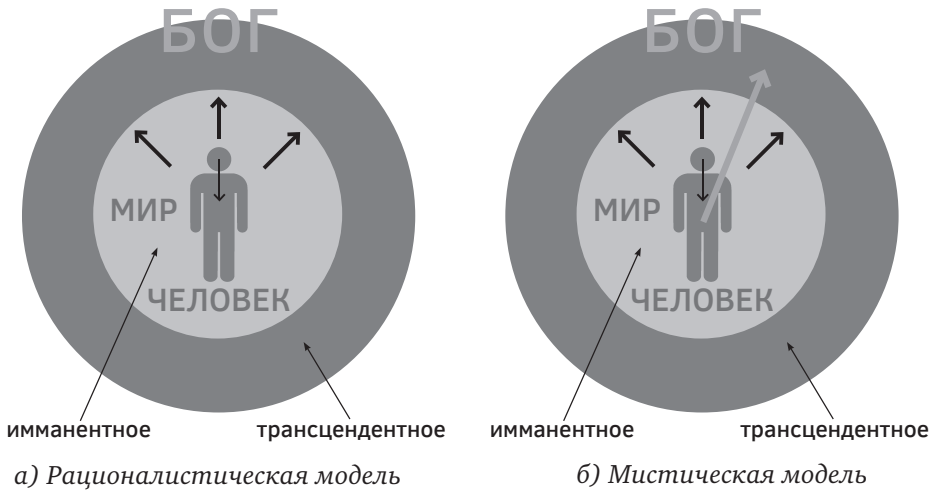


Рис. 1 | Альтернативные гносеологические модели

ческой. Она утверждает наличие у человека способности непосредственно воспринимать трансцендентное начало — Бога (Рис. 1б). Начиная со второй половины XIX в. в западной печати появляется все больше работ, описывающих, анализирующих и обобщающих мистический опыт на широком культурно-историческом материале². В 1930-х гг. на Западе появляются работы по мистическому богословию авторов патристики³. Широко известны обобщающие работы В. Н. Лосского по мистическому богословию восточно-христианской традиции [Lossky 1944, 1962]. Наряду с ними выходит в свет большое количество работ и по нехристианской мистике [Palmer 1867; Inge 1947; Zaehner 1957; Tuckwell 1971], в том числе оккультной [Blavatsky 1888–1897]. Интерес к явлениям мистики обнаруживается также в отечественной дореволюционной печати [Аксаков 1910;

² См. обзор исследований в статьях: [Kourie 1992; Стобер 2017].

³ На сегодняшний момент можно, ссылаясь на проделанную на Западе в XX в. исследовательскую реконструкцию, постулировать наличие глубокого мистического богословия у целого ряда авторов восточной патристики. Обзор мистического богословия святых отцов см.: [Louth 2007]. Имеются специальные исследования по мистическому богословию конкретных святоотеческих авторов, в частности: Ориген [Völker 1931; Daniélou 1948: 287–301], свт. Григорий Нисский [Balthasar 1995; Daniélou 1944]; Ареопагитский корпус [Lossky 1939; Louth 2001].

Раздъяконов, Маклакова 2018] и вспыхивает с новой силой в 90-е гг. прошлого века [Балагушкин 1999, 2002, 2013].

Наличие у различных авторов восточной патристики разработанного мистического богословия сегодня можно считать общепризнанным научным фактом. Применение этого опыта наблюдается в практике пастырского окормления, в реалиях современного благочестия. А последнее порождает вопросы о характеристиках *нормативного* — в свете Священного Предания Православной Церкви — мистического опыта. Генеральным видится вопрос о дистинкции, обособлении этого нормативного, с позиций Православия, т. е. «здорового», «хорошего» мистического опыта от, напротив, девиационного, т. е. «нездорового», «плохого». Существование последнего было очевидно еще апостолу Павлу, утверждавшему, что порой *сам сатана принимает вид Ангела света* (2 Кор. 11, 14).

Для выявления и обособления нормативного мистического опыта, согласно Священному Преданию Восточной Церкви, актуальным представляется изучение понятий и метафор, с помощью которых последний описывается в греческой патристике. В настоящей статье предлагается остановиться только на одном понятии, а именно на понятии Божественной красоты. Имеются в виду те контексты, где христианские авторы соотносят красоту с Богом⁴. В целом, думается, тема Божественной красоты с точки зрения мистического богословия патристики на настоящий момент остается слабо изученной⁵.

⁴ Статья ограничивается только случаями, когда для выражения понятия используются греческие термины *τὸ κάλλος*, *τὸ καλόν* либо *ἡ ὠραιότης*. Термин *τὸ κάλλος*, согласно лексикону греческой патристики, наделяется широким перечнем значений, в том числе он соотносится с Богом. См. статью «*κάλλος*» в лексиконе греческой патристики [Lampe 1961: 697–698]. Думается, этот термин является основным в ранней греческой патристике для мистического употребления. См. также обобщающее суждение известного польского историка и теоретика эстетики В. Татаркевича о древнегреческом языке в целом: «Собственно говоря, необходимо два существительных: для обозначения конкретной красивой вещи и абстрактного качества красивого. Греки этой потребности шли навстречу, используя для обозначения конкретной красоты (субстанционально) прилагательное “*τὸ καλόν*”, а “*κάλλος*” резервируя для абстракта» [Татаркевич 2002: 124–125].

⁵ Основные работы по теме красоты в патристике с богословских позиций написаны на Западе, в основном они посвящены представителям западной христиан-

Перечень авторов греческой патристики, в том или ином смысле соотносящих красоту с Богом, обширен. Многие из них предоставляют читателю не более как разрозненные одиночные прецеденты, которые не позволяют заключить о продуманной концепции (*Just. Mart. Dialogus cum Tryphone* 4.1; *Athenag. Legatio* 10.1; *Clem. Alex. Stromata* II, 20, 111, 3; III, 5, 43, 2; IV, 18, 116, 2; *Idem. Paedag.* III, 2, 14, 2; III, 7, 37, 1; *Greg. Thaum.* In Origenem oratio panegyrica VI.83; *Euseb. Comment. in Psalm.*, col. 240 B, 1140 B–C; *Method. Olymp.* Excerpta ex homil. de cruce et passione Christi, col. 401 A; *Athan. Alex. Expositio in Psalmum* 44, col. 209 A). Но иные отличаются более систематическим использованием понятия Божественной красоты, когда различные случаи выстраиваются в когерентную, непротиворечивую концепцию. К последним можно отнести следующие группы памятников: сочинения Оригена, Великих Каппадокийцев и Макарьевский корпус. Ни одна из указанных групп памятников, однако, не оставила «богословия красоты», если под последним понимать специально посвященный этому предмету дискурс. Красота в них остается не более чем средством — языковым, понятийным, художественным — для выражения различных постулатов мистического богословия⁶.

Хронологически первым автором греческой патристики, явно употребившим понятие прекрасного (*καλόν*) для обозначения Бога, был св. Иустин Мученик. Однако первым, кто показал регулярное использование, отражающее цельную концепцию, был Ориген. Идея соотносить понятие красоты с Богом приходит к нему в связи с аллегорическим толкованием Ветхого Завета⁷. Можно указать по меньшей мере 7 мест, где александрийский

ской традиции. Из восточных авторов главное внимание было уделено Дионисию Ареопагиту [Бальтазар 2020: 151–221; Bender 2010: 115–160; Sammon 2013: 121–184; Бычков 2015].

⁶ Выражение «богословие красоты» есть конструкт, который появится гораздо позже — лишь в работах XX в. в русле теозэстетики [Evdokimov 1970; Hart 2003].

⁷ В книгах Священного Писания затруднительно привести стихи, где понятие красоты явно соотносилось бы с Богом, то есть где бы говорилось о Божественной красоте (см. ниже). Вместе с тем восточная патристика идеи о Божественной красоте начиная с Оригена подкрепляет различными стихами Ветхого и даже Нового Заветов. Последнее обстоятельство убеждает в том, что идея о Божественной красоте, по крайней мере в глазах раннехристианской экзегезы, неявно все же присутствует в Библии [Каллист Уэр 2013]. Мысль о том, что Творца

эксегет явно относит красоту к Божественному Логосу, то есть ко второй Божественной Ипостаси (*Orig. Contra Celsum VI, 77.6–13; Idem. Comm. in evang. Joann. I, 9, 55, SC 120, p. 88; X, 12, 66, 5, SC 157, p. 422; XX, 43, 406, SC 290, p. 352; Idem. Schol. in Cant. I, 14, PG 17, col. 260 C; II, 16, PG 17, col. 265 C–D; Idem. Hom. in Gen. I, 13, GCS 29, S. 18 [Origenes Werke. Bd. 6. T. I. 1]*).

Уже у Оригена красота помещается в мистический контекст как понятие, которое, с одной стороны, относится к Богу, является Его качеством, а с другой — созерцается, непосредственно воспринимается неким субъек-

можно в некотором → смысле назвать прекрасным, можно вывести из трех моментов. Во-первых, несомненно библейской является идея об аналогичности творения Творцу (Пс. 18, 2; Рим. 1, 19–20), при этом в Септуагинте Сам Творец оценивает творение как καλὰ λίαν, то есть как «весьма прекрасное» (Быт. 1, 31, LXX), откуда косвенно можно предположить, что и Сам Он в некотором смысле «прекрасен». Во-вторых, в псалмах можно указать несколько контекстов, где по отношению к Богу применяются понятия, семантически близкие понятию красоты. В частности: Пс. 26, 4, где в Масоретском тексте используется выражение לְהוֹרֹת בְּנֵעִים יְהוָה (Пс. 27, 4, МТ) — «чтобы видеть красоту Яхве», а в Септуагинте — выражение τοῦ θεοῦ ρεῖν με τὴν τερπνότητα τοῦ κυρίου — «чтобы мне созерцать приятность Господа» (Пс. 26, 4). Второе место — Пс. 49, 2, где с оговорками можно усмотреть намек на идею Божественной красоты. В Масоретском тексте, правда, стих относит красоту не к Богу, а к Сиону: מַצִּיּוֹן מִכְּלִל־יִפִּי אֱלֹהִים הוֹפִיעַ — «с Сиона, совершенства красоты, Бог воссиял» (Пс. 50, 2, МТ). Но в греческой Септуагинте фраза строится таким образом, что, действительно, можно говорить о том, что понятие красоты относится именно к Богу, а не к Сиону: ἐκ Σιῶν ἡ εὐπρέπεια τῆς ὠραιότητος αὐτοῦ (Пс. 49, 2, LXX). См. перевод этого стиха профессором П. А. Юнгером: «С Сиона благолепие красоты Его» (URL: <https://bible.by/yun/19/49>). Третье место — Пс. 89, 17, где в МТ понятие красоты явно соотносится с Господом: נָעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ עֲלֵינוּ וַיְהִי — «пусть будет красота Адонаи Бога нашего на нас» (Пс. 90, 17, МТ). Но в греческой Септуагинте понятие красоты уже не обнаруживается: καὶ ἔστω ἡ λαμπρότης κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐφ’ ἡμᾶς — «и да будет блистательность Господа, нашего Бога на нас» (Пс. 89, 17, LXX). Последний контекст — единственное из обнаруженных в рамках подготовки статьи мест Ветхого Завета, где понятие красоты (в данном случае евр. נָעַם) явно соотносится именно с Богом. В-третьих, понятие красоты используется в некоторых местах Ветхого Завета, которые уже в раннехристианскую эпоху приобретают христологическое толкование, то есть которые относят к Иисусу Христу как воплощенному Богу. Речь идет, в частности, о следующих стихах: Пс. 4, 3–4; Ис. 53, 2; Прем. 8, 2; Песн. 1, 16. Об этих последних см. далее при разборе материала из Оригена.

том. Потому при анализе, как это понятие используется у Оригена и далее в греческой патристике, целесообразно учитывать два измерения: одновременно *догматическое*, объективное, и *мистическое*, субъективное.

С догматической стороны красота у Оригена является качеством Логоса, второй Божественной Ипостаси. У него невозможно обнаружить ни одного контекста, где бы понятие соотносилось с Отцом или Святым Духом. Примечателен фрагмент, где Ориген описывает, как Отец созерцает красоту Логоса — Своей Премудрости:

(1)	«Что же сказать о Мудрости, которую “создал Бог началом путей Своих, для дел Своих” (Притч. 8, 22), видя которую радовался Отец ее, наслаждаясь многообразной духовной красотой ее (τῷ πολυλοκίῳ νοητῷ κάλλει αὐτῆς), лишь духовными очами зримой и к небесной любви (εἰς ἔρωτα) призывающей того, кто постигает Божественную красоту (τὸ θεῖον κάλλος)?» (Orig. Comm. in evang. Joann. I, 9, 55, SC 120, p. 88).
-----	---

Это место является беспрецедентным для последующей греческой патристики. При подготовке статьи не удалось обнаружить у греческих святых отцов схожих мест, где бы понятие красоты применялось для описания отношений между Лицами Святой Троицы. Нечто подобное удалось найти в сочинениях прп. Ефрема Сирина, сохранившихся на сирийском языке⁸.

⁸ В гимнах о рае прп. Ефрема есть любопытное место, где — насколько можно судить из контекста — Сын созерцает славу и красоту Отца, т. е., опять-таки, понятие красоты вводится для описания внутритроичных отношений (*Ephr. Syr. Hymni de Paradiso* 9.24–25). См. перевод этого места на русский: «<24> Там на сонме созерцающих льются потоки утех от славы Отца через Его Единородного, — и все улаждаются на пажити созерцания. Кто видел, как алчущие насыщаются, утучняются и упиваются потоками славы, изливающимися от красоты Того, Кто есть вечная красота? <25> Он, Господь всяческих, есть и сокровищница всего. Каждому, по мере сил его, как бы в малое отверстие, показывает Он красоту сокровенного существа Своего и сияние величия Своего. И сияние Его с любовью озаряет всякого: малого — слабым мерцанием, совершенного — лучами света; полную же славу Его созерцает только Рожденный Им. В какой мере очистил кто здесь око свое, в такой и там возможет созерцать славу Того, Кто превыше всего» [Прп. Ефрем Сирин 2014: 266, с изменениями]. См. также перевод этого же места на английский [Saint Ephrem 1990: 145].

Но и в других местах, и у Оригена, и у последующих авторов греческой патристики Божественная красота — это то, что воспринимают сотворенные субъекты (человек или ангел)⁹. Можно высказать суждение, что фрагмент (1) отражает неоплатонический фон в развитии богословия Оригена¹⁰.

С мистической стороны, то есть опыта, переживаемого сотворенными субъектами, образ использования Оригеном понятия Божественной красоты задает несколько характеристик, которые можно будет встретить и у последующих авторов патристики. Прежде всего красота Божественного Логоса — это нечто, что созерцает, оптически воспринимает человеческий субъект. Наличие человеческого субъекта очевидно уже во фрагменте (1). Еще более явно присутствует в следующем контексте.

(2)	<p>«И поскольку можно вкусить Господа, ибо Он — хлеб живой, сошедший с небес, питательный для души, и, с другой стороны, можно Его видеть, ибо Он — мудрость, влюбленным в которую признает себя говорящий (ἦς τοῦ κάλλους ἐραστῆς ὁμολογεῖ εἶναι ὁ λέγων): “Я стал влюбленным в красоту ее (ἐραστῆς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς)” (Прем. 8, 2) и предписывающий нам: “Люби ее (ἐράσθητι αὐτῆς), и она сохранит тебя” (Притч. 4, 6), — именно поэтому в псалмах сказано: “Вкусите и увидите, что добр Господь” (Пс. 33,9)» (Orig. Comm. in evang. Joann. XX, 43, 406; SC 290. P. 352).</p>
-----	---

Ориген дает понять, что созерцание Божественной красоты доступно не всякому, но лишь человеку, в определенной степени себя приготовив-

⁹ В качестве исключения следует указать на место из поэзии свт. Григория Богослова, где Сам Бог созерцает собственную красоту до творения мира: «Но если водружен ты [космос] впоследствии; то спрашиваю: поелику Богу нельзя приписать недеятельности и несовершенства, то чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? — Она созерцала возделенную светлость Своей красоты (κάλλεος), равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества, как известно сие единому Божеству, и кому открыл то Бог» (Greg. Naz. Carm. dogm. 4.60–65, PG 37, col. 420 A). Рус. пер.: [Свт. Григорий Богослов, 2007: 10–11].

¹⁰ У современника Оригена неоплатоника Плотина красота — это качество истинного бытия, то есть относится преимущественно к области Божественного Ума, второй Божественной Ипостаси (Plot. Епн. I 6, 6.21–22; I 6, 9.34–37; V 8, 9.41–42). У Оригена Божественная красота тоже качество второй Ипостаси — Логоса, Премудрости, Сына, Жениха.

шему. Это видно в следующем фрагменте:

(3)	«Ибо для тех, кто еще пребывает внизу, и не приготовивших еще себя к восхождению, Логос “не имеет ни вида, ни красоты”... Для тех же, которые в следовании за Ним восприняли способность к тому, чтобы идти за Ним, даже когда Он восходит “на высокую гору”, Он имеет более Божественную форму (θειοτέραν μορφήν ἔχει)» (<i>Orig. Contra Celsum VI, 77.21–35</i>).
-----	---

Идея о прохождении подвижником некоей аскетической дистанции, о его внутренней подготовке, без чего невозможно «увидеть» Божественную красоту, будет повторяться и впоследствии. Ориген в данном контексте осмысляет этот внутренний путь с привлечением евангельского образа «следования за Христом» (Мф. 8, 22; 9, 9; 10, 38). Хотя Великий Александриец не разъясняет, что именно должен изменить в себе подвижник, все же, исходя из интеллектуалистического характера его мистики [Лосский 2006: 363], можно предположить, что здесь подразумевается способность прозревать аллегорический смысл Писания, сокрытый от большинства. Впрочем, это место, где созерцание Божественной красоты предусматривает предварительную подготовку человека, у Оригена единственное.

В качестве еще одной характеристики Божественной красоты с точки зрения созерцающего ее человека Ориген обозначает наличие эмоционального переживания, выражаемого с привлечением «эротической» метафоры. В (1) Божественная красота призывает «к небесной любви», в (2) человеческий субъект, созерцающий красоту Логоса, назван термином ἔραστῆς — букв. «возлюбленный» или «любовник». «Эротическая» метафорика при описании интенсивных внутренних переживаний созерцающего Божественную красоту сотворенного субъекта сохранится и после Оригена.

После александрийского дидакала понятие красоты спорадически встречается у различных авторов — свт. Григория Чудотворца, Евсевия Кесарийского и свт. Афанасия Александрийского. Однако наиболее системно мысль о Божественной красоте воспринимает и методически развивает другой его почитатель — свт. Василий Великий. У него можно указать по меньшей мере двадцать мест, где он использует понятие Божественной красоты (*Bas. Epistula 2.2; 150.1; 223.1; Idem. Regulae fusius tractatae 2.1;*

Idem. Homiliae 4.2; 4.4; 9.7; 15.1; *Idem.* Homiliae in Psalmos 1.3; 29.5; 32.1; 33.3; 44.4–6; 114.5; *Idem.* De Spiritu Sancto 9.23; 18.47; *Idem.* Homiliae in Hexaemeron 1.2; 1.11; 2.2; 6.1)¹¹.

О будущем архиепископе Кесарии Каппадокийской известно, что в первые годы своего аскетического образа жизни он с большим вниманием изучал труды Оригена (*Rufin. Aquil. Historia ecclesiae* 2.9; *Socr. Schol. Historia ecclesiae* 4.26; *Sozom. Historia ecclesiae* 6.17). Однако этого выдающегося богослова и Учителя Церкви отличали самостоятельность мысли и критическое отношение к Великому Александрийцу, которого сам он впоследствии назовет «человеком не во всем имеющим совершенно здравые понятия о <Святом> Духе» (*Bas. De Spiritu Sancto*, 29.73, SC 17 bis, p. 506). Эта самостоятельность свт. Василия проявляется и в том, как он использует понятие Божественной красоты. Он вносит важные изменения в характер его использования как в догматике, так и в мистике. Эта разность сказывается уже во втором письме — одном из самых ранних его текстов, дошедших до нас (*Bas. Epistula* 2.2)¹².

В догматике у свт. Василия красота становится атрибутом Божественной природы, в равной степени разделяемой тремя Божественными Ипостасями, и отождествляется с энергией или действием Бога. Хотя у него имеется обширный отрывок в толковании на псалом 44, где Божественная красота используется в христологическом контексте, то есть применительно ко второй Божественной Ипостаси (*Bas. Homilia in Psalmum* 44.4–6), все же, в отличие от Оригена, красота в его понимании — общее качество трех Божественных Ипостасей. Красоте Бога он усваивает следующее определение: «...созерцаемое и умопостигаемое Божество» (*Ibid.* 44.5). В целом понимание красоты как являемой сотворенным субъектам Божественной энергии укладывается в ту схему домостроительного проявления Святой Троицы в мире, какую святитель описывает в трактате «О Святом Духе»: «Путь боговедения (ἡ ὁδὸς τῆς θεογνωσίας) — от единого Духа, чрез Единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, и естественная святость и царское достоинство

¹¹ Если учитывать также толкование на пророка Исаию, относимое к разряду сомнительных, то таких мест будет 24 (см.: *Bas. Ennaratio in prophetam Isaiam* (dub.), 1.45; 5.162; 5.175; 6.185).

¹² Письмо 2, адресатом которого был свт. Григорий Назианзин, датируют 358 г. [Fedwick 1981: 6].

от (ἐκ) Отца, чрез (διὰ) Единородного, простираются на (ἐلى) Духа» (*Bas. De Spiritu Sancto*, 18.47, SC 17 bis, p. 412).

Каппадокийский аскет вносит важные дополнения в использование красоты и в мистике. Если у Оригена во фрагменте (1) красоту созерцает первая Божественная Ипостась, то мысль свт. Василия ничего подобного не допускает: Божественная красота — это то, что открывается исключительно сотворенным субъектам. Если в качестве таковых у Оригена выступал человек, точнее «душа», то свт. Василий помимо человеческих субъектов говорит и об ангелах:

(4)	«Взойди своею мыслью вместе со мной и посмотри на ангельское состояние: может ли у них быть какое-либо иное состояние, кроме непрестанной радости и благодушия? Ведь они удостоились предстоять Богу и наслаждаться неизреченной красотой славы нашего Создателя» (<i>Bas. Nomilia 4.4</i> , PG 31, col. 228 A).
-----	---

Как и Ориген, свт. Василий постулирует необходимость для подвижника пройти внутренний путь очищения, изменения в следовании за Христом. Но если у Великого Александрийца эта идея была лишь намечена пунктиром, к тому же лишь в одном месте, то Великий Каппадокиец доводит ее до развернутой аскетической доктрины. Во-первых, он выражает с привлечением богатого литературного и философского инструментария идею о том, в чем заключается этот внутренний путь¹³. Во-вторых, святитель идет далее и помещает эту аскетическую модель в четырехчастную схему библейского повествования о сотворении, падении, спасении во Христе и вечной участи человека [Овчаренко 2023]. Так, согласно свт. Василию, созерцание Божественной красоты — тот опыт, какой имел

¹³ Божественная красота открывается «лишь тому, кто уже очистил свой ум» (*Bas. Nomilia in Psalmum 29.5*, PG 29, col. 317B); тому, чья душа «страстно привязалась к Создателю» (*Idem. Nomilia 4.4*, PG 31, col. 221B) и, «очистившись от безобразия, в котором выпачкалась через порок, и вернувшись к природной красоте, и как бы возвратив царскому портрету первоначальный образ посредством чистоты», уже приблизилась к Утешителю (*Idem. De Spiritu Sancto 9.23*, SC 17 bis, p. 326–328). Этот опыт становится доступным «святым» (*Idem. Regulae fusius tractatae*, 2.1, PG 31, col. 909 C), тем, кто презрел «даже необходимой потребностью организма есть и пить» (*Idem. Nomilia in Psalmum 44.6*, PG 29, col. 404 A).

Адам до грехопадения, который утрачен человеком в состоянии падения, но может быть восстановлен благодаря крещению и нравственному следованию за Христом, который будет в полной мере открыт праведникам в вечности после всеобщего воскресения, которым, наконец, обладают ангелы.

Наличие эсхатологического вектора в мысли свт. Василия о Божественной красоте представляется еще одной важной характеристикой того, как он использует это понятие сравнительно с Оригеном. Опыт Божественной красоты, начинаемый еще здесь, на земле, продолжится и в вечности (*Bas. Regulae fusius tractatae*, 2.1, PG 31, col. 909 D–912 A; *Idem. Homilia in Psalmum 114.5*, PG 29, col. 492 B–C).

Уже Ориген наметил «эротическую» метафорику при развитии образа красоты «Жениха»-Логоса, которую воспринимает «невеста»-душа. Но, думается, Великий Каппадокиец акцентирует внимание на этом аспекте: в его сочинениях можно обнаружить не единственный проникновенный фрагмент, где он ярко описывает интенсивный эмоциональный опыт подвижника, воспринимающего Божественную красоту, — опыт, оставляющий неизгладимый внутренний след и настолько перестраивающий аксиологическую иерархию в человеке, что в сравнении с ним меркнут любые земные блага. В частности:

(5)	«неописуема и неизреченна красота Слова, и привлекательность Премудрости, и форма Бога в Его образе. Счастливы, стало быть, те, кто ищет созерцание истинной красоты, поскольку они, привязавшись к ней своей любовью и исполненные небесной и блаженной страсти, забывают родственников и друзей, забывают дом и все свое состояние. А презрев даже необходимой потребностью организма есть и пить, они прилепились единственно к Божественной и чистой страсти» (<i>Bas. Homilia in Psalmum 44.6</i> , PG 29, col. 401 C–404 A).
-----	---

Еще более ярко эмоциональная интенсивность и аксиологическая значимость переживания подвижником Божественной красоты описывается в «Правилах, пространно изложенных» — тексте, восходящем к «Малому аскетикону», составленному автором в 365–366 гг. [*Silvas 2005: 100, 145*].

(6)	«Итак, что же может быть удивительнее красоты Божественной? Какая мысль может быть приятнее мысли о Божественном великолепии? Какое иное вожделение в душе столь остро и невыносимо, как не то, что вложено самим Богом в душу, очищенную от всякого зла, которая, расположившись к Истине, говорит: “Я ранена любовью” (Песн. 2, 5)?.. Эта красота, не видимая плотскими глазами, но воспринимаемая только душой и мыслью, если когда-либо открывалась кому из святых и оставляла в них невыносимое жало вожделения, то, смущенные, они говорили здешней жизни: “Горе мне, что пребывание мое продлилось” (Пс. 119, 5)... Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное вожделение» (Bas. Regulae fusius tractatae, 2.1, PG 31, col. 909 B–912 A).
-----	---

У свт. Василия появляется новая характеристика при использовании понятия Божественной красоты, какой не было у Оригена, а именно: он подчеркивает апофатичность этого опыта.

(6)	«Совершенно невыразимы и неизреченны блистания (αἰ ἄστραλαί) Божественной красоты: словом — не передать, слухом — не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием (αὐγὰς) утренней звезды, или с блистательностью (λαμπρότητα) луны, или с солнечным светом (φῶς), — все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света (τοῦ ἀληθινοῦ φωτός), чем глубокая, мрачная, безлунная ночь — от ясного полудня» (Ibid.) ¹⁴ .
-----	--

Фрагмент (6) важен еще в другом смысле. Ввиду последующей патристической традиции следует отметить, что уже у свт. Василия метафора красоты для выражения мистического опыта подвижника коррелирует со световой метафорой. В (6) Божественная красота представляется подвижнику именно как «блистание», она есть «истинный свет», который

¹⁴ Указание на апофатический характер созерцания Божественной красоты см. также в следующих контекстах: Bas. Homilia in Psalmum 44.5–6; Idem. Homilia 4.4; Idem. De Spiritu Sancto, 18.47; Idem. Epistula 233.1; Idem. Hom. 15.1; Idem. Homilia in Hexaemeron, 6.1.

несопоставим с проявлениями света в эстетическом восприятии физического мира. Созерцать Божественную красоту, по всей видимости, есть для Великого Каппадокийца то же, что созерцать Божественный свет¹⁵. Обе метафоры суть просто различные способы передать идею о мистическом взаимодействии христианского подвижника с Божественной энергией, Божественным действием¹⁶.

Каким образом познается Божественная красота, если использовать дихотомическую схему рационалистов Нового времени? Это нечто, созерцаемое вне подвижника или же воспринимаемое им в интроспективном созерцании? Сочинения свт. Василия позволяют допустить обе области — эстетического и интроспективного созерцания — как сосуществующие. К этому выводу подталкивает тот факт, что в ряде фрагментов он недвусмысленно говорит об эстетическом созерцании как ведущем к созерцанию Божественной красоты (*Bas. Homilia 9.7; Idem. Homilia in Psalmum 33.3; Idem. Homilia in Hexaemeron 1.11; 6.1*), тогда как в нескольких других косвенно дает понять, что Божественная красота — это то, что познается подвижником интроспективно, изнутри самой души (*Bas. Epistula 2.2; Idem. Regulae fusius tractatae 2.1*). Однако более правдоподобной видится иная интерпретация. Можно подметить, что путь внешнего созерцания как

¹⁵ Связь красоты со светом очевидна уже в письме 2: «в этой Красоте — озаренный и просвещенный — он <ум подвижника> забывает даже собственную свою природу» (*Bas. Ep. 2.2*). В начале беседы 15 в ряду характеристик Божественной природы свт. Василий сначала указывает на «неприступный Свет» и несколько ниже — на «неотразимую Красоту, которая, хотя неистово схватывает пораженную душу, все же не может быть по достоинству выражена словом» (*Idem. Homilia 15.1, PG 31, col. 465 A–C*). В беседе на псалом 29 он снова для выражения опыта Божественной красоты привлекает световую метафору: «Кто устремил взор на ее <Божественной красоты> искрящуюся благодать, сам перенимает нечто от нее» (*Idem. Homilia in Psalmum 29.5, PG 29, col. 317 B*). См. также следующие контексты: *Idem. Homilia in Psalmum 44.4–5; Idem. De Spiritu Sancto 9.23; 18.47; Idem. Homilia in Hexaemeron 1.2; 6.1*.

¹⁶ Младший брат святителя свт. Григорий Нисский уже после его смерти упомянет о наличии у того при жизни опыта Божественного света: «В одну ночь, когда он молился, было ему сияние света в доме; невещественный был этот свет, Божественною силою осветивший жилище, не возжженный никаким вещественным предметом» (*Greg. Nyss. In Basil. frat., GNO, vol. X, t. 1, p. 127*) [рус. пер.: ТСО. Т. 45. С. 318]. Это историческое свидетельство, как представляется, делает понятным использование свт. Василием метафоры света и красоты при описании мистического опыта.

якобы ведущий к созерцанию Божественной красоты у святителя намечается в беседах гомилетического жанра, обычно носящих просветительский характер. Напротив, акцент на интроспективном характере этого опыта и постулирование апофатичности Божественной красоты содержится в текстах, предназначенных не для широкой аудитории, а для аскетов, уже посвятивших себя этому пути. Отсюда можно сделать вывод, что сам опыт, по мысли святителя, переживается интроспективно, тогда как отсылка к эстетическому созерцанию прекрасного в природе есть, образно сказать, риторический ход оратора, стремящегося если не подвести свою аудиторию к мистическому интроспективному опыту, то, по крайней мере, намекнуть на него. Впрочем, этот вопрос требует дальнейшего исследования. Что точно не вызывает вопросов, так это тот факт, что мистика Божественной красоты осмысляется Великим Каппадокийцем в неразрывной связи с догматикой. Этот опыт, в его понимании, дается благодаря искупительному подвигу Иисуса Христа и активному участию Святого Духа. Земное служение Иисуса Христа или, выражаясь собственными словами автора, «домостроительство (οἰκοδομία) Бога и Спасителя нашего о человеке» (*Bas. De Spiritu Sancto 15.35*) есть неременная предпосылка мистического опыта как одного из даров Бога¹⁷. Помимо этого в самом акте созерцания Божественной красоты, по мысли святителя, участвует третья Божественная Ипостась — Святой Дух:

(7)

«Когда же посредством просвещающей силы мы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого и через нее возводимся к превышающему всякую красоту созерцанию Первообраза, нераздельно с этим тут же присутствует Дух знания, Который тем, кто ищет созерцания Истины, доставляет таинственную силу видеть Образ в Самом Себе, не вне Себя являя Его, но в Самом Себе вводя в познание» (*Bas. De Spiritu Sancto 18.47*)¹⁸.

¹⁷ См. также следующие места, где земное служение Господа Иисуса Христа осмысляется как необходимая предпосылка последующих духовных дарований: *Bas. Regulae fusius tractatae 2.3–4*; *Idem. De baptismo 1.2.17*; *1.1.3*; *Idem. Hom. 4.2*; *Idem. Ep. 260*.

¹⁸ Мысль об активном участии Святого Духа в созерцании Божественной красоты можно обнаружить и в других местах: *Bas. De Spiritu Sancto 9.23*; *Idem. Homilia 4.4*; *9.7*; *Idem. Homilia in Psalmum 29.5*.

Мистика красоты у святителя не просто христоцентрична (так было уже у Оригена) и не только пневматоцентрична, но именно триадоцентрична, т. е. неотделима от понимания им Святой Троицы.

Таким образом, рассмотрение того, как Великий Каппадокиец использует понятие Божественной красоты, позволяет предложить аналитическую матрицу, которая поможет проследить использование этого понятия в дальнейшем. Входящие в матрицу характеристики суть следующие (Табл. 1).

	Область		Параметр
I	Догматика (учение о Боге)	1	Красота является свойством Божественной природы, общей для Ипостасей.
		2	Красота описывает отношение Бога к творению, воздействие Бога на творение.
		3	Красота отождествляется с Божественным светом.
		4	Опыт красоты возможен благодаря второй Божественной Ипостаси.
		5	Опыт красоты возможен благодаря третьей Божественной Ипостаси.
		6	Красота познается сотворенным субъектом.
II	Мистика (учение о переживании Бога сотворенным субъектом)	7	Красота описывается в рамках эротической метафоры.
		8	Красота апофатична, т. е. несопоставима ни с чем другим, имманентным миру.
		9	Красота познается совершенным во Христе после внутреннего преображения.
		10	Красота Бога познается в интроспективном опыте.

Таблица 1 | Аналитическая матрица для выявления особенностей в использовании понятия Божественной красоты авторами греческой патристики

Применение данной аналитической матрицы на материале свт. Григория Нисского показывает, что тот использует понятие красоты в догматике и мистике в полном соответствии со взглядами архиепископа Кесарии Каппадокийской¹⁹. В его сочинениях можно насчитать по меньшей мере 83 контекста, где он использует понятие Божественной красоты (*Greg. Nyss. Contra Eunomium I 1.310.9, p. 118.27; I 1.533.6, p. 180.25; I 1.636.3–4, p. 209.9; II 1.215.3, p. 288.6; II 1.224.10, p. 291.5; II 1.89.5, p. 252.29; III 3.5.6, p. 108.27; III 9.40.9, p. 279.15; Idem. De infantibus praemature abreptis, p. 85.16; Idem. De instituto Christiano, 3.3, p. 50.4; Idem. De mortuis non esse dolend., p. 39.3, 41.17, 42.4, 66.2, 61.19; Idem. De hominis opificio, 3, col. 136 A–D; 5, col. 137 A–B; 12, col. 161 C; 16, col. 184 C; 18, col. 192 D; Idem. De orat. Dom. 2, p. 30.11; 5, p. 63.6; Idem. De perfectione, p. 193.21; Idem. De virginitate, 4.8, p. 276.20; 10.1, p. 289.11–25; 10.2, p. 290.5; 11.3, p. 294.1; 11.5, p. 296.8; Idem. De vita Moys. II 231.6–232.4; Idem. Encom. 1 in sanct. Steph., p. 94.2; Idem. Epist. canon. ad Letoium 6, p. 9.23; Idem. In Basil. frat. 7.3, p. 113.22; Idem. In Cant. Cantic. 1, p. 19.5–13, 20.8–20, 22.15, 23.11, 27.9, 32.7, 38.5–39.4, 40.3; 2, p. 46.9–15, 51.13, 68.6; 3, p. 88.12, 91.3–6; 4, p. 101.18–19, 102.2, 104.1–15, 106.7; 5, p. 150.13–18, 159.7; 6, p. 173.1, 189.16–190.2, 191.7–12; 8, p. 256.10; 9, p. 264.7, 265.11, 293.10; 10, p. 309.6; 11, p. 321.17, 338.18; 12, p. 348.1–2, 360.20, 366.12; 13, p. 383.7–16, 384.14, 386.3; 14, p. 419.20–420.3, 421.3, 423.5–424.17, 425.18; 15, p. 439.11–20, 440.6, 442.11, 444.14–445.4; Idem. In illud: Tunc et ipse Filius, p. 18.9; Idem. Hom. in Eccl. 3, p. 324.22–325.1; 6, p. 386.20; Idem. Orat. cath. magn. 6.109, p. 25.15; Idem. De beatitudinibus, 1, p. 80.13; 6, p. 143.2; Id. Vita S. Macrinae, 23, p. 396.18). В целом, характер использования понятия Божественной красоты полностью отражает картину, которая имела место у его старшего брата. Так, в догматике она никогда не описывает внутритроичные отношения, но понимается им как качество природы, разделяемой всеми Ипостасями (*Greg. Nyss. Contra Eunomium I 1.310.9,**

¹⁹ О том, что именно свт. Василий явил другим каппадокийцам (а не наоборот) образец использования красоты в догматике и мистике, свидетельствует тот факт, что у него это понятие встречается в текстах уже в 358 г. (Письмо 2) и 365–366 гг. («Малый аскетикон»), тогда как самое раннее сочинение двух других Григориев, где встречается это понятие в схожем контексте, относится уже к 371 г. (*Gr. Nyss. De virginitate 4.8; 10.1–2; 11.3, 5*) и, более того, было написано по просьбе как раз свт. Василия (см.: ПЭ. Т. 12. С. 487).

р. 118.27; II 1.224.10, р. 291.5; *Idem.* In Cant. Cantic. 1, р. 27.9; 2, р. 68.6; 3, р. 88.12, 91.3–6; 13, р. 384.14; *Idem.* Hom. in Eccl. 6, р. 386.20; *Idem.* Orat. de beat. 1, р. 80.13; 6, р. 143.2), т. е. красота для него — наименование Божественной энергии. Красота также отождествляется с Божественным светом (*Greg. Nyss.* De mortuis non esse dolend., р. 66.2; *Idem.* In Cant. Cantic. 2, р. 68.6; 4, р. 104.15; 11, р. 338.18; *Idem.* De infantibus praemature abreptis, 3.2, р. 85.16; *Idem.* De virginitate 10.1, р. 289.11; *Idem.* De beatitudinibus 1, р. 80.13; *Idem.* Contra Eunomium I 1.533.6, р. 180.25).

В мистике красота также описывается свт. Григорием как апофатический опыт (*Greg. Nyss.* Hom. in Eccl. 6, р. 386.20; *Idem.* In Cant. Cantic. 13, р. 383.7; *Idem.* De beatitudinibus 1, р. 80.13) в рамках «эротической» метафоры (*Idem.* De mortuis non esse dolend., р. 61.19; *Idem.* In Cant. Cantic. 1, р. 23.11, 38.12; 2, р. 46.9, 13; 3, р. 88.12; 12, р. 370.5; 15, р. 442.11). К этому опыту также возводит эстетическое созерцание (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. II 1.224.10, р. 291.5; II 1.89.5, р. 252.29; III 3.5.6, р. 108.27; *Idem.* In Cant. Cantic. 13, р. 386.3; *Idem.* De infant., р. 85.16; *Idem.* De virgin. 11.3, р. 294.1). В некоторых аспектах имеют место незначительные модификации, которые можно охарактеризовать как дальнейшее развитие идей свт. Василия. В частности, идея о том, что Божественная красота познается в интроспективном опыте, развивается Нисским святителем до развернутого учения о душе как образе Божиим, который отражает Первообразную Красоту (*Greg. Nyss.* Contra Eunomium II 1.89.5, р. 252.29; II 1.224.10, 291.5; *Idem.* De mortuis non esse dolend., р. 42.4, 66.2; *Idem.* De hominis officio 3, col. 136 A; 4, col. 136 D; 5, col. 137 A–B; 12, col. 161 C; 16, col. 184 C; *Idem.* Hom. in Eccl. 6, р. 386.20; *Idem.* In Cant. Cantic. 2, р. 51.13, 68.6; 3, р. 91.3; 12, р. 348.1–2; *Idem.* Orat. cath. magn., 6, р. 25.15), — идея, которая свт. Василием хотя и высказывается (*Bas.* Homilia in Psalmum 29.5), но все же не разрабатывается до развернутой концепции. «Эротическая» метафора разворачивается в учение о непрестанном стремлении или о простирации («ἐλεκταίσις») (*Greg. Nyss.* In Cant. Cantic. 1, р. 32.7), которое начинается здесь, во время земной жизни, но устремлено в эсхатологическую вечность. В целом же можно обобщить, что свт. Григорий демонстрирует не просто знакомство с идеями старшего брата о Божественной красоте, но фактически заимствует это выразительное средство для собственных богословских разработок.

Понятие красоты широко используется в Макарьевском корпусе. В собрании типа А (включающем 64 беседы) можно указать по меньшей

мере 23 места, где термин κάλλος соотносится с Богом (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)*, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 16.1.6.5; 18.6.2.11; 48.2.3.8; 48.2.5.4, 10; 49.2.14.8; 50.2.1.10; 50.2.2.7; 57.1.1.2; 59.1.2.6; 64.1.1.3; 64.4.3.6, 8). Кроме того, еще несколько уникальных случаев, не встречающихся в собрании типа А, можно указать в собрании типа В, включающем 50 духовных бесед плюс семь новооткрытых бесед (*Macar. Aegypt. Homiliae Spirituales* 28.5; 34.1; 51.2). Характер использования очень близок к Великим Каппадокийцам, но имеют место некоторые незначительные модификации.

В частности, если Великие Каппадокийцы в нескольких местах говорят о Божественной красоте как об опыте, который увенчивает эстетическое созерцание мира, то у прп. Макария этот опыт подчеркнуто интроспективный. Не удалось обнаружить места, где бы к созерцанию Божественной красоты вело созерцание природной красоты. Вот один из характерных примеров.

(8)	«Силою действия и сами соуподобляемые — те именно, кто внутренними очами видят в себе, как в зеркале, этот умный Свет, блистающий в сердцах, — не заняты ничем из земного и вещественного, но всецело привязаны к той неизреченной красоте (τὸ ἄρρητον κάλλος)» (<i>Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)</i> , 10.3.4.1).
-----	---

Как видно из фрагмента (8), красота — это дополнительное средство для обозначения *интроспективного опыта Божественного света, который открывается подвижнику*. Автора Макарьевского корпуса отличает от Великих Каппадокийцев более системная ассоциация красоты со светом. Эта ассоциация наблюдается в 14 фрагментах (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)* 4.7.4.3; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 18.6.2.11; 50.2.1.10; 59.1.2.6; 64.4.3.6, 8; *Homiliae Spirituales* 28.5; 51.2).

Еще одной особенностью Макарьевского корпуса является более выраженная, чем у каппадокийцев, христоцентричность и пневматоцентричность опыта Божественной красоты. Явные указания автора на то, что мистика красоты есть, по его мнению, опыт, связанный с присутствием или воздействием в душе подвижника Христа и/или Святого Духа, содержатся в 17 случаях из 26 обнаруженных (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)*, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.3.6, 11; 9.1.2.7; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 18.6.2.11; 48.2.3.8; 48.2.5.4, 10; 64.4.3.6, 8; *Idem. Homiliae spirituales*, 28.5; 34.1), в частности:

(9)

«...душа, соделавшись святою, и окончательно просветившись неизреченною красотою славы света лика Господня, и совершенно вступив в общение с Духом Святым, и сподобившись стать жилищем и престолом Христа, делается вся оком, вся светом, вся ликом, вся славою, вся Духом Святым, — <Христа>, Которого <она> носит, поддерживает и направляет, таким образом Устраивающего ее <душу>; скорее же, Несущий, и Ведущий, и Поддерживающий так благоустраивает ее и украшает ее духовною лепотою» (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I), 9.1.3.6, 11*).

Еще одним отличием Макарьевского корпуса от свт. Василия является тот факт, что в нем (как и у свт. Григория Нисского), не удалось обнаружить мест, где бы красоту Бога созерцали ангелы; субъектом созерцания выступает душа.

В целом следует признать, что употребление понятия Божественной красоты свт. Григорием Нисским и автором Макарьевского корпуса практически полностью соответствуют той картине, какая имеет место в сочинениях свт. Василия Великого.

Понятие о Божественной красоте останется в греческой патристике и после IV в. Его будут использовать, в частности, автор Ареопагитского корпуса (*Dionys. Areopag. De caelest. hier., 3.1–2, S. 17.6–18.2; II.4, S. 14.16–15.4; VII.1, S. 28.4; Idem. De div. nom., I.4, S. 113.4–6; IV.6–7, S. 150.16–151.10; IV.12, S. 157.13; XI.6, S. 223.8; Idem. De eccl. hier. III.Θεωρία.2, S. 82.9; III.Θεωρία.7, S. 88.3; III.Θεωρία.11, S. 91.20; IV. Θεωρία.1–2, S. 96.4–97.5; VII. Θεωρία.11, S. 132.1–4; Idem. De myst. theol., S. 145.7; Idem. Epist. 9.1.46, S. 196.11*) и прп. Максим Исповедник (*Max. Conf. Ambig. ad Joann. 6.3.9; 8.2.6–8; 10.29.5–7; 10.60.31; 10.119.13; 31.4.20; 31.5.5; 36.2.6; 38.4.18; 71.8.8–9; Idem. Capita theol. et oecum. 1.85.5–6; 1.97.8; 2.93.4; Idem. Epist. 2, col. 404 A; 11, col. 456 A; Idem. Mystagog. 20.758; 24.1054; Idem. Quaest. ad Thalass., introd. 311–312; prol. 32; 10.34–35; 10.93; 49.62; 51.22; 53.63–64; 54.67–68; 61.290; Idem. Quaest. et dub. 114.9; 129.11; 176.9*). С точки зрения догматики это понятие, как и у Каппадокийцев и прп. Макария, будет соотноситься с Божественной природой, в равной степени разделяемой Ипостасями, и будет отождествляться с Божественными энергиями и использоваться в качестве синонима Божественного света. В мистическом же плане под красотой также будет пониматься опыт сотворенных существ, не-

посредственно переживающих Бога. Эти тенденции найдут полное выражение в эпоху Паламитских споров. Так, свт. Григорий Палама, развивая тему Божественного света, сочтет уместным сослаться на понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого как обосновывающее его позицию. Можно указать по меньшей мере 14 мест, где он явно отождествляет понятие красоты у свт. Василия с Божественным светом (*Greg. Palam. Capita phys. CL, 146.12–16; Idem. Hom. I–LXIII, 34.10.18; Idem. Orat. antir. contr. Acind. 2.14.64.15–19; 2.16.79.13–17; 3.9.25.40; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.6.22.13–28; Idem. Orat. dogmat. 4.10.15–22; 5.8.4; 6.12.40; Idem. Orat. apolog. 4.26.31; Idem. Contr. Nicephor. Greg. 4.10.14–20; 4.11.3–7*). Также свт. Григорий Палама сам часто использует понятие красоты, явно отождествляя ее с Божественным светом (*Greg. Palam. Capita phys. CL, 146.12–16; 147.2; Idem. Pro hesychastis, 1.1.13.23; 1.3.5.5; 1.3.5.22; 1.3.17.9; 1.3.39.14; 3.1.15.10–3.1.15.17; 3.1.41.9; 3.2.1.21; 3.3.9.16; Idem. De proces. spir. sanct. 2.9.15; Idem. Hom. I–LXIII, 17.19.8; 34.10.21; 34.17.7; 35.14.5; Idem. Orat. antir. contr. Acind. 1.7.25.12; 2.14.64.15; 2.16.79.13–17; 2.17.80.8; 2.18.89.6; 3.6.14.4–14; 3.9.25.40; 3.12.39.22; 4.6.10.7; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.6.22.13–28; 5.9.35.31; 6.3.7.14; 6.11.36.29; 6.11.37.7; 7.11.39.12; Idem. Orat. dogmat. 4.10.15; 5.8.4; 6.12.40; Idem. Orat. apolog. 1.4.8; 4.26.31; Idem. Orat. ascet. 3.62.2; 4.19.12; Idem. Contr. Nicephor. Greg. 4.1.4; 4.10.14–20; 4.11.3–7; 4.16.5; 4.53.7*).

Хотя детали использования этого понятия греческой патристикой после IV в. требуют дальнейшего изучения, представляются несомненными два факта: во-первых, понятие Божественной красоты описывает мистический опыт, во-вторых, характер его использования восходит к Великим Каппадокийцам.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале статьи, о характеристиках нормативного мистического опыта, обобщенно можно высказать следующие тезисы.

Во-первых, очевидно, что, по мысли авторов золотого века патристики, воспринятой последующими святыми отцами, человек способен непосредственно воспринимать Бога через Иисуса Христа и Святого Духа. Иными словами, предлагаемая философами Нового времени рационалистическая схема гносеологии вступает в противоречие с мировоззрением отцов. Человек, в их понимании, действительно способен пережить Бога *напрямую*, а не только узнать о Нем посредством анализа эстетического опыта либо посредством интроспекции.

Во-вторых, мистика святых отцов неотделима от догматики. Описываемый ими мистический опыт вытекает из их представлений о Святой Троице, о Пришествии во плоти Сына Божия и об участии Святого Духа в деле человеческого спасения. Таким образом, из выше приведенных постулатов некорректно говорить о мистике как об автономном феномене, довлеющем самому себе.

В-третьих, святоотеческая мистика предполагает изрядную внутреннюю подготовку, нравственное преобразование.

В-четвертых, переживание Бога оценивается как дар, от Него исходящий, а не как результат, достигаемый определенными практиками или техниками.

В-пятых, опыт Бога вовсе не рассматривается как самоцель, святые отцы не постулируют необходимость всеми мерами добиваться его, не заявляют о том, что мистическое переживание есть критерий преуспевания христианина. Напротив, они помещают этот опыт в эсхатологическую перспективу, подчеркивают его предварительный характер и заявляют о приоритете вечности.

Список сокращений и условных обозначений

Древние авторы

Athan. Alex. — Athanasius Alexandrinus sive Magnus;

Athenag. — Athenagoras;

Bas. — Basilius Caesariensis sive Magnus;

Clem. Alex. — Clemens Alexandrinus;

Dionys. Areopag. — Pseudo-Dionysius Areopagita;

Ephr. Syr. — Ephraem Syrus;

Euseb. — Eusebius Caesariensis sive Pamphili;

Greg. Naz. — Gregorius Nazianzenus sive Theologus;

Greg. Nyss. — Gregorius Nyssenus;

Greg. Thaum. — Gregorius Thaumaturgus sive Neocaesariensis;

Just. Mart. — Justinus Martyr;

Macar. Aegypt. — Macarius Aegyptus;

Max. Conf. — Maximus Confessor;

Method. Olymp. — Methodius Olympicus;

Orig. — Origenes;

Plot. — Plotinus;

Rufin. Aquil. — Rufinus Aquileiensis;

Socr. Schol. — Socratus Scholasticus;

Sozom. — Sozomenus.

Прочие сокращения

ПЭ — Православная Энциклопедия;

Рус. пер. — Русский перевод;

ТСО — Творения святых отцов;

GCS — Griechische christliche Schriftsteller;

GNO — Gregorii Nysseni opera / Ed. by W. Jaeger;

Ibid. — Ibidem, в том же самом сочинении;

LXX — Septuaginta (перевод Ветхого Завета на греческий язык);

MT — Масоретский текст (еврейский текст Ветхого Завета);

PG — Patrologia Graeca;

SC — Sources chrétiennes;

<> — в случае цитирования древнего автора: текст, добавленный для связности.

Источники

Athanasius Alexandrinus. Expositio in Psalmos = PG. T. 27. Col. 59–591.

Athenagoras. Legatio = *Athenagoras*. Legatio and De Resurrectione / ed. and transl. by W. R. Schoedel // Oxford Early Christian Texts. Oxford : Clarendon Press, 1972.

Basilii Caesariensis sive Magni. De Spiritu Sancto = *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit / Introd., trad. par B. Pruche // Sources Chrétiennes N° 17 bis. Paris : Les Éditions du CERF, 1968.

- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Ennaratio in prophetam Isaiam = PG. T. 30. Col. 118–670.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Epistulae = *Saint Basile*. Lettres. T. I–III / Par Y. Courtonne. Paris : Les Belles Lettres, 1957, 1961, 1966.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Homiliae 1–16, 18–24 = PG. T. 31. Col. 163B–618B.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Homiliae in Hexaemeron = *Basilius von Caesarea*. Homilien zum Hexaemeron / Hrsg. E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudberg // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 2. Berlin : Akademie-Verlag, 1997.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Homiliae in Psalmos = PG. T. 29. Col. 207–494.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Regulae fusius tractatae = PG. T. 31. Col. 890–1050.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata II = *Clément d'Alexandrie*. Les Stromates. Stromate II / Par P.Th. Camelot, Cl. Mondésert // Sources Chrétiennes № 38. Paris : Les éditions du CERF, 1954.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata III–IV = *Clemens Alexandrinus*. Zweiter Band. Stromata. Buch I–VI / Herausgegeben von O. Stählin // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. № 52. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.
- Clemens Alexandrinus*. Pedagogus III = *Clément d'Alexandrie*. Le Pédagogue. Livre III / Texte grec, trad. et notes par H.-I. Marrou, C. Mondésert et Ch. Matray // Sources Chrétiennes. № 158. Paris : Les Éditions du CERF, 1970.
- Dionysius Areopagita*. De caelest. hier. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.
- Dionysius Areopagita*. De div. nom. = Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / B.R. Suchla (ed.) // Patristische Texte und Studien 33. Berlin : De Gruyter, 1990.
- Dionysius Areopagita*. De ecll. hier. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A. M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.

- Dionysius Areopagita*. De myst. theol. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.
- Dionysius Areopagita*. Epist. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.
- Eusebius Pamphili*. Comment. in Psalm. = PG. T. 23. Col. 6–1396; T. 24. Col. 9–76.
- Gregorius Nazianzenus*. Carmina dogmatica = PG. T. 37. Col. 397–521.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium I–II = GNO, vol. 1: Contra Eunimum, libr. I–II / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1960.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium III = GNO, vol. 2: Contra Eunimum, libr. III / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1960.
- Gregorius Nyssenus*. De beatitudinibus = GNO, vol. 7, pars 2 / Ed. J. F. Callahan. Leiden, New York, Köln : E. J. Brill, 1992.
- Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio = PG. T. 44. Col. 123–258.
- Gregorius Nyssenus*. De infantibus praemature abreptis = GNO, vol. 3, pars 2: Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II / ed. J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1987.
- Gregorius Nyssenus*. De instituto Christiano = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1952.
- Gregorius Nyssenus*. De mortuis non esse dolend. = GNO, vol. 9: Sermones, pars 1 / Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhard, A. Spira. Leiden : E. J. Brill, 1967.
- Gregorius Nyssenus*. De orat. Dom. = GNO, vol. 7, pars 2: Gregorii Nysseni De oratione dominica, De beatitudinibus / ed. J. F. Callahan. Leiden, New York, Köln : E. J. Brill, 1992.
- Gregorius Nyssenus*. De perfectione = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1952.
- Gregorius Nyssenus*. De virginitate = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / ed. J. P. Cavaernos. Leiden : E. J. Brill, 1952.

- Gregorius Nyssenus.* De vita Moys. = GNO, vol. 7, pars 1: Gregorii Nysseni De vita Moysis / Ed. H. Musurillo. Leiden : E. J. Brill, 1964.
- Gregorius Nyssenus.* Epist. canon. ad Letoium = GNO, vol. 3, pars 5: Gregorii Nysseni epistula canonica, opera dogmatica minora, pars 5 / ed. E. Mühlenberg. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2008.
- Gregorius Nyssenus.* In Basil. fratr. = GNO, vol. 10, tomus 1: Gregorii Nysseni sermones, pars II / Ed. O. Lendle. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1990.
- Gregorius Nyssenus.* In Cant. Cantic. = GNO, vol. 6 / ed. H. Langerbeck. Leiden : E. J. Brill, 1960.
- Gregorius Nyssenus.* Hom. in Eccl. = GNO, vol. 5 / ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden : E. J. Brill, 1962. P. 195–442.
- Gregorius Nyssenus.* In illud: Tunc et ipse Filius = GNO, vol. 3, pars 2: Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, pars II / ed. J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1987.
- Gregorius Nyssenus.* Encom. 1 in sanct. Steph. = GNO, vol. 10, t. 1: Gregorii Nysseni sermones. Pars II / ed. O. Lendle. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1990.
- Gregorius Nyssenus.* Orat. cath. magn. = GNO, vol. 3, pars 4: Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, pars IV / ed. E. Mühlenberg.
- Gregorius Nyssenus.* Vita S. Macrinae = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / Ed. V. W. Callahan. Leiden : E. J. Brill, 1952.
- Greg. Palam.* Capita phys. CL = *Saint Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters / R. E. Sinkewicz (ed.) // Studies and Texts 83. Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.
- Greg. Palam.* Contr. Nicephor. Greg. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 4 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1988.
- Greg. Palam.* Hom. I–LXIII = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 6 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 2015.
- Greg. Palam.* Orat. antir. contr. Acind. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 3 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1970.

- Greg. Palam.* Orat. apolog. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 2 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1966.
- Greg. Palam.* Orat. ascet. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 5 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1992.
- Greg. Palam.* Orat. dogmat. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 2 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1966.
- Greg. Palam.* Pro hesychastis = *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / Ed. par J. Meyendorff // *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents* 30. Louvain, 1973.
- Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica = *Grégoire le Thaumaturge*. Remerciement a Origène. La lettre d'Origène a Grégoire / Texte grec, introd., trad. et notes par H. Crouzel // *Sources Chrétiennes*. N° 148. Paris : Éditions du CERF, 1969.
- Justinus Martyr*. Dialogus cum Tryphone = *Justin Martyr*. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire / Par Ph. Bobichon // *Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes*, 47/1. Fribourg : Academic Press Fribourg, 2003.
- Macar. Aegypt.* Homiliae spirituales = PG. T. 34. Col. 449–821.
- Macar. Aegypt.* Sermones (collectio I) = *Прп. Макариу Египетскиу (Симеон Месопотамскиу)*. Духовные слова и послания. Собрание I / Изд-е подготовили А. Г. Дунаев, иером. Винсен Дэпрэ. Москва, Святая Гора Афон : Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
- Max. Conf.* Ambig. ad Joann. = *Maximus Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vols. 1–2 / N. Constan (ed.) // *Dumbarton Oaks Medieval Library*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2014.
- Max. Conf.* Capita theol. et oecum. = *Maximus Confessor*. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis / K. Hajdú and A. Wollbold (eds.) // *Fontes Christiani* 66. Freiburg, Basel, Vienna : Herder, 2017.
- Max. Conf.* Epist. = PG. T. 91. Col. 364–649.
- Max. Conf.* Mystagog. = *Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii* / C. Boudignon (ed.) // *Corpus Christianorum*. Series Graeca 69. Turnhout : Brepols, 2011.

Max. Conf. Quaest. ad Thalass. = Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. 2 vols. / C. Laga and C. Steel (eds.) // Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22. Turnhout : Brepols, 1980, 1990.

Max. Conf. Quaest. et dub. = Maximi confessoris quaestiones et dubia / J. H. Declerck (ed.) // Corpus Christianorum. Series Graeca 10. Turnhout : Brepols, 1982.

Methodius Olympicus. Excerpta ex homil. de cruce et passione Christi = PG. T. 18. Col. 397–404.

Origenes. Commentarium in evangelium Joannes I–V = *Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome I (Livres I–V)* / Texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc // Sources Chrétiennes. N° 120. Paris : Les éditions du CERF, 1966.

Origenes. Commentarium in evangelium Joannes VI, X = *Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome II (Livres VI et X)* / Texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc // Sources Chrétiennes. N° 157. Paris : Les éditions du CERF, 1970.

Origenes. Commentarium in evangelium Joannes XIX, XX = *Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome IV (Livres XIX–XX)* / Texte grec, introd., trad. et notes par C. Blanc // Sources Chrétiennes. N° 290. Paris : Les éditions du CERF, 1982.

Origenes. Contra Celsum VI = *Origène. Contre Celse. Tome III (Livres V et VI)* / Introd., texte critique, trad. et notes par M. Borret // Sources Chrétiennes. N° 147. Paris : Les éditions du CERF, 1969.

Origenes. Homilia in Genesum = *Origenes Werke. 6. Bd. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. 1. Teil. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus* / Herausgeg. von W. A. Baerens // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. N° 29. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1920.

Origenes. Scholia in Canticum Canticorum // PG. T. 17. Col. 253–288.

Plotinus. Enneades I 6 = *Plotinus. On Beauty (Ennead I, 6)* // *Plotinus. In Seven Volumes* / with an English transl. by A.H. Armstrong. Vol. 1. Cambridge : Harvard University Press, 1989.

Plotinus. Enneades V 8 = Plotinus. On the Intelligible Beauty (Ennead V, 8) // In Seven Volumes / with an English transl. by A. H. Armstrong. Vol. 5. Cambridge : Harvard University Press, 1984.

Septuaginta: Duo volumina in uno / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. 1184+941 p.

Литература

Аксаков А. Н. Анимизм и спиритизм / 3-е изд. [1-е изд. 1893]. Уфа : Печать, 1910.

Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1–2. Москва : ИФ РАН, 1999, 2002.

Балагушкин Е. Г. Мистицизм в современной России: Теория. Основные представители. Москва : Либроком, 2013.

Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Часть 1: Клерикальные стили / пер. с нем. Москва : ББИ, 2020.

Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. Москва : ИФ РАН, 2015.

Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. Москва : Сибирская благовонница, 2007.

Евдокимов П. Искусство иконы: Богословие красоты / пер. с фр. иером. Димитрия (Захарова). Клин : Христианская жизнь, 2007.

Ефрем Сирин, прп. О рае. Т. 5 // Творения. Писания духовно-нравственные. Толковательные писания. Москва : Русский паломник, 2014.

Каллист Уэр. Красота спасет мир // Богословие красоты / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. Москва : Изд-во ББИ, 2013.

Кант И. Критика практического разума. Т. III // Сочинения. Москва : ИФ РАН, 1997.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. Кн. 1–3 // Сочинения в трех томах. Москва : Мысль, 1985.

Лосский В. Н. Боговидение. Москва : АСТ, 2006.

- Овчаренко А. В. Субъект созерцания Божественной красоты в произведениях святителя Василия Великого. Т. 7 // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. № 1.
- Раздъяконов В. С., Маклакова А. А. Проект «эзотерического» устава Русского спиритуалистического общества // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2018. № 1.
- Стобер М. Компаративные исследования мистицизма Т. 1 // Философия религии: аналитические исследования. 2017. № 1.
- Татаркевич В. История шести понятий. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2002.
- Balthasar H. U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995 (1st publ. 1942 in french).
- Bender M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa. Münster, 2010.
- Blavatsky H. The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy. In 3 vols. The Theosophical Publishing Company, 1888–1897 (рус. пер.: Блаватская Е. Тайная доктрина: синтез науки, религии и философии. Т. 1. Космогенез. Москва : Дельфис, 2017).
- Daniélou J. Origène. Paris, 1948.
- Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris : Aubier, 1944.
- Evdokimov P. L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Paris : Desclée de Brouwer, 1970.
- Fedwick P. J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / ed. by P. J. Fedwick. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Hart D. B. The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 2003 (рус. пер.: Харт Д. Б. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010).

- Inge W.R.* Mysticism in religion. London: Rider & Company, 1947.
- Kourie C.* Mysticism: A Survey of Recent Issues // Journal for the Study of Religion. Vol. 5. No. 2. 1992.
- Lampe G.W.H.* (ed.). A Patristic Greek Lexicon. London : Oxford University Press, 1961.
- Lossky V. N.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris : Edition du Cerf, 1944 (рус. пер.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. Москва : АСТ, 2006).
- Lossky V.* La théologie negative dans la doctrine de Denis // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. Paris, 1939.
- Lossky V. N.* Vision de Dieu. Paris : Delachaux & Niestlé, 1962.
- Louth A.* Denys the Areopagite. London, New York : Continuum, 2001 (1st publ. 1989).
- Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford : Oxford University Press, 2007 (1st publ. 1981).
- Palmer E. H.* Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians. Cambridge, 1867.
- Saint Ephrem.* Hymns on Paradise / Introd. and transl. by S. Brock. Crestwood, New York : St Vladimir's Seminary Press, 1990.
- Sammon B.Th.* The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013.
- Silvas A.* The Asketikon of St Basil the Great. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Tuckwell J. H.* Religion and reality. A Study in the Philosophy of Mysticism. New York : Kennikat Press, 1971.
- Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen, 1931.
- Zaehner R. C.* Mysticism: Sacred and Profane. Clarendon Press, Oxford University, 1957.

References

- Aksakov A. N. *Animizm i spiritizm. 3-e izd. (1-e izd. 1893)* [Animism and Spiritism. 3rd ed. (1st ed. 1893)]. Ufa, Pechat' Publ., 1910.
- Bal'tazar G. U. fon. *Slava Gospoda. Bogoslovskaya ehstetika. T. II: Sfery stilei. Chast' 1: Klerikal'nye stili. Per. s nem.* [Glory of the Lord. Theological aesthetics. Vol. II: Spheres of styles. Part 1: Clerical styles. Transl. from German]. Moscow, BBI Publ., 2020.
- Balagushkin E. G. *Mistitsizm v sovremennoi Rossii: Teoriya. Osnovnye predstaviteli* [Mysticism in modern Russia: Theory. The main representatives]. Moscow, Librokom Publ., 2013.
- Balagushkin E. G. *Netraditsionnye religii v sovremennoi Rossii. CH. 1–2* [Non-traditional religions in modern Russia. P. 1–2]. Moscow, IF RAN Publ., 1999, 2002.
- Balthasar H. U., von. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa.* San Francisco, 1995 (1st publ. 1942 in French).
- Bender M. *The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa.* Münster, 2010.
- Blavatsky H. *The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy. In 3 vols.* The Theosophical Publishing Company, 1888–1897 (Russ. ed.: Blavatskaya E. *Tainaya doktrina: sintez nauki, religii i filosofii. T. 1. Kosmogenez.* Moscow, Del'fis, 2017).
- Bychkov V. V. *Simvolicheskaya ehstetika Dionisiya Areopagita* [Symbolic aesthetics of Dionysius the Areopagite]. Moscow, IFRAN Publ., 2015.
- Daniélou J. *Origène.* Paris, 1948.
- Daniélou J. *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.* Paris, Aubier, 1944.
- Efrem Sirin, prp. [About paradise]. *Prepodobnyi Efrem Sirin. Tvoreniya. T. 5. Pisaniya dukhovno-nravstvennye. Tolkovatel'nye pisaniya* [St. Ephraim the Syrian [Collected works. Vol. 5. Works spiritual and moral. Interpretative writings]. Moscow, Russkii palomnik Publ., 2014. (In Russ.)

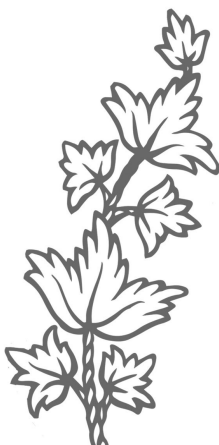
- Evdokimov P. *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*. Paris, Desclée de Brouwer, 1970. (Russ. ed.: Evdokimov P. *Iskusstvo ikony: Bogoslovie krasoty*. Per. s fr. ierom. Dimitriya (Zakharova). Klin, Khristianskaya zhizn' Publ., 2007).
- Fedwick P. J. *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea. Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed. by P. J. Fedwick. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Grigorii Bogoslov, svt. *Tvoreniya. T. 2: Stikhotvoreniya. Pis'ma. Zaveshchanie* [Collected works. Vol. 2: Poems. Letters. The will]. Moscow, Sibirskaya blagozvonnitsa Publ., 2007.
- Hart D. B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 2003 (Rus. ed.: Khart D. B. *Krasota besko-nechnogo: Ehstetika khristianskoi istiny*. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyana Publ., 2010).
- Inge W.R. *Mysticism in religion*. London, Rider & Company, 1947.
- Kallist Uehr [Beauty will save the world]. *Bogoslovie krasoty, pod red. A. Bodrova i M. Tolstoluzhenko* [Theology of Beauty, ed. by A. Bodrov and M. Tolstoluzhenko]. Moscow, BBI Publ., 2013. (In Russ.)
- Kant I. [Criticism of practical reason]. *Kant I. Sochineniya. T. III* [Kant I. Works. Vol. III. Moscow, IF RAN Publ., 1997. (In Russ.)
- Kourie C. *Mysticism: A Survey of Recent Issues. Journal for the Study of Religion*. 1992, vol. 5, no. 2.
- Lampe G.W.H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. London, Oxford University Press, 1961.
- Lokk Dzh. [The experience of human understanding]. *Lokk Dzh. Sochineniya v trekh tomakh. T. 1. Kn. 1–3* [Locke J. Essays in three volumes. Vol. 1. Books 1–3]. Moscow, Mysl' Publ., 1985. (In Russ.)
- Losskii V. N. *Bogovidenie* [Vision of God]. Moscow, AST Publ., 2006.
- Lossky V. *La théologie négative dans la doctrine de Denis. Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28*. Paris, 1939.
- Lossky V. N. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, Edition du Cerf, 1944. (Russ. ed.: Losskii V. N. *Bogovidenie. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi*. Moscow, AST Publ., 2006).

- Lossky V. N. *Vision de Dieu*. Paris, Delachaux & Niestlé, 1962.
- Louth A. *Denys the Areopagite*. London, New York, Continuum, 2001 (1st publ. 1989).
- Louth A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford, Oxford University Press, 2007 (1st publ. 1981).
- Ovcharenko A. V. [The subject of contemplation of Divine beauty in the works of St. Basil the Great. Vol. 7]. *Khristianstvo na Blizhnem Vostoke* [Christianity in the Middle East], 2023, no. 1. (In Russ.)
- Palmer E. H. *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians*. Cambridge, 1867.
- Razd'yakonov V. S., Maklakova A. A. [Draft of the "esoteric" charter of the Russian Spiritualist Society]. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii* [Studia Religiosa Rossica: scientific journal on religion], 2018, no. 1. (In Russ.)
- Saint Ephrem. *Hymns on Paradise. Introd. and transl. by S. Brock*. Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1990.
- Sammon B.Th. *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*. Princeton, 2013.
- Silvas A. *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Stober M. [Comparative studies of Mysticism. Vol. 1]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: analytical studies]. 2017, no. 1. (In Russ.)
- Tatarkiewicz W. *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa, 1975 (Russ. ed.: Tatarkevich V. *Istoriya shesti ponyatii*. Moscow, Dom intellektual'noi knigi, 2002).
- Tuckwell J. H. *Religion and reality. A Study in the Philosophy of Mysticism*. New York, Kennikat Press, 1971.
- Völker W. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*. Tübingen, 1931.
- Zaehner R. C. *Mysticism: Sacred and Profane*. Clarendon Press, Oxford University, 1957.

ИСТОРИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ

II

HISTORICAL
THEOLOGY



ХРИСТИАНСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПИСАТЕЛЯ БОРИСА ШЕРГИНА (1893–1973)

Юлия Юрьевна Федорова

*Кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и культурологии
Ульяновского государственного педагогического университета
им. И. Н. Ульянова (Россия)*

fedorowaiulia @yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_81

Аннотация. В статье анализируются христианско-антропологические идеи в творчестве писателя Бориса Шергина. Указывается их центральное место в дневниках писателя, выявляются основные источники этих идей. Делается вывод о том, что важнейшими из них являются ключевые христианские идеи о человеке как образе и подобию Божию и о природе человека как богоустановленной иерархии телесного, душевного и духовного начал. Среди осмысляемых в дневниках черт образа Божия в человеке наибольшее внимание уделяется идее личности, наделенности человека умом или духом, а также способности к творчеству. В статье показывается внутреннее идейное единство не опубликованных при жизни автора дневниковых записей и заметок и опубликованных художественных произведений, общая христианско-антропологическая основа написанного.

Ключевые слова: Борис Шергин, христианская антропология, образ и подобие Божие в человеке, ум, дух, личность, творчество.

Для цитирования: Федорова Ю. Ю. Христианско-антропологические идеи в творчестве писателя Бориса Шергина (1893–1973) // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 81–107. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_81

CHRISTIAN-ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THE WORKS OF THE WRITER BORIS SHERGIN (1893–1973)

Yulia Fedorova

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Ulyanovsk State Pedagogical University named after I. N. Ulyanov (Russia)
fedorowaiulia @yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_81

Abstract. The article analyzes Christian-anthropological ideas in the works of the writer Boris Shergin. Their central place in the writer's diaries is indicated, and the main sources of these ideas are identified. It is concluded that the most important of them are the key Christian ideas about man as the image and likeness of God and about human nature as a God-established hierarchy of bodily, mental and spiritual principles. Among the features of the image of God in man interpreted in diaries, the greatest attention is paid to the idea of personality, the endowment of a person with a mind or spirit, as well as the ability to create. The article shows the internal ideological unity of both diary entries and notes not published during the author's lifetime as well as his published works of art, the common Christian-anthropological basis of what was written.

Keywords: Boris Shergin, Christian anthropology, the image and likeness of God in man, mind, spirit, personality, creativity.

For citation: Fedorova Yu. Yu. Christian-anthropological ideas in the works of the writer Boris Shergin (1893–1973) // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 81–107. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_81

Известно, что писатель, сказитель, художник Борис Викторович Шергин (1893–1973) свое творчество считал особой миссией, призванной раскрывать богатство древней культуры Русского Севера. В разнообразных

традициях этой северной культуры, которую он, уроженец Архангельска, впитал с детства и глубоко изучил в молодости, Борис Шергин видел нечто фундаментальное для России, аналогичное античной культуре для европейских народов. Миссия Бориса Шергина воплотилась во множестве замечательных поморских рассказов, очерков, сказок, былин. Однако со временем к писателю пришло осознание еще одной, более важной миссии, — миссии свидетельства о том, что на земле сохранилась «искорка радости Господней», что путь спасения и духовной жизни для современного человека не закрыт, несмотря на насаждаемое и торжествующее вокруг безбожие.

Для выполнения этой миссии с конца 1930-х гг. Борис Шергин начинает вести Дневник, в который записывает результаты своей «работы в области религиозной мысли», молитвенные размышления, свидетельства о своем духовном опыте, а также о церковной жизни середины XX в. Пытаясь «обтолочь своими боками путь к богопознанию, богосознанию» [Шергин 2014. Т. 3: 86], как бы проторить этот путь для других, Шергин надеялся, что когда-то его записи станут духовной пищей для оголодавших людей, привыкших получать от современной цивилизации «камень вместо хлеба», что в этих его записях они смогут найти ответы на свои духовные вопросы.

При жизни писателя было опубликовано несколько сборников его рассказов, былин и сказок, дневники же стали открываться и постепенно выходить в свет только после его смерти, а без идеологических купюр — лишь с начала 90-х гг. Благодаря «открытию» дневников стало возможно посмотреть на творчество Бориса Шергина в целостности, сквозь призму идей Дневника увидеть по-новому и те смыслы, что заложены в опубликованных при жизни произведениях, увидеть их глубокое внутреннее единство, единую христианскую основу всего написанного.

Дневник Бориса Шергина прекрасно охарактеризовала поэт и филолог Светлана Кекова: «Этот дневник, дневник духовный, — удивительное творение сокровенного человеческого сердца: одновременно перед нами исповедь, проповедь и высокое богословие — богословие творения, красоты богозданной и любви» [Кекова, Измайлов 2014: 98]. Можно добавить, что круг богословских проблем, затрагиваемых в шергинском Дневнике, намного шире. В частности, особенно значимое место среди записей занимают вопросы, связанные с христианской антропологией, — так, что даже вся «миссия» Дневника может быть названа антропологической по преимуществу.

Большинство дневниковых записей затрагивают «проблему» человека, причем «проблема» человека является для Шергина не в абстрактно-философском или богословском плане, а в самом насущном. Во-первых, насущном в предельно личном смысле, отсылающем к знаменитым словам августиновской «Исповеди»: «Я стал сам для себя землей, требующей тяжелого труда и обильного пота» [Августин Аврелий 1992: 139]. Все размышления в Дневнике Бориса Шергина опираются на результаты глубокого, искреннего самопознания и многолетнего, многотрудного опыта духовной борьбы.

Во-вторых, «проблема» человека в шергинских дневниках является насущной в смысле осознания им катастрофичности и в какой-то степени необратимости последствий утраты в современном ему обществе (а это советское, атеистическое общество с культом прогресса, науки, материального благополучия) христианского взгляда на человека как на образ и подобие Божие и на природу человека как на богоустановленную иерархию телесного, душевного и духовного начал. Вместо образа и подобия Божия видит он в современном человеке — оскотинивание, сползание к «человекообразности» и даже — осатанелость: «ум века сего — скотский ум» [Шергин 2014. Т. 3: 105]; «человек и целое общество человеческое свирепеет, сатанеет» [Там же: 200]; «в стадо тупое, безмолвное, многоголовое превратило человека безбожие» [Там же: 26]. Люди стали думать, «что дух и тело — одно, что подчинена душа телу всячески» [Там же: 72]. Поэтому современный человек болен и в прямом, и в переносном смысле: «А наши времена — упадок, болезнь, идиотизм, малярия. Болезнь века: так тому быть» [Там же: 7]. Человек в атмосфере безбожия экзистенциально одинок и беспомощен, ему не на что опереться внутри себя, он стал неспособен к внутренней, духовной жизни: «Отвергнув Бога, человек подрубил корни своей души... И вот у человека не стало внутренней жизни. Душа современного человека не томится “желаньем чудным”. Это живая смерть. Это живые мертвецы» [Там же: 235].

Вот еще яркий и очень актуальный образ: «Современный человек, что палка, воткнутая в асфальт. И навинчены на тупую башку кнопки, и суждено человечку жалкому денно-нощно принимать мутные отхожие “волны”. Разве останется что от человека? Где тут быть разуму? Страшен сей сон духовный...» [Там же: 129]. Поэтому «великим делом», одной из важнейших задач автора Дневника становится «показать человеку его вели-

чие, его ценность, его значение... показать человеку, в чем его истинное счастье, в чем его мир нерушимый, в чем его неотымаемая, неиссякаемая радость» [Там же: 27]. Шергин хочет напомнить человеку и призвать его: «дана нам слава, вернемся к славе чад Божиих, возьмемся мы за свою славу» [Там же: 107].

Писатель обращается к богословским идеям христианской антропологии, показывая, что именно там содержатся ответы на самые важные вопросы заблудившейся и страдающей души современного человека: о смысле жизни, о смысле и преодолении страдания, о смерти и бессмертии, о правильном отношении к природе и людям, об источниках и средствах богопознания, о пути к истине, о творчестве и счастье.

Какие именно христианско-антропологические идеи положены в основу шергинских размышлений о человеке? Следует еще раз отметить, что все эти идеи направлены у Шергина на главное христианское положение относительно человека, — положение о том, что человек был создан по образу и подобию Божию. Борис Викторович неоднократно возвращается к этому положению на страницах Дневника: «По образу Божию создан человек... Человек малым чем умален от ангела» [Там же: 27]. Еще пример: «Из начала мира звучит откровение Библии: Бог сотворил человека по образу Своему и подобию. Взяв тело от земли, Бог вдохнул в это тело “душу живую”. Бог наделил человека Своими Божественными свойствами...» [Там же: 471].

Все остальные антропологические идеи в Дневнике либо раскрывают те или иные черты образа Божия в человеке, либо касаются вытекающих из этого положения следствий — прежде всего способности человека особым способом видеть и познавать Бога и Его творение. Так, осмысление понятия «образ Божий» у Шергина оказывается весьма близким тому определению, которое дает автор известного современного труда по православной антропологии, обобщая посвященную этой теме святоотеческую литературу: здесь «образ Божий» выступает как «богодарованное начало», являющееся «онтологическим основанием человека», «наделяющее человека божественными свойствами» и позволяющее ему выполнить свое главное предназначение — богообщение и богопознание [Вадим Леонов, прот. 2023: 124, 128]. Здесь же перечисляются «важнейшие черты образа Божия в человеке: личность, свобода, бессмертие, творчество, владычество, ум, духовность, совесть, любовь, добродетельность, стремление к совершенству» [Там же: 105]. Эти же черты выделяет и осмысляет в своем

Дневнике Борис Шергин, наибольшее внимание уделяя идее личности, наделенности человека умом и духом, возможности использовать эти понятия как синонимы [Там же: 75–76], а также способности к творчеству, и особенно — к слову.

Здесь следует заметить, что, по-видимому, Борис Викторович разделял мнение о создании человека именно по образу Сына Божия — второй Ипостаси Пресвятой Троицы, Бога Слова. Например: «“Первый ум”, то есть подлинный ум, то есть оригинал всякого ума есть Божие Слово. Следственно, мы должны быть копиями живыми...» [Шергин 2014. Т. 3: 344–345]. Или в другом месте: «Христос каждого из нас омыл Своею кровью... На панихиде, от лица умершего, возникнет молитва: “Я образ неизреченной славы Твоей. Ты из небытия создал меня и образом Своим Божественным почтил”» [Там же: 472].

Это мнение в святоотеческом богословии было характерно в основном для представителей Александрийской богословской школы [Вадим Леонов, прот. 2023: 131]. Несколько забегаая вперед, можно сказать, что и в некоторых других вопросах шергинская антропология и богословские размышления писателя находятся (иногда опосредованно через идеи святителя Филарета Московского и некоторых русских философов, использующих идеи христианского платонизма) под определенным влиянием этой александрийской линии в богословии. Она включает в себя как отцов-апологетов первых веков, философски близких платонизму (Климент Александрийский, Ориген), так и великих богословов — святых отцов Церкви (Афанасий Великий, Кирилл Александрийский, Григорий Нисский), а также представителей монашеской письменности и мистико-аскетической традиции (прп. Максим Исповедник, Евагрий Понтийский и многие другие) [Михайлов 2013: 73].

В частности, это касается и вопроса о способности к слову как важнейшей черте образа Божия в человеке. «Учение Церкви о Втором Лице Святыя Троицы, — пишет Шергин, — открывает беспредельныя глубины сущности слова как Логоса, а соотносительно (дерзну так выразиться) с сим Первым, вечным Словом, по образу Слова-существа божественного, живет и слово, изнашиваемое от разума и сердца человека» [Шергин 2014. Т. 3: 319]. Мысль о том, что «слово человеческое носит в себе образ Слова Божия», развивал в своих творениях один из самых значимых для Шергина святых — святитель Филарет Московский, который, как показывает

о. Павел Хондзинский, в свою очередь, был близок в этом учению святителя Афанасия Александрийского. О. Павел цитирует следующие слова александрийского богослова: «Бог даровал людям нечто большее: не создал их просто, как всех бессловесных животных на земле, но сотворил их по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, могли пребывать в блаженстве, живя истинною жизнью, и в подлинном смысле — жизнью святых в раю» [Павел Хондзинский, прот. 2012: 217].

Способность к живому, действенному слову — особенно дорогая для Шергина как писателя черта образа Божия в человеке. Умение святых и некоторых писателей достигать своим словом до глубин души, сделать свое слово «семенем», оплодотворяющим душу (автор Дневника заимствует этот образ у о. Павла Флоренского [Шергин 2014. Т. 3: 319; Шергин 2015. Т. 4: 97]), как бы возвращает человека в то райское состояние, когда «великими свойствами обладало человеческое слово...» [Шергин 2014. Т. 3: 209]. Поэтому в заметках «О творчестве» Шергин призывает себя и других писателей целомудренно и «трезвенно» работать над собой и своим писательским словом, чтобы оно было «на пользу» души читающего и слушающего, подобно слову «древних отцов, наставников-проповедников, учителей-философов» [Шергин 2015. Т. 4: 356, 360, 363].

Каковы, помимо упомянутой александрийской богословской и платонической традиции, другие источники для шергинских размышлений о человеке? Первым и основным источником христианско-антропологических идей, выраженных в дневниковых записях писателя, является антропология апостола Павла. Неоднократно Шергин прямо цитирует Павловы послания, но, кроме этого, он постоянно опирается на его терминологию, а также включает в свои рассуждения микроцитаты, парафразы, аллюзии на идеи апостола. Можно привести одно пространное высказывание из записи 1945 г., где тексты апостола присутствуют сразу как на уровне цитат и микроцитат, так и на уровне терминологии в словах самого Шергина: «Тело сие, плоть сию тленную нашу апостол Павел “хижиною” называет, хибаркою убогою, гнетущею прозябающий, ютящийся в ней дух. Вместо сей жалкой, тесной лачуги Бог готовит человеку жилище царственное... Оттого-то мы и стенаем (ныне), желая одеться небесным нашим жилищем... Но мы, говорит Павел, не хотим, нам непосильным кажется сбросить с себя гнилые и тесные стены этой хижины, хотя и стенаем под ея

бременем... А надо, чтобы “смертное сие” (больное, тяжелое, водяничное, гниущее) поглощено было жизнью. Водворяясь в теле, подчиняясь этому грузу, мы отстраняем и устраняем себя от Господа (от радости о Господе). “...Выйти из тела и водвориться у Господа” — это святые стяжали, еще будучи “в теле”... И потому были бодры духом и всегда радостны... Естественный, плотский, страстный, телесный человек всегда ветх, утл, дряхл, независимо от возраста» [Шергин 2014. Т. 3: 180–181].

С помощью Павловой терминологии («духовное–плотское», «тленное–нетленное», «ветхий» и «новый» человек, «внешний» и «внутренний» человек и т. д.) Борис Викторович стремится описать основное противоречие и борьбу в падшем человеке (как в себе самом, так и в современном ему человечестве), отмечая непреходящую в веках значимость этих идей и понятий: «Павел — Христовы Уста всяко свое слово сколько коринфянам пишет, друга столько нам, человекам сих последних времен...» [Там же: 181]. Таким образом, читателю становится ясно, что «антропологическая катастрофа» XX в. — это не только современное искажение понятия о человеке, а катастрофа, произошедшая в самом начале человеческой истории, ввергнувшая человека в руки искусителя, сделавшая сердце человеческое на все века «полем битвы», но и сделавшая историю — историей спасения: «Дьявол скрывает от наивной своей паствы то, что зло гнездится в сердце человека, зло пущено в мир, “мир во зле лежит”, лежит издревле... Но так же, как велено миру лежать во зле, человеку и людям велено спастись. Творец и Зиждитель, давший человеку свободную волю, взял на себя грех мира и основал на Земле, в царстве Зла, царство Добра, царство Любви и Света — Церковь Свою» [Там же: 235–236].

Другим важнейшим источником для шергинских размышлений о человеке выступают писания святых отцов, по преимуществу авторов монашеской аскетической традиции, к которым Шергин обращался как к руководству в своей собственной жизни и духовной борьбе, пытаясь жить «иноком в миру», но не имея духовного наставника и часто сокрушаясь о бессистемности, беспорядочности, «самовольстве» в своей духовной жизни [Там же: 39, 86, 317, 397 и др.; Шергин 2015. Т. 4: 344–346]. Чаше других он упоминает писания преподобных Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, аввы Дорофея, настаивая и на их исключительной актуальности и необходимости для человека современного: «Авва Дорофей, преподобный и преблаженный, жил в VI веке, но постулаты его о человеке, о законах психики

человеческой вековечны, незыблемы... Разве кто-нибудь сказал человеку о нем самом так благодатно, так исчерпывающе, так живительно, так спасительно, так животно. Разве кто-нибудь так поразительно показал человеку его душу, все пути и заблуждения человеческой души, все изломы человеческой психики, разве кто раскрыл человеку смысл жизни, смысл страданий, разве кто привел род человеческий в сияние, в радость, разве кто показал путь в вечность, как осиянные светом Евангелия, учителя веры Христовой, истинные носители света Христова: апостол Павел, отцы Церкви, учителя Церкви и богоносные отцы — Исаак, Иоанн, Дорофей и другие. Все пройдет, а слова истинных учеников Спасовых не пройдут. И сейчас, а сейчас особенно, они, благодатные, и только они дадут ответы на все вопросы жизни нашей» [Шергин 2014. Т. 3: 39].

Наконец, наиболее цитируемыми на страницах Дневника являются богослужебные тексты. Церковная поэзия, живительные строки которой Борис Шергин начал впитывать еще в детстве, «стаивая у служб церковных», по сути, стала неотъемлемой частью его собственного молитвенного языка, так легко и естественно он вливает в свою речь образы и мотивы самых разных церковных молитвословий. При этом среди всего богатства церковной гимнографии как опять-таки наиболее актуальные и насущные выделяет Шергин тексты и песнопения Триоди постной, в частности Великий покаянный канон прп. Андрея Критского: «Боль врача ищет. Потому и копится в храмы народ... к слушанию Канона Великого, что на все времена указано здесь, что добро и что зло, где свет и где тьма, что болезнь и что здоровье. Богоносный, богопросвещенный поэт раскрывает человеку его душу, объясняет человеку, откуда его несчастье и в чем. Как великий хирург и врач, рассекает поэт-философ-учитель жизни вековечные раны души человеческой. И исцеляет дивною божественною целью. И как современен Андрей Критский! И чем дальше будет уродовать людей цивилизация, тем поэт из Крита будет нужнее и нужнее. Ныне человека превратили в винтик машины, в удобение для сомнительного счастья грядущих родов. Человек стал пылью самой будничной. И “с воплем крепким и со слезами” зовет Андрей, как бы с нами в XX веке живя и с нами валяясь в прахе будней и злыдней: “Ты, Творче мой, создал меня, чтоб я унаследовал престол Славы, престол Царства, а я валяюсь на гноище. Ты уготовил мне царственные ризы, а я тащу на себе нищенское, смрадное рубище...”» [Там же: 160].

Но самые необходимые и главные слова, ради свидетельства о которых Борис Шергин и совершал свой исповеднический подвиг длиною в жизнь, — это слова Пасхальных песнопений: «О, человече! Изучи на память, непрестанно припевай душе своей канон Пасхи и тропари. Держи в памяти чины пасхальные, и звоны, и сияния свечей, и бряцания кадил, и целование: “Христос воскрес!”» [Там же: 472]. «Напиши, человече, у себя на сердце, коронуйся, как царскою диадемой, этим вот ирмосом Пасхального канона, еже “Воскресения день, просветимся людие. Пасха, Господня Пасха! От смерти к жизни и от земли на небо привел Христос нас, поющих гимны победные”. И этими поне двумя тропарями упивайся, как вином. Хотя б всей жизни подвигом “очистим чувства” и тогда, несомненно, узрим Христа, блистающа неприступным светом воскресения» [Там же: 105]. В одном месте Шергин даже пишет, что, если бы была у него возможность, издал бы отдельную книгу с песнопениями Великого поста и Пасхи [Там же: 211–212].

При этом следует добавить, что особенное место и в Дневнике, и в жизни Бориса Викторовича занимало первое пасхальное зачало Евангелия от Иоанна, которое он знал наизусть и произносил в наиболее тяжелые, отчаянные минуты: «Ино пору безнадежность, беспросветность одолят душу; паду на сундучишко, на котором сплю, и башку свою несчастную пальтишком накрою. И вот начну, заставлю себя, зачитаю тихонько нараспев, как в пасхальную литургию чтут по стихам: “В начале бе Слово, и Слово бе в Боге, и Бог бе Слово. В Нем была жизнь. И жизнь была свет человеком”» [Там же: 104].

Но и для всего страдающего под бесовским воздействием человечества, которому «идол науки и прогресса» не способен «отереть слезы», в этих евангельских словах полагает Борис Шергин главную надежду: «В Пасху, в Христову ночь, когда еще горят в куполе неба звезды, но уже золотится восток зарею светлого Воскресенья, в этот час на всех языках мира возглашается вечное и радостное благовестие всему миру: “Всё чрез Христа начало быть, и без него ничто же бысть, еже бысть. Во Христе жизнь, и эта жизнь есть свет миру и человеку. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его...”» [Там же: 235]. Последние слова рефреном проходят по всему Дневнику, автор возвращается к ним постоянно, и даже саму задачу-миссию Дневника видит в возглашении этих слов: «Кипу бумаги исписал уж, а надобно ли это кому... Надо! Пусть ведомо будет, что... “И свет во тьме светит, и тьма его не объят”» [Там же: 104].

Весь Дневник писателя по-настоящему христоцентричен, и это раскрывается на страницах «Диариуса» не только через личный духовный поиск (например, молитвенные прошения акафиста Иисусу Сладчайшему являются еще одним сквозным лейтмотивом Дневника), но и в общечеловеческом и историческом ключе: «Если бы не пришел Христос, никакой свет давно уже не светил бы, давно уже все было бы объято тьмою “мира сего”... только Он, простирающий нам руки с язвами крестными и взывающий: “Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я упокою вас”, только Он, единый безгрешный, Владыка кроткий, Владыка тихий, может уврачевать безутешную скорбь рода человеческого» [Там же: 226].

Саму Пасху Борис Викторович описывает как «брак души человеческой и воскресшего Бога» [Там же: 112]. Единение со Христом, вечная радость встречи с живым своим Первообразом, с Тем, для Которого создан человек, — высшая точка реализации человеческого предназначения, по отношению к которой все остальное (аскеза, молитва, творчество, созерцание и единение с природой) — лишь путь и средство прохождения этого пути: «Во Христе скончаются все наши желания. Христос наше счастье, воскресенье, жизнь, мир, радость. Во Христе цели стремлений наших» [Там же: 127]. И снова тут Дневник-исповедь Шергина словно отсылает нас к знаменитым словам из «Исповеди» блаженного Августина: «Ты создал нас для Себя и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [Августин Аврелий 1992: 8].

В свою очередь за конкретными примерами для антропологических размышлений Борис Шергин обращается к житиям и образам святых, которые занимают в дневнике его особое, исключительное место. Дневник Б. В. Шергина преизобилует упоминаниями о святых и является свидетельством того, что автор его живет в церковном круге памятей святых постоянно, а точнее, «живет со святыми», ибо считает, что день памяти святого «есть день его жизни с нами, жизни особенно близкой и соборной» [Шергин 2014. Т. 3: 346–347]. Писатель на страницах Дневника часто противится тому, чтобы в житиях или самой евангельской истории видели только нравоучение; живое общение со святым, возможность личной духовной встречи, приобщение к его святости, к торжеству его памяти — вот что важно. Святые — это также помощники и вдохновители на пути духовной жизни, которую Шергин постоянно как бы сверяет по святым: «Ангелы земные, отцы мои о Господе... сердце мне они растут, душу надымают.

Крылья даруют и будят, и говорят: давай полетим! Это помощники мои» [Там же: 21].

Святые являются зримым воплощением возможности подлинного бытия для человека, некоей нормы человеческого существования. «Приникини к житиям святых, т. е. настоящих людей», — читаем мы в записи за 1945 год [Там же: 182]. Возвращаясь из храма под праздник св. Алексия, человека Божия, Шергин отмечает: «Лик прекрасный Божьего человека будто нес с собой» [Там же: 168]. Здесь автор Дневника связывает именование конкретного святого в традиции с той мыслью, что святой вообще — это тот, в чьем духовном облике открывается нам воплотившаяся первозаданная красота Божиего замысла о человеке.

Замечательно выражена та же мысль о святых как о настоящих и прекраснейших людях и в следующей записи: «В Четрых Минеях предложены человечеству изображения жизней, характеров, чувств, поступков прекраснейших, единственнейших, несравнимых. Что было лучшего в человечестве, то изображено в Житиях, дано сие нам на все времена. И более высшего прекрасного не будет» [Там же: 146]. Свой собственный духовный поиск, свое личное стремление к святости Шергин также называет «желанием древнею красотою вообразиться», цитируя здесь слова умилительных тропарей по «Непорочных» из последования панихиды: «Но вспомнило нечто во мне, что я образ неизреченныя славы Твоя, аще и язвы ношу прегрешения. Помню, сквозь греховный сон помню, что был я образом Божественным почтен. Помню и плачу, и желаю древнею красотою вообразиться» [Там же: 38].

Здесь следует также отметить, что, судя по одной из записей в Дневнике, Борис Викторович разделял гипотезу некоторых святых отцов о сотворении человека вместо падших духов для восполнения общего числа ангелов: «Для великой радости привел Бог в бытие род человеческий, для того, чтобы восполнить отпавший некогда десятый чин ангельский. Ангелами хочет видеть нас Творец» [Там же: 38]. При этом автор Дневника, по-видимому, опирался на сведения апокрифического происхождения из древнерусской «Толковой Палеи», в которой говорится об отпавших ангелах именно как об особом десятом ангельском чине [Мильков, Камчатнов, Козлова 2022: 228–229, 271]. Однако мотив «подражания ангелам» — ключевой мотив житийной литературы, посвященной преподобным [Руди 2006: 434–435], которые чаще других святых упоминаются на страницах

Дневника. Постоянное наименование Шергиным святых «земными ангелами, небесными человеками» [Шергин 2014. Т. 3: 21, 83, 101, 104 и др.] может быть понято в этой связи не только как использование традиционного житийного словесного оборота, но и как еще одно указание на то, что святые — это и есть «настоящие люди», исполнившие и воплотившие в своей жизни Божий замысел о человеке.

«Ангельская» черта, уподобляющая святых бесплотным силам — способность жить не по плоти, а по духу (Рим 8, 9.) Тяжкая борьба плотского и духовного в человеке, борьба, в которой святые с помощью Божией победили и, перейдя определенную меру, сделали свой дух свободным от вожделений плоти, — еще один постоянный предмет шергинских размышлений. При этом вся сущность другой борьбы — борьбы «житухи века сего» против человеческого достоинства заключается в том, чтобы привести в забвение саму возможность «жить по духу». Поэтому «вопросом жизни и смерти» называет Борис Викторович эти «термины книг церковных: душа, дух, сердце, мысль сердечная, очи сердечные, очи мысленные...» [Там же: 194]. Именно эти «высшие способности человека, способности духа притупили и убили в человеке» современная «мертвенная» цивилизация, «безбожный прогресс, напрасные науки» [Там же: 81].

Человек утратил способность познавать умом-духом: «крылатый разум превращается в будничный убого-практический рассудок» [Там же: 231]. И это не только лишает человека «могучего бескрайнего ведения и познания, которые дает Христос Воскресший» [Там же: 232], но лишает этим и радости, без которой «незачем человеку таскать свое тело» [Там же: 175], и «о высшей мере», которой жили именно святые [Там же: 263]. «Радость и веселье сердечное» в словаре Шергина, как показывает в своих работах Е. Ш. Галимова, — это почти всегда синоним Божественной благодати [Галимова 2022: 49]. Поэтому часто называет он эту радость вечной, «неотымаемой», но и требующей от нас постоянного духовного труда для того, чтобы эту радость «стяжать» и «хранить». Говорит Шергин и о «потоках» и «струях живоносной радости», нисходящих от Бога на весь мир, но невидимых для ослепших умом и духом людей, ибо у современного человека «будничная житуха-бытуха... замутила прозрачность умного зрения» [Шергин 2014. Т. 3: 442].

Сам Борис Викторович обладал удивительной созерцательной способностью, которая начала проявляться у него уже в молодости, а с возрастом

стала настоящим «духовным зрением», о чем также писала Е. Ш. Галимова [Галимова 2022: 2]. Дневники писателя содержат множество не просто описаний природы, а молитвенных свидетельств о том, что автор, подобно древним подвижникам, часто находился в состоянии, близком тому, что в аскетическом богословии называется «естественным созерцанием» — непосредственным видением природы тварных существ, или «логосов» сотворенной природы.

Согласно отцам, писавшим о естественном созерцании, а большинство из них относились к уже упомянутой александрийской богословской традиции [Михайлов 2013: 71–73], «логос» каждой вещи — это смысловой центр ее бытия, «печать» присутствия Творца в сотворенном. В позднейшем святоотеческом богословии (паламизме) ясно формулируется, что эти логосы «не имеют самостоятельного бытия вне Бога, но оказываются тождественны понятию нетварных Божественных энергий, животворящих действий Творца», благодаря которым имя Божие святится «по всей обретающей богопричастность вселенной, славится и хвалится ею и в ней» [Малков 2000: 216]. Сколько раз на страницах Дневника Шергин описывает, как природа славит и хвалит Бога, как в молитвенной тишине замирает она в благоговейном поклонении Божеству, как страдает она вместе со Спасителем и как радуется она Его Воскресению [Шергин 2014. Т. 3: 68–69, 98, 100, 169–170, 184–185 и мн. др.]! Очевидно, что Борис Викторович с годами сподобился настоящего благодатного дара видеть природу живой, преобразившейся, прославленной, «вечнуюющей» и «истинствующей» [Там же: 130], видеть «иное бытие, настоящее» [Там же: 84].

Это созерцание на страницах Дневника не только фиксируется, но и осмысливается, становясь как христианским богословием природы (это отдельная тема для рассмотрения), так и богословием человека, христианской антропологией, понятие «ума» для которой, как уже отмечалось выше, — одно из центральных в утверждении о том, что человек есть образ Божий. Поскольку именно благодаря уму, «владычественному» в человеке, он способен в состоянии цельности и нераздвоенности к такому непосредственному ясному восприятию вещей и через это — к ясному, непосредственному общению с Богом в молитве — единственном делании, в котором человек является самим собой, приближается к совпадению со своей сущностью.

«Где этот ум взять? — ставит Шергин вопрос о таком «видящем», открывшемся навстречу Богу и миру уме. — Вот вторая неделя постов Паламина

будет. Его зови: “Яко ум Уму Первому предстояй, к Нему ум наш настави”. О, как возвеличен человек! Ведь человек же был Палама. А он назван “ум божественный”. Добро войти в стихию, в степень, в русло такого ума. Правильность мышления здесь не дает результата схоластического, сухого. Правильное, логическое мышление, “правость умная” приводит здесь мыслящее существо человека в любовь» [Там же: 344–345].

Осмывая опыт созерцания, Борис Викторович неоднократно акцентирует способность ума к «духовным чувствам»: умному зрению, тонкому духовному слуху и иногда косвенно — духовному же обонянию (например, он пишет, что пребывание в мире Бога «езде сущего и вся исполняющего, подобно благоуханию цветка, растворенному в воздухе...» [Там же: 163]; или, обращаясь к памяти прп. Серафима Саровского, призывает себя: «обонянь ладан Саровских Сосен» [Там же: 140]).

Говоря о духовных чувствах ума, автор Дневника снова призывает обратиться к святым и их опыту: «Святые видели природу зрением прояснившимся, зрением чистым»; прп. Серафим Саровский «сам истинно живой все узрел живым» [Там же: 139, 167]. Святые созерцали красоту творения, присутствие Бога в мире, единство всего сотворенного и природу — живой, способной откликаться на веления Божии и на состояние человеческого духа, поскольку видели «внутренним умным взглядом», «душевными очами», «сердечными очами», «духовным взором», слышали «сердечным слухом». «Душевные очи истинным все видят. Физическое зрение скользит по поверхности», — пишет Шергин [Там же: 60].

Писатель указывает на опыт святых, однако и каждый человек, согласно автору Дневника, призван к тому же: «Тот, “через Которого все начало быть”, Радетель нашего счастья, велит эти “очи чистые” непременно стяжать» [Там же: 413]. Поэтому многие страницы дневниковых записей посвящены размышлениям о необходимости аскезы для современного человека (даже в условиях крайней нищеты и голода военного времени), о сознательном отречении, очищении страданиями, подвигом, крестом: «Многоскорбен этот путь, но благодарен. Глиниста, неродима душевная целина у нас. Ничего не растет. Скорбями многолетними она вспахивается, печалями боронется, слезами засеивается... Зато очи сердечные откроются. Внутренний человек, зрячий и с тонким слухом, в тебе проснется. Все равно как прежде огонь добывали: бревно о бревно терли, трудясь до тех пор, пока искра не вспыхнет, огонек не родится. Таково и нам надо

трудиться, чтоб искорку живого огня вытереть внутрь себе. Тогда откроются очи, чтоб видеть Троицу Живоначальную в небесах и Его, Света нашего, Господа прелюбимого, сидящего одесную Отца» [Там же: 245].

Настоящим духовным завещанием Бориса Викторовича стали слова одной из последних дневниковых записей: «Возьми крест, падай под тяжестью его, да опять неси. Гляди, впереди тебя на Голгофу идет Сам Христос. Человеку, взыскующему Христа, суждено претерпеть и Голгофу. И тогда наступит воскресение. Еще здесь, на земле. Тогда еще, когда ты в теле, в плоти, найдет тебя Пасха Великая. Когда откроются у тебя очи и слухи сердечные, тогда в Пасхальную ночь узришь дивное чудо Божие на Земле, узришь Христа, сияющего светом Воскресения. Ясно услышишь из уст Его слово, обращенное к тебе: “Радуйся!”. Ликуя и радуясь, запоешь победную песнь: “Христос воскрес из мертвых!”» [Там же: 471].

Возвращаясь к основным чертам образа Божия в человеке, осмысляемым Борисом Шергиным в его дневниковых записях, следует отметить также, что для автора Дневника очень важен личностный взгляд на человека в противовес распространившейся в окружавшем его обществе коллективистской идеологии. Можно даже сказать, что дневниковые записи Шергина близки идеям христианского персонализма, проблематика которого в конце XIX — начале XX в. была очень характерна для русской философской и богословской мысли, с которой Борис Шергин, судя по всему, был хорошо знаком, хотя в Дневнике почти не называет конкретных имен (кроме Ф. М. Достоевского, Вл. Соловьева, о. Павла Флоренского).

Сегодня не утихают споры о том, можно ли с помощью персоналистской терминологии адекватно выразить христианское представление о Боге и человеке, поскольку святоотеческая мысль понятия «личность» в современном понимании не знала [Малков 2007; Мефодий (Зинковский), иером. 2014; Шичалин Ю. А. 2009 и мн. др.]. Тем не менее и обойтись без этого понятия и личностных коннотаций вообще в современной православной антропологии трудно, поскольку личностный взгляд на человека позволяет сегодня «отстаивать» его безусловную ценность, уникальность, единственность, метафизическую глубину, несводимость к природе и социуму при всей необходимой вовлеченности в жизнь общества и природы.

Какую-то специальную «персоналистскую» терминологию Борис Викторович почти не использует, да и само слово «личность» встречается в его

записях довольно редко. Но некий «персоналистский» пафос (в чем-то сближающий антропологию Шергина с антропологией Ф. М. Достоевского), восприятие человека в его личностном неповторимом и бессмертном начале присутствует у него повсюду. При этом дважды — в самом начале Дневника и в одной из последних записей Борис Шергин прямо использует слово «личность» в его специфическом христиански-персоналистском значении, указующем на бесконечную ценность каждого человека в очах Божиих: «Человека перестали ценить. “Коллектив”. Член “коллектива”. Что нам душа! Машинка есть человек!.. Души не стало. Ничего не стало. Массы одни... Нет в них жизни. Как спички обожженные, или как сотни номерков на табели фабричной, или как орехи пустые... Валят по улицам, по площадям-то люди... Тысячи! Масса! Где тут разбирать, кто тут будет разбирать Марью от Дарьи, Ивана от Егора? Господь разбирает! “Единой души человеческой весь мир не достоин быти”... Вот что в основу Христос кладет. Вот где личность-то, индивидуум-то, вот где человек-то вознесен и поставлен. Каждый человек — это сложный громадный мир. Тело человеческое — это храм Святого Духа... Все сокровища мира — ничто перед ценностью души человека» [Шергин 2014. Т. 3: 26–27].

В самом конце Дневника Борис Шергин снова возвращается к этой мысли, но уже не в социальном, а в церковном контексте: «Христианство есть церковь соборная. Без соборности, без литургического общения нет церкви. Но к каждому из членов этого собора церковь относится как к личности самостоятельной. Христос каждого из нас омыл Своею кровью. Потому Он и сказал: “Единой души человеческой весь мир...”» [Там же: 472].

В большинстве случаев личностный взгляд на человека выражается у Шергина через указание на сокровенную внутреннюю жизнь, недоступную внешнему, научному, объективированному знанию. Самую суть христианства поэтому видит он в обращении к этой внутренней жизни: «Основа и сущность христианства в том, что оно зарождает, воспитывает и растит в человеке жизнь внутреннюю, сокровенную» [Там же: 236]. Сама вера для него — это «тайная тайных нашего сердца» [Там же: 270]. Еще один пример: «Всею мыслию своею прикинь к тем, походи, хоть умом-то, вслед тех, которые во все времена держались надежнейшаго и вернаго понятия о жизни... То есть, что эта жизнь есть внутренняя, сокровенная» [Там же: 271].

Выделенная Шергиным тройка идолов нашего времени — «наука, прогресс, цивилизация» — постоянно (и порой очень эмоционально) разоблачается на страницах Дневника в том, что идолы эти либо сводят человека к материальному, познаваемому, превращая его в объект, либо делают его средством для чего-то внешнего по отношению к самому человеку, «удобрением для сомнительного счастья будущих родов» [Там же: 160]. Тогда как личность человека, являясь «таинственным метафизическим началом, определяющим неповторимость каждого» [Вадим Леонов, прот. 2023: 133], остается недоступна для обесценивающего объективирующего взгляда в своей таинственной неповторимой целостности, открыта до конца только любящему взору Божию и способна безусловно откликнуться только Тому, Кто «глашает ее по имени» (ср.: Ин. 10, 3).

Это личное начало в себе Шергин описывает, например, в следующих словах: «Есть кто-то во мне, кто-то слышащий, что некто глашает его по имени. Слышу, что Господь глашает меня по имени, и уж отворяет дверь хлева, где мы, овцы, зиму зимовали, и уж хочет нас выпустить на луга, где вечная весна, где мы неразлучны будем с Ним, Добрым пастырем» [Шергин 2014. Т. 3: 43]. Познаваемость этого личного начала лишь для Бога замечательно выражена в следующем отрывке: «Людям мне не годится в глаза смотреть, но Христу Свету я смогу в очи поглядеть. Он один беду мою, и немощь мою, и скорбь мою знает и видит. “Знаем мы его”, — ухмыляясь или сурово, или презрительно, поджимая губы, сказывают люди про меня. “Знаю я его”, — отзовется обо мне и Владыка мой. И от этих слов я и дышу еще на сем свете» [Там же: 127]

Трагедия человека безбожного века заключается в оторванности от этого взора и гласа Божия, так что в своем глубинном внутреннем страдании человек остается предоставлен самому себе: «Материалистические учения оперируют массами, классами... Там все массово, классово, механистично. Вместе с тем неизбежную, неисходную, неминуемую для каждого человека скорбь, печаль, смертную тоску, страх смерти предоставляется переживать всякому, как он хочет. Как стадно ни навькнет жить человек, личная его жизнь останется на первом месте естественно. Упавшего в скорбь душевную человека в когтях смертной тоски век сей бросает биться головой о стену...» [Там же: 236]. Научное знание, на которое уповает современное мировоззрение, также не способно дать человеку подлинное исцеление: «Ученым отвлеченно известно, что звезды так далеко, что свет от них идет

тысячи лет... Все это для личности — для меня, калеки, для тебя, скорбно-го, — не тепло, не холодно. Также как и “науке” до тебя нет никакого дела» [Там же: 228].

Особенно ярко и пронзительно этот личностный пафос и боль об утрате в современном обществе христианского личностного взгляда на человека проявляются в не опубликованной при жизни писателя рукописи под названием «О воспитании», а также в цикле его произведений о «государях-кормщиках», значительная часть из которых также посвящена «народной педагогике», процессу обучения и воспитания именитыми северными судостроителями и кормщиками своих учеников.

Воспитание, по мнению Шергина, должно носить предельно личностный характер, основываясь на безусловной любви и «острейшей жалости» к каждому человеку, ведь каждому «в нежную пору роста» нужны «любовный уход и неутомленная забота». «Стать истинным учителем, добрым наставником, ты можешь только тогда, когда ты душу свою полагаешь за детей своих, то есть за учеников твоих» [Шергин 2015. Т. 4: 267].

Воспитатель — тот тот, кто «принял тебя из колыбели и печалился тобой всю жизнь» [Там же: 277]. Главный герой записок «О воспитании» и нескольких других рассказов Шергина — знаменитый мастер Конон Второушин, — готов все терпеть от беспутного ученика, возмещать за него убытки, подолгу искать его, лишь бы он сознательно пришел в «меру возраста»: «Он верил в человека, надеялся»; «любовь к человеку помогала ему легко сносить всякие трудности»; всем, «добрым и худым», был он «пуще отца», «смотрел не на отдельные проступки, а видел всю судьбу человека» [Там же: 276, 262]. О самом трудном из воспитанников Конон говорит, что здесь он «столкнулся с личностью» [Там же: 254].

Личностный, предельно-внимательный к каждому ученику характер воспитания опирается на семейную модель отношений [Галимова 2022: 28–30]. В то время как «массовый», «общественный» характер воспитания — «ложное, беспомощное положение и представление. Разве, например, лечить людей можно массово?» [Шергин 2015. Т. 4: 300]. Поэтому, пишет Шергин, «сейчас обстановка для воспитания сложна чрезвычайно. Может быть, ты один тянешь кого-то в гору, а десятеро тащат его под гору. Я говорю “кого-то”, следственно, кого-то одного я усиливаюсь вести “в гору”» [Там же: 300]. «Ты не всех спаси, ты одного спаси», — говорил Шергин [Там же: 486]. Его главный педагогический

принцип также «персоналистичен»: «Воздействовать можно только на того человека, к которому у тебя есть сердечное, нежное, личное отношение» [Там же: 267].

Шергин описывает процесс воспитания аналогично тому, как он описывает творческий процесс и путь аскетической борьбы, духовной работы над собой, «душевного художества». Воспитание — такой же путь собирания человека изнутри, как аскеза и творчество, поскольку только от цельной, собранной в свою сердцевину, свободной от страстей и духовно богатой личности может исходить это самоотверженное «воспитательное воздействие», которое есть исполнение евангельских заповедей о полагании души своей за конкретного ближнего и несении тягот друг друга («терпи беспокойство от этого существа» [Там же: 273]). Поэтому процесс воспитания — аскетический процесс по своей природе, по Шергину, — он одновременно и служит собиранию душевного мира самого воспитателя, и является следствием этой внутренней собранности и цельности, готовности к ежедневной самоотдаче.

Аналогичным образом и творчество, «народное художество» описывается Шергиным подобно аскетическому деланию, и это является еще одной «прикладной» областью для шергинской антропологии наряду с воспитанием. В неопубликованной при жизни писателя рукописи «Народ-художник» и заметках, собранных воедино под названием «О творчестве», народные художники, сказители, резчики, мастера разного рода ремесел, так же как и писатели, прежде всего, призваны «хранить мудрость цельно», иметь «целость ума и жизни», «ум чистый и целостный» [Там же: 363, 244, 380]. Например, в заметке «Песенница» творчество народной сказительницы представлено как умное делание, аналогичное исихастской практике в миру: «Мои хоть и кратки песенки, да во всякое время теми занята. Хоть песенки дробны, а ум весь день цел. А пригоняю стишок к стишку с бодростью <...> Нарочного времени тратить совестно. А вот посуду моешь, печку топишь, шьешь, в эту пору и бежит складная-то думка» [Там же: 228].

Резчик Бобрецов также призывает учеников к «умному деланию», учит жить умом во внутренней своей «крепости»: «Жизнь-та как море волною бьет. А я со своею тишиною плаваю...» [Там же: 232]. В поучениях Бобрецова своим ученикам «художество», которым надобно заниматься «со страхом и радостью», является «светом уму», главным средством против

страсти уныния: «Наше ремесло, наше художество... — веселье сердечное и радость умная» [Там же].

Тишина внутреннего мира, «художной души» мастера соответствует молитвенной ночной тишине мира природного и стремится к этим «тихостным часам ночной работы»: «Сколько могу, столько в ночной тишине поработаю, никто тебе не помешает, никто словом душу твою не собьет. Ночью ум у человека легкий... Поработаю, на улицу выгляну, всемирного молчания послушаю» [Там же: 230–231]. По Шергину, подлинный художник подобен святому в том, что «видит природу внутренними сердечными очами» [Там же: 377–378]. И так же, как в процессе богопознания важно начать с «естественной» ступени («Очи мысленные, очи сердечные допеть, — подвиг велик. А ты природу люби. С этого зачни» [Шергин 2014. Т. 3: 166]), художнику для развития этого внутреннего зрения надо «жить заодно с природой» [Шергин 2015. Т. 4: 374]. Интересно, что и саму характеристику истинного художника как способного «видеть невидимое» Шергин дает через «Павлов привод»: «“Вера есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых”. То есть несомненное известие о том, на что ты уповаешь. А также в вере налицо предстают невидимые вещи. Свойства истинного художника всецело можно определить этой формулой» [Шергин 2014. Т. 3: 373].

И, наконец, само творческое вдохновение Шергин сравнивает и даже приравнивает к действию благодати Святого Духа: «И вдруг, точно дух свят накатит. Он, дух-от, дышит, где хочет, не знаешь, куда уходит и откуда приходит... Точно зори утренние в небе взойдут <...> Мир, превысший всякого мира, обьет душу. Чувствуешь, что живо все, что ты любил. Чувствуешь, что сокровищница твоя некрадомая, неистоцимая» [Шергин 2015, Т. 4: 367].

Таким образом, в материалах записок «О творчестве» и «Народ-художник» проводятся (в основном прикровенно) те же христианско-антропологические и аскетические идеи, что излагаются в основном корпусе Дневника с помощью идей апостола Павла и святых отцов. Через собственный опыт подвижника и художника Шергин приходит в этих записках к общей формулировке смысла жизни человека, что каждый призван быть художником: «Я дознался, что “жить — значит трудиться и радоваться”»; «О, человек! Тебе дана жизнь, и должно тебе радоваться жизни»; «И я <...> вздохнул всей душой и похвалил жизнь» [Там же: 374–376]. Эти формулировки

предстают как вариации знаменитых слов апостола Павла: *Всегда радуйтесь, непрестанно молитесь, за все благодарите...* (1 Фес. 5, 16–18).

В других художественных произведениях Шергина-писателя мы можем найти те же мысли, облеченные уже в фабульную форму. В качестве одного из примеров можно привести замечательный стихотворный отрывок (представленный автором как фрагмент из поморской записной книжки) «Стихосложный Грумант». Борьба с обидой, ревностью и печалью приводит героя к уединенному житию на архипелаге Шпицберген в Северном Ледовитом океане. Здесь его душа начинает словно отзываться на тишину и молчание «Груманта и всей вселенной», и это, по всей видимости, молитвенный отклик, хотя прямо об этом здесь Шергин, конечно, не пишет. В результате герой начинает чувствовать такой душевный мир, что остается на Груманте еще несколько лет (вполне патериковый сюжет) и занимается там именно «художеством», различным рукоделием и писанием, и наконец слагает саму эту стихотворную песнь о своем внутреннем пути, о результате своего «умного делания», о своем исцелении, обретении цельности:

«День по дню, как дождь, прошли три урочных года.
Притуманилась моя сердечна невзгода,
К трем зимовкам я еще девять лет прибавил,
Грозной Грумант за труды меня не оставил.
За двенадцать лет труда наградил спокойствием,
Не сравнять того покою ни с каким довольством...
Молчит Грумант, молчит берег,
Молчит вся вселенна,
И в пустыне той изба,
Льдиной покровенна.
Я в пустой избе один,
А скуки не знаю.
Я, хотя простолюдин,
Книгу составляю...
От товарищей один,
А не ведал скуки,
Потому что не спущал
Праздно свои руки.

Снасть резную отложу,
Обувь ушиваю.
Про быванье про свое
Песню пропеваю.
Соразмерить речь на стих
Прилагаю тщанье:
Без распеву не почтут
Грубое сказанье» [Шергин 2014. Т. 2: 260–262].

Другим характерным примером является известный сказ «Для увеселенья», который по праву считается вершиной творчества Бориса Шергина. Здесь мы видим невероятной красоты и силы синтез внутреннего и внешнего художества человеческого, а также единство аскетического, творческого и благодатного начал в общем «синергийном» процессе жизни (и смерти) человека. Два брата, лишившись в непогоду своего судна, понимая, что остаются умирать от голода и холода на маленьком острове посреди океана, вместо отчаяния, уныния и озлобления, будучи «вдохновенными художниками по призванью», слагают себе полную смиренного принятия воли Божией и надежды на вечную жизнь эпитафию, которую искусно воплощают на доске «высокой резьбой» вместе с узорной рамой:

«Чтобы ум отманить от безвременной скуки,
К сей доске приложили мы старательные руки...
Ондрьян ухитрил раму резьбой для увеселенья;
Иван летопись писал для уведомянья» [Там же: 134].

Со смиренным мужеством преодолевая смертную тоску и уныние, герои рассказа привлекают на место своего подвига благодать Божию (называемую здесь «радостью и весельем сердечным»), которая передается приплывшим на остров помянуть погибших братьев отцу автора (от лица которого ведется повествование) и его спутнику. «Увеселенье» художеством, бывшее средством внутренней борьбы братьев Личутиных, становится «неотымаемой» благодатной радостью для посетивших это место людей: «Неизъяснимая, непонятная радость начала шириться в сердце. Где понять!.. Где изъяснить!.. Обрато с Максимом плыли — молчали. Боялись, не сронить бы, не потерять бы веселья сердечного. Да разве потеряешь?!»

[Там же]. Присутствие благодати Божией на острове подчеркивается особым «поведением» природы, неповторимым описанием сначала заворуженной тишины моря и птиц, а потом торжествующим «вскриком» этих птиц, поднявшихся над мелями «в три, в четыре венца», словно указывая на увенчанный Богом мученический подвиг братьев и торжество вечной жизни.

Сквозь призму христианско-антропологических идей, содержащихся в Дневнике писателя, рассказ становится гимном внутреннему, аскетическому «художеству», без которого и внешнее художество не может состояться и не приносит пользы. Оберегая от «безвременной скуки» свой ум, то самое «владычное» начало в человеке, о котором много писал Шергин в дневниках, братья, как видно, сохранили тишину помыслов и способность предстоять в молитве перед Богом до смертного часа, что символически отразилось в упомянутой картине сказочной, заворуженной тишины на острове.

Подводя итоги, следует еще раз отметить целостность, внутреннее единство идейного мира Бориса Шергина, что особенно касается его взглядов на человека. Сам Борис Викторович несколько раз в Дневниках отдает явное предпочтение своему дневниковому делу благовестника (ср.: 2 Тим. 4, 5), считая его самым необходимым, при этом иногда пренебрежительно называя другую, как бы вынужденную, «внешнюю» сторону своего творчества — «фольклор-фокстрот»: «То не я, ей люди, то не я, где фольклор, он же фокстрот поганый. А тут я, где о Божьем, о Христовом сказываю» [Шергин 2014. Т. 4: 325].

Тем не менее в наиболее значимые из создаваемых им самим или перерабатываемых им сюжетов поморской народной культуры он прикровенно вкладывает те же самые христианско-антропологические идеи, что в развернутом виде присутствуют в дневниках. Это прежде всего идеи, касающиеся важнейших черт образа Божия в человеке — наличия ума или духа как средоточия и выражения предельной богообразности человеческого существа, и личности как определяющей уникальности, самостоятельности и безусловную ценность каждого конкретного человека в очах Божиих. Обе эти черты лежат в основе способности к творчеству, «душевному художеству», охватывающему всю жизнь человека: «ежедневная твоя жизнь должна быть и есть творчество» [Шергин 2014. Т. 3: 342].

Литература

- Августин Аврелий*. Исповедь // *Августин Аврелий*. Исповедь; *Абеляр П.* История моих бедствий. Москва : Республика, 1992. 335 с.
- Галимова Е. Ш.* Духовное зрение Бориса Шергина // Новая книга России (Православный иллюстрированный ежемесячный журнал-обозрение). Москва, 2003. № 6.
- Галимова Е. Ш.* Сокровище, которому и мы наследники // Шергин Б. В. Добрым людям на услышанье. Поморские рассказы. Былины. Дневники. Москва : Никея, 2022.
- Кекова С. В., Измайлов Р. Р.* «Праведное слово» Бориса Шергина. Т. 14 // Изв. Саратов. ун-та. 2014. Вып. 2. (Серия: «Филология. Журналистика»).
- Леонов, В. А., прот.* Основы православной антропологии : Учебник / 3-е изд., испр. и доп. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2023. 544 с.
- Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? (К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность») // По образу Слова: статьи. Москва : ПСТГУ, 2007.
- Малков П. Ю.* О Боге, человеке и Вселенной (очерки святоотеческой антропологии и космологии) // Под Главою — Христом: Статьи. Москва : Изд-во ПСТБИ, 2000.
- Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2014. 252 с.
- Мильков В. В., Камчатнов А. М., Козлова А. Ю.* Толковая Палея расширенного состава. Т. 1. Санкт-Петербург : Нестор-История, 2022. 688 с.
- Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2013. 310 с.
- Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных. Т. 57 // ТОДРЛ. Санкт-Петербург, 2006.
- Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012. 304 с.
- Шергин Б. В.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2: Сказы. Москва : Москвоведение, 2014. 496 с.

- Шергин Б. В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3: Дневник. 1939–1970. Москва : Москвоведение, 2014. 496 с.
- Шергин Б. В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4: Очерки, статьи, письма. Москва : Москвоведение, 2015. 496 с.
- Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к Троиединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в Православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25).

References

- Avgustin Avrelii. [Confession]. *Avgustin Avrelii. Isповед'*; *Abelyar P. Istoriya moikh bedstvii* [Augustine Aurelius. Confession; Abelard P. The story of my disasters]. Moscow, Respublika Publ., 1992. (In Russ.)
- Galimova E. SH. [Boris Shergin's Spiritual vision]. *Novaya kniga Rossii (Pravoslavnyi illyustrirovannyi ezhe mesyachnyi zhurnal-obozrenie)* [New Book of Russia (Orthodox illustrated monthly magazine-review)], Moscow, 2003, no. 6. (In Russ.)
- Galimova E. SH. [The treasure, to which we are heirs]. *Shergin B. V. Dobrym lyudyam na uslyshan'e. Pomorskie rasskazy. Byliny. Dnevniky* [Shergin B. V. To good people on hearing. Pomeranian stories. Epics. The diaries]. Moscow, Nikeya Publ., 2022. (In Russ.)
- Kekova S. V., Izmailov R. R. [“The Righteous Word” by Boris Shergin]. *Izv. Sarat. un-ta. (Seriya: «Filologiya. Zhurnalistika»)* [Proc. of the Saratov University (Series “Philology. Journalism”)]. 2014, vol. 14, issue 2. (In Russ.)
- Khondzinskii P., prot. *Svyatitel' Filaret Moskovskii: bogoslovskii sintez ehpokhi: Istoriko-bogoslovskoe issledovanie* [St. Filaret of Moscow: The Theological Synthesis of the Epoch: A Historical and Theological Study]. Moscow, PSTGU Publ., 2012.
- Leonov, V., prot. *Osnovy pravoslavnoi antropologii: Uchebnik* [Fundamentals of Orthodox Anthropology: Textbook]. Moscow, Izd-vo of the Sretensky Monastery Publ., 2023. 544 p.
- Malkov P. YU. [Hypostasis: personality or individual? (On the question of the presence of semantic analogies of the concept of “personality” in the Patristic

heritage)]. *Po obrazu Slova: stat'i* [In the image of the Word: articles]. Moscow, PSTGU Publ., 2007. (In Russ.)

Malkov P. YU. [On God, man and the Universe (essays on patristic anthropology and cosmology)]. *Pod Glavoyu — Khristom: Stat'I* [Under the Head — Christ: Articles]. Moscow, PSTBI Publ., 2000. (In Russ.)

Mefodii (Zinkovskii), ierom. *Svyatootecheskie kategorii i bogoslovie lichnosti* [Patristic categories and theology of personality]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2014.

Mikhailov P. B. *Kategorii bogoslovskoi mysli* [Categories of theological thought]. Moscow, PSTGU Publ., 2013.

Mil'kov V. V., Kamchatnov A. M., Kozlova A. YU. *Tolkovaya Paleya rasshirennogo sostava* [Explanatory Palea of expanded composition]. Vol. 1. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2022.

Rudi T. R. [On the composition and topic of the lives of the Venerable]. *TODRL*. St. Petersburg, 2006, vol. 57. (In Russ.)

Shergin B. V. *Sobranie sochinenii: v 4-kh t. T. 2. Skazy* [Collected works in 4 volumes. Vol. 2. Tales]. Moscow, Moskvovedenie Publ., 2014.

Shergin B. V. *Sobranie sochinenii: v 4-kh t. T. 3. Dnevnik. 1939–1970* [Collected works: in 4 volumes. Vol. 3: Diary. 1939–1970]. Moscow, Moskvovedenie Publ., 2014.

Shergin B. V. *Sobranie sochinenii: v 4-kh t. T. 4. Ocherki, stat'i, pis'ma* [Collected works: in 4 volumes. Vol. 4. Essays, articles, letters]. Moscow, Moskvovedenie Publ., 2015.

Shichalin YU. A. [On the concept of “personality” in relation to the Triune God and the God-Man Jesus Christ in Orthodox dogmatic theology]. *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of the PSTSU I: Theology. Philosophy]. 2009, Issue 1 (25). (In Russ.)

МИРОТВОРЧЕСКИЙ ФАКТОР В РУМЫНО-СОВЕТСКИХ ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЯХ В 1950–1960-е ГОДЫ

Георгий Боеш

*Магистр теологии, аспирант Общецерковной аспирантуры
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Россия)*
georgeboesh@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_108

Аннотация. Статья посвящена миротворческому аспекту отношений Румынской и Русской Православных Церквей в один из наиболее тяжелых периодов их существования, сопровождавшийся политической войной с духовенством и верующими и усилением антирелигиозной пропаганды. На фоне роста внешнеполитической напряженности и эскалации гонки вооружений советское руководство стремилось активно использовать через Московскую Патриархию Румынскую Церковь и ее иерархию для укрепления своих позиций на международной арене и в противостоянии с НАТО. Активная работа Румынской Церкви в просоветских международных религиозных и светских организациях (Христианской мирной конференции, Международном христианском движении в защиту мира, Всемирном конгрессе за разоружение и международное сотрудничество, Всемирном совете мира) сопровождалась регулярными консультациями с Московской Патриархией, а патриарх Юстиниан публично поддерживал миротворческие заявления патриарха Алексия и Священного Синода. По инициативе предстоятеля Румынской Церкви патриарх Алексий 31 мая — 4 июня 1962 г. в ходе поездки по социалистическим странам посетил Румынию с официальным визитом. По итогам визита было принято совместное заявление с призывом к скорейшему заключению соглашения о запрете ядерных и водородных испытаний и осуждением американских и английских ядерных операций. Период 1958–1964 гг. наглядно продемонстрировал полную несамостоятельность и управляемость церковных деятелей в миротворческой кампании, однако именно это направление оставалось единственным одобряемым властями средством взаимодействия Русской и Румынской Церквей.

Ключевые слова: Московская Патриархия, Румынская Церковь, патриарх Юстиниан, патриарх Алексей Симанский, внешняя политика, церковная дипломатия, холодная война, Восточная Европа.

Для цитирования: Боеш Г. Миротворческий фактор в румыно-советских церковных отношениях в 1950–1960-е годы // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 108–128. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_108

THE PEACEMAKING ELEMENT IN ROMANIAN-SOVIET ECCLESIASTICAL RELATIONS IN THE 1950s AND 1960s

George Boesh

Master of Theology,

Graduate student of St. Cyril and Methodius' Church postgraduate studies (Russia)

georgeboesh@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_108

Abstract. The article is devoted to the peacemaking aspect of the relations between the Romanian and Russian Orthodox Churches during one of the most difficult periods of their existence, accompanied by a political war with the clergy and believers and the intensification of anti-religious propaganda. Against the background of growing foreign policy tensions and the escalation of the arms race, the Soviet leadership sought to actively use the Romanian Church and its hierarchy through the Moscow Patriarchate to strengthen its positions in the international arena and in the confrontation with NATO. The active work of the Romanian Church in pro-Soviet international religious and secular organizations (the Christian Peace Conference, the International Christian Movement for Peace, the World Congress for Disarmament and International Cooperation, the World Peace Council) was accompanied by regular consultations with the Moscow Patriarchate, and Patriarch Justinian publicly supported the peacemaking statements of Patriarch Alexy and the Holy Synod. On the initiative of the Primate of the Romanian

Church, Patriarch Alexy, during his trip to the socialist countries (May 31 — June 4, 1962), paid an official visit to Romania. Following the visit, a joint statement was adopted calling for the early conclusion of an agreement on the prohibition of nuclear and hydrogen tests and condemning American and British nuclear operations. The period 1958–1964 clearly demonstrated the complete lack of independence and manageability of church leaders in the peacekeeping campaign, but this direction remained the only means of interaction between the Russian and Romanian Churches approved by the authorities.

Keywords: Moscow Patriarchate, Romanian Church, Patriarch Justinian, Patriarch Alexy Simansky, foreign affairs, church diplomacy, Cold War, Eastern Europe.

For citation: *Boesh G.* The peacemaking element in Romanian-Soviet ecclesiastical relations in the 1950s and 1960s // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 108–128. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_108

Формирование властной монополии коммунистических партий в государствах Восточной Европы на рубеже 1940–1950-х гг. предопределило пути развития Православных Церквей по советской модели государственно-конфессиональных отношений. Распространение влияния и вовлечение в «большую политику» Москвы накладывало на восточно-европейские государства негласные обязательства поддержки Советского Союза по всем внешнеполитическим направлениям, включая и церковную работу. Начиная с 1948 г. произошло формирование Восточного блока Православных Церквей, объединенного вокруг Московской Патриархии. Обострение международной обстановки в конце 1940 — начале 1950-х гг. выявило новое приоритетное направление советской внешней политики — всеобщую борьбу за мир, в участие в которой были вовлечены страны социалистического лагеря и их Православные Церкви.

В отечественной и зарубежной историографии проблема международной деятельности Румынской Церкви и взаимоотношений с Московской Патриархией представлена с разной степенью полноты достаточно давно. С начала 2000-х гг. Т. В. Волокитина комплексно исследовала

конфессиональный фактор в советской внешней политике в контексте эволюции политических режимов Восточной Европы и ввела в научный оборот сотни архивных документов¹. Дальнейшее развитие историографии происходило по отдельным направлениям советской внешней политики². Наиболее заметные зарубежные работы принадлежат румынским исследователям³. Однако вне исследовательского поля остался широкий круг вопросов, связанных со значением и местом межцерковных контактов в советско-румынской дипломатии и роли миротворческого фактора в отношениях между Церквами в 1950–1960-е гг.

Конец 1950-х гг. на международной арене был ознаменован целым рядом политических кризисов: событиями вокруг Суэцкого канала (1956–1957), Венгерским кризисом (1956), началом войны во Вьетнаме (1956–1975), Ливанским кризисом и английской военной интервенцией в Иордании (1958), скандалом с американским разведывательным

¹ Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953: документы российских архивов: в 2 т. / отв. ред. Т. В. Волокитина. 2009. 887 с.; Волокитина Т. В. Государство и православные автокефальные церкви в Восточной Европе в период формирования советского блока: замыслы и реальность // Церковь и общество в истории стран Центрально-Восточной Европы. 2012. С. 68–84; *ее же*. Москва и православные автокефалии Болгарии, Румынии и Югославии (К проблеме восприятия советской модели государственно-церковных отношений в 40-е гг. XX в.) // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 гг. (Дискуссионные аспекты). 2003. С. 99–125; Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. 2008. 826 с.

² Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4. С. 173–222; Содоль В. А. Взаимоотношения Московского и Бухарестского Патриархатов во второй половине 1940-х гг. и возобновление деятельности подворья РПЦ в Бухаресте // Русин. 2018. № 52. С. 258–272; Стан Л. Румынская православная церковь // Журнал Московской Патриархии. 1960. № 9. С. 56–61.

³ Leustean L. N. Between Moscow and London. Romanian Orthodoxy and National Communism, 1960–1965 // Slavonic and East European Review. 2007. Vol. 85. № 3. P. 491–522; *Idem*. Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991. 2009. 384 p.; *Idem*. Religious Diplomacy and Socialism: The Romanian Orthodox Church and the Church of England, 1956–1959 // East European Politics and Societies. 2009. Vol. 22. № 1. P. 7–42; Vasile C. Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist. București, 2005. 291 p.

самолетом (1960), Берлинским (1961) и Карибским (1962) кризисами. Одновременно со сложной внешнеполитической обстановкой ухудшалось положение Русской Церкви внутри Советского Союза. В 1958 г. под натиском партийной антирелигиозной группы началось масштабное наступление на религию и Русскую Церковь, традиционно рассматриваемое в историографии как новая «политическая война» государства с духовенством и верующими [Чумаченко 2014: 83]. В период 1958–1964 гг. произошло ужесточение религиозного законодательства, разгул антирелигиозной пропаганды, ликвидация приходов и монастырей, принудительное сокращение числа духовенства и монашествующих. Однако в отличие от внутренних сфер деятельности Русской Церкви ее международная работа отвечала не только собственным интересам, но и задачам профильных государственных ведомств, а значит, не могла быть свернута в одночасье. Согласно М. В. Шкаровскому, миротворческая работа была призвана компенсировать сложившийся мировой дисбаланс вооружений [Шкаровский 2010: 297]. Ухудшение положения Русской Церкви неизбежно сказывалось на ее отношениях с Церквями стран социалистического лагеря. К концу 1950-х гг. активность румыно-советских церковных отношений снизилась настолько, что в 1958–1960 гг. прекратился регулярный обмен церковными делегациями разного уровня.

Обострение международной обстановки обуславливало активность советского руководства в использовании церковных каналов связи Московской Патриархии и всего восточного блока Православных Церквей для укрепления своих позиций на внешней арене и противостояния США. Период 1958–1964 гг. наглядно продемонстрировал полную несамостоятельность и управляемость церковных деятелей в миротворческой кампании, однако именно это направление оставалось единственным одобряемым властями средством взаимодействия Русской и Румынской Церквей.

Румынская Церковь на рубеже 1950-х гг. приобрела заметную доминантную роль среди Церквей стран социалистического лагеря. Во многом причиной этого явился уникальный характер румынской модели государственно-церковных отношений, построенный на гармоничном сосуществовании и сотрудничестве социалистического государства и Православной Церкви. Несмотря на атеистический характер политической системы, Румынская Церковь не была отделена от государства и вследствие этого пользовалась большими привилегиями, позволявшими ей активно разви-

ваться и взаимодействовать с остальным православным миром. По мнению немецкой периодической печати, примером растущего авторитета Румынской Церкви стало празднование в октябре 1955 г. 70-летия автокефалии, на которое собрались главы и представители всех поместных Церквей, чего не удалось добиться Московской Патриархии на совещании 1948 г. [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1438. Л. 149–153].

Последним крупным общецерковным событием до начала политической войны советского государства с религией стало празднование 40-летия восстановления патриаршества в Москве в мае 1958 г., на которое были приглашены представители Православных Церквей. Согласно замыслам Московской Патриархии, общецерковное торжество использовалось как повод для собрания в Москве глав Церквей с целью пересмотра решения об отношении к экуменическому движению и Всемирному совету церквей. Примечательно, что Совет по делам РПЦ планировал подготовить делегатов из стран социалистического блока к обсуждаемым вопросам и сообщить свою позицию в отношении ВЦС через местные государственные органы [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1438. Л. 115–116].

Девятого мая в Москву прилетела делегация Румынской Церкви в составе патриарха Юстиниана, митрополита Молдовы Юстина (Мойсеску), митрополита Банатского Василия и протоиерея Симеона Няяги. Тринадцатого мая на торжественном заседании в Троице-Сергиевой лавре патриарх Юстиниан в приветственном слове называл патриарха Московского Алексия «возглавителем» современной борьбы за мир, начавшим с первых лет после своего избрания активную миротворческую работу, воплотившуюся в том числе в организации совещания глав и представителей Православных Церквей в 1948 г. «Мы знаем, что для него борьба эта вытекает из его понимания патриаршего служения, к которому он был призван в начале 1945 г.», — сказал патриарх [Пребывание в Троице-Сергиевой лавре 1958: 34]. В ходе праздничных торжеств главы и представители Церквей подписали документ «Голос Глав Православных Церквей в защиту мира» с осуждением испытаний ядерного оружия и его использования мировыми державами [Голос Глав Православных Церквей в защиту мира 1958: 3–4].

Основными направлениями межцерковного взаимодействия Румынской Церкви и Московской Патриархии традиционно являлся обмен официальными визитами предстоятелей и церковных делегаций, согласование позиций по основным политическим и церковным вопросам, совместное

участие в работе международных светских и религиозных организаций и научно-богословский диалог. Неотъемлемым элементом официальной коммуникации оставались ежегодные поздравительные телеграммы в честь Нового года, Рождества Христова, Пасхи, тезоименитства и дня рождения глав Церквей.

С начала 1950-х гг. для упреждения действий США и западных стран, образовавших военно-политический блок НАТО, Советский Союз создал несколько общественных миротворческих организаций для привлечения широких масс различных стран, в том числе и западных, к поддержке советской борьбы за мир. Первым шагом в этом направлении стала организация в 1949 г. I Всемирного конгресса сторонников мира, в котором приняли участие более 2 тыс. делегатов из 37 стран. В июне 1958 г. в Праге открылась Первая христианская мирная конференция (ХМК), объединившая 37 представителей социалистических стран в общественную организацию — Международное христианское движение в защиту мира. На волне объявленного Советским Союзом трехстороннего моратория на ядерные испытания с США и Великобританией советское руководство использовало церковные возможности для демонстрации своего «миролюбия» и привлечения в союзники западной христианской общественности. По справедливому замечанию румынского историка Леуштяну, характер Пражской конференции представлял собой коммунистическую версию экуменизма [Leustean 2009: 27]. Среди ее участников были архиепископы лютеранских церквей Латвии Г. Турс и Эстонии Я. Кийвит, сеньор синода Чешско-братской евангелической церкви В. Гайек, представители Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов Я. И. Жидков и А. В. Карев, профессора Берлинского теологического института и ректор Варшавской христианской теологической академии В. Немчик и др. Православные Церкви стран народной демократии представляли делегаты из Румынии, Польши, Венгрии, Чехословакии, Болгарии и СССР. Просоветский характер конференции отразился в принятом обращении к советскому правительству, в котором делегаты благодарили Советский Союз за прекращение испытаний атомного оружия и борьбу за его запрет [Международная конференция представителей христианских церквей в Праге (1–3 июня 1958 года) 1958: 44].

Вторая Пражская конференция прошла 2–4 ноября 1959 г. в Варшаве. Румынскую Церковь представлял профессор протоиерей М. Сезан из Богословского университета Сибиу, а от советской стороны участвовали про-

фессор Ленинградской духовной академии Л. Н. Парийский, архиепископ И. Кийвит и Я. И. Жидков. Несмотря на все усилия, первые два года даже среди восточного блока Православных Церквей в движении участвовали только советские, румынские и болгарские делегаты. Для укрепления авторитета организации требовалось вовлечение в ее работу представителей православных Константинопольской, Элладской, Сербской, Грузинской, Армянской, Албанской, Польской, Антиохийской и Александрийской и западных (протестантских, лютеранских) церквей [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 241. Л. 241–244].

Советские, румынские и болгарские церковные деятели представляли Православную Церковь на Всемирном конгрессе за разоружение и международное сотрудничество в Стокгольме (16–22 июля 1958 г.), причем от Болгарской Церкви принимал личное участие патриарх Кирилл. Как отмечал митрополит Николай (Ярушевич), заседания конгресса проходили в трагические дни, когда над миром нависла угроза войны из-за американо-английских военных операций в Ливии и Иордании. Религиозные деятели — участники конгресса под руководством митрополита Николая составили обращение к христианам всех стран мира с призывом добиваться от национальных правительств решительных миротворческих действий. Делегаты осуждали проведение ядерных испытаний и решение спорных международных вопросов, сопровождающихся угрозами новой мировой войны. Обращает на себя внимание, что подпись представителя Румынской Церкви в документе отсутствовала [Николай (Ярушевич), митр. 1958: 29–30].

В 1959 г. Московская Патриархия изменила свое отношение к Всемирному совету церквей, направив на его сессию своего представителя протоиерея В. Борового, а в конце того же года в Москву прибыла официальная делегация Совета во главе с генеральным секретарем В. Хуфтом. Вслед за Москвой в сторону ВЦС повернулись и румынские официальные лица. В октябре 1960 г. генеральный секретарь Департамента культов Д. Догару в разговоре с сотрудником советского посольства «приветствовал» решение Московской Патриархии вступить в ВЦС и сообщил, что румынское правительство признало целесообразным участие Румынской Церкви в работе ВЦС в целях активизации миротворческой пропаганды против угрозы мировой войны [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1833. Л. 185].

Намерение советского руководства использовать миротворческий потенциал Церквей стран народной демократии отчетливо проявилось в ходе

напряженности советско-американских отношений в начале 1960-х гг. В сентябре 1959 г. глава советского правительства Н. С. Хрущев, участвовавший в пленарном заседании Ассамблеи ООН, во время первого официального визита в США призвал мировых лидеров ко всеобщему разоружению как основе мирного сосуществования. Вскоре о миротворческой инициативе заговорили церковные деятели. Со специальным призывом ко всеобщему и полному разоружению выступили патриарх Алексей и Священный Синод Русской Церкви. В документе инициатива советского руководства называлась «выдающимся событием наших дней», и главам Поместных Церквей предлагалось оправдать ожидания миллионов христиан и поддержать этот призыв [Обращение к главам Автокефальных Православных Церквей 1959: 3–4].

Вслед за Москвой миротворческое заявление поспешили поддержать Церкви социалистических стран. Двадцать девятого декабря 1959 г. румынский патриарх Юстиниан сообщил Московской Патриархии, что призыв к всеобщему разоружению поддержан Национальным собранием религиозных организаций, в котором участвовали религиозные деятели и члены Синода [Propunere care îndeplinește speranțele întregului creștinism: dezarmare generală și completă 1960: 33]. Двадцать первого декабря миротворческая инициатива была одобрена на заседании Синода Румынской Церкви и заявление Московской Патриархии разослали по епархиям для ознакомления с ним архиереев и приходского духовенства. В своем письме патриарх Юстиниан подчеркивал, что предложение о разоружении получило большую поддержку духовенства и епархиальные архиереи говорят о нем в своих пастырских посланиях к верующим [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 295. Л. 23].

В преддверии работы XV Генеральной Ассамблеи ООН просоветские гражданские и религиозные общественные организации активизировали свою деятельность в информационном поле. На третьей пражской ХМК (сентябрь 1960 г.) решительно осуждались «неуместные союзы» христиан с военно-политическими блоками и напоминалось о миротворческой резолюции XIV Генеральной Ассамблеи ООН, единодушно принятой, естественно, по инициативе советской делегации. Обращение конференции к христианам всего мира изобиловало резким осуждением западного христианства и отождествлением его действий с крестовым походом против коммунизма. В документе отмечалось, что достижение мира невозможно

без взаимного уважения между частями христианского сообщества, и сохранился призыв прекратить воспринимать друг друга как представителей противоположных мировоззренческих и политических систем. Авторитет конференции придавало участие в ее работе католика-патриарха всея Грузии Ефрема II и митрополита Пражского и всея Чехословакии Иоанна. Румынские делегаты митрополит Молдовы Юстин и профессор протоиерей М. Шесан активно участвовали в заседаниях и дискуссиях. На пленарном заседании конференции митрополит Юстин, пространно описывая миротворческую деятельность Румынской Церкви, констатировал ее неизменную солидарность в деле защиты мира с Московской Патриархией [Ювеналий (Поярков), иером. 1960: 23, 29–30].

В октябре 1960 г. в ходе дискуссий советской делегации во главе с Н. С. Хрущевым на заседаниях XV Генеральной Ассамблеи ООН стало очевидным принципиальное противостояние Советского Союза странам блока НАТО и отсутствие ближайших перспектив к сближению.

В это время румынское руководство сочло выгодным привлечь внимание международной общественности к инициативам о разоружении. Седьмого октября 1960 г. патриарх Юстиниан и Синод Румынской Церкви направили в ООН телеграмму с призывом осуществить «всеобщее и полное разоружение, которого в настоящее время требует человечество с законной настойчивостью». Как глава национальной Православной Церкви, патриарх предлагал ООН выполнить свой «священный долг» и устранить «проклятое» колониальное рабство, существующее среди народов Африки и Азии. В значительной степени заявление оказалось декларативным и сводилось лишь к призыву ООН обратить внимание на миротворческие инициативы румынских делегатов Генассамблеи [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 13–16].

Копию обращения Синода Румынской Церкви в ООН Юстиниан поспешил отослать в Московскую Патриархию, отмечая, что его миротворческая инициатива была вызвана «чувством долга... не оставлять ни на минуту стремления осуществлять Евангельский наказ о братской любви между всеми людьми» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 11–12]. В сентябре 1960 г. в «Журнале Московской Патриархии» вышла обширная статья сотрудника Департамента культов профессора священника Ливиу Стана о Румынской Церкви, отдельная часть которой была посвящена международной деятельности и борьбе за мир. Автор отмечал, что Румынская

Церковь находится «в первых рядах борцов за мир во всем мире», а ее представители постоянно присутствуют на всех международных миротворческих съездах и конгрессах, в том числе и Пражском [Стан 1960: 56–61].

В августе 1961 г. советское правительство объявило о прекращении действия трехстороннего моратория на ядерные испытания в связи с его нарушением английской и американской сторонами и о начале собственных испытаний. Выход Советского Союза из трехстороннего моратория патриарх Юстиниан воспринял с политкорректным радушием. Он говорил генеральному секретарю Департамента культов Д. Догару, что «все действия, предпринимаемые советским правительством, направлены на укрепление мира во всем мире», а отказ президента США Дж. Кеннеди от подписания соглашения о всеобщем и полном разоружении дал Н. С. Хрущеву моральное право «вынужденно» возобновить ядерные испытания, «продиктованные лишь миролюбивыми стремлениями». Американского президента патриарх называл «католиком» и тем самым подчеркнул его ассоциированность с враждебной политикой Ватикана [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 65–66]. Очевидно, что приведенные выше слова патриарха вряд ли отражали его истинные взгляды на участие Советского Союза в гонке вооружений, но были необходимы в текущих политических условиях.

Обострение международной обстановки на фоне размещения американских ракет средней дальности «Юпитер» в Турции неизбежно сказывалось на миротворческой активности церковных участников борьбы за мир. На встрече с первым секретарем советского посольства Д. Звонковым в марте 1962 г. патриарх Юстиниан говорил, что в связи с работой XVIII Национального комитета по разоружению в Женеве он не может оставаться в стороне, и Православная Церковь должна «активно выступить с ясной позицией по всем вопросам». По его мнению, активная миротворческая позиция мирового Православия при поддержке англикан может быть противопоставлена Ватикану, вынужденному поддерживать миротворческие инициативы православных. Для определения совместных шагов на международной арене он планировал пригласить в Румынию патриарха Алексия и «не выпускать его из страны» до тех пор, пока не будут согласованы все мероприятия по борьбе за мир. Таким образом, поездка русского предстоятеля должна была состояться впервые после 1947 г.

Идею визита предстоятеля Русской Церкви поддерживало румынское правительство и разрешило направить в Москву официальное письмен-

ное приглашение от патриарха [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 472. Л. 35–36]. Интересно, что в ходе встречи с советским дипломатом патриарх Юстиниан подчеркнул свое желание сообщить Совету по делам РПЦ тематику планируемых переговоров в конфиденциальном порядке. Вполне возможно, подобным маневром иерарх надеялся привлечь Совет к контролю за разработкой миротворческой стратегии Московской Патриархии и подтолкнуть патриарха Алексия к активному взаимодействию с румынской стороной. Не следует также исключать, что подобными действиями он стремился продемонстрировать румынскому правительству свою активность на миротворческом направлении и согласие с внешнеполитическим курсом [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 34–35; Оп. 2. Д. 472. Л. 35–36].

Румынские чиновники довольно скептически относились к провластной позиции патриарха Юстиниана и рассматривали его церковную и миротворческую активность сквозь призму конъюнктурной выгоды. Так, генеральный секретарь Департамента по делам культов Д. Догару в марте 1962 г. делился со вторым секретарем советского посольства А. М. Алексеевым мыслями, что патриарх является «двуличным человеком и к его заявлениям приходится подходить довольно критически» и, несмотря на поддержку Синодом политики румынского правительства и борьбы за мир, далеко не все его члены, включая самого патриарха, делают это искренне [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 40–41].

С тридцать первого мая по четвертое июня 1962 г. состоялся официальный визит патриарха Алексия в Румынию, завершающий серию его международных поездок по социалистическим странам. Предстоятеля Русской Церкви сопровождали митрополит Ленинградский Пимен (Извеков), епископ Винницкий Иосиф (Лелюхин), сотрудники Московской духовной академии архимандрит Питирим (Нечаев), протоиерей А. Д. Остапов и студент иеромонах Платон (Лобанков), протодиакон В. Д. Владимиров, сотрудник ОВЦС Б. С. Кудинкин, переводчик А. Д. Романенко, личный секретарь патриарха Д. А. Остапов и врач А. В. Алексеев. В аэропорту гостей встречал лично патриарх Юстиниан, генеральный секретарь Департамента культов Д. Догару и представители советского посольства в Румынии. В ходе визита патриарх Алексей встречался с председателем Совета министров Румынской республики И. Г. Маурером, который вручил ему орден «Звезда Румынии», посетил летнюю резиденцию предстоятеля Румынской Церкви — монастырь Куртя-де-Арджеш, женский монастырь Чорогырла, Бухарестский

богословский институт, советское посольство, общался с членами Священного Синода и совершил с патриархом Юстинианом литургию в кафедральном патриаршем соборе святого Спиридона [Питирим (Нечаев), архим., Остапов А., прот. 1962: 26]. После совместного богослужения, 3 июня, патриарх Алексей в приветственной речи к предстоятелю Румынской Церкви подчеркивал единство их позиций в борьбе за мир и нежелании западной части христианского мира присоединиться к ней: «Мы с прискорбием видим, что и среди христиан в наши дни происходят разделение и вражда, что есть люди, именующие себя христианами, но забывшие заповедь Господа нашего Иисуса Христа о том, что только миротворцы могут именоваться Его сынами и истинными последователями. Перед угрозой вражды и разделения каждый христианин должен быть деятельным исповедником евангельского учения о любви, единстве и мире» [Там же: 24].

В завершение визита предстоятели Русской и Румынской Церквей приняли совместное заявление от 3 июня 1962 г., в котором выступили в поддержку миротворческой деятельности, сохранения мира на земле и упрочения дружбы, братского и мирного сотрудничества между народами. Иерархи призывали мировых лидеров присоединиться к принятому Восемнадцатым Национальным комитетом по разоружению в Женеве соглашению о запрете ядерных и водородных испытаний — «всемирного зла» — и осуждали испытание ядерного оружия, проведенное на острове Рождества (Киритимати). Данная формулировка, не называвшая прямо инициаторов проведения ядерных испытаний, красноречиво указывала на США и Англию, осуществлявших военно-технические операции на тихоокеанском острове. В документе отмечалось, что достижение мира возможно только через «полное всеобщее разоружение под строгим международным контролем», а проводимые во время женевских переговоров ядерные испытания демонстрируют пренебрежительное отношение отдельных стран к миротворческой проблеме, создают угрозу начала бесконечной гонки атомного вооружения [Коммюнике о встрече предстоятелей Румынской и Русской православных церквей 1962: 28–29].

Департамент культов Румынии положительно оценивал итоги визита делегации Русской Церкви и отдельно отмечал большую значимость позиции архиепископа Никодима, в различных выступлениях которого разоблачалась агрессивная политика Ватикана по установлению своего влияния в православном мире. Как замечал генеральный секретарь Департамента

Д. Догару, среди румынского духовенства появилось стремление к установлению сотрудничества с Римско-Католической церковью, и анти-ватиканская позиция русской делегации способствовала ее ослаблению [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 51–52].

Совместная работа с румынской стороной вскоре продолжилась в советской столице. В июле 1962 г. в Москве открылся Всемирный конгресс за всеобщее разоружение и мир, созванный по решению Стокгольмской сессии Всемирного совета мира. В заседаниях участвовала румынская правительственная делегация, в ее состав вошел один из самых влиятельных иерархов митрополит Молдовы Юстин. Прибыв до начала работы конгресса, митрополит неофициально посетил Сочи, где почти в течение двух недель отдыхал и знакомился с достопримечательностями в сопровождении настоятеля собора Архангела Михаила протоиерея Гавриила и представителя горсовета И. И. Лопаткина. В завершение отдыха румынского иерарха посетил митрополит Краснодарский Виктор (Святин). По окончании работы конгресса 15 июля 1962 г. митрополит Юстин совершил Божественную литургию в Петропавловском храме в Лефортово вместе с архиепископом Никодимом и епископом Филаретом. В своем слове после богослужения он благодарил архиепископа Никодима за приглашение к молитве и выразил свое «глубокое удовлетворение» работой конгресса, способствующей торжеству справедливости и предотвращению ужасов мировой войны. Вернувшись в Бухарест, митрополит Юстин прислал телеграмму с благодарностью за дружбу и радушие, которые сопровождали его пребывание в Советском Союзе [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 472. Л. 82, 91].

В ответ на стремления константинопольского патриарха Афинагора объединить вокруг себя весь православный богословский диалог по инициативе Москвы страны социалистического лагеря предприняли попытку альтернативной организации. В июле 1962 г. патриарх Юстиниан объявил о созыве Второго конгресса православных богословов в Бухаресте. Впервые он прошел в 1936 г. в Афинах и должен был собраться в 1939 г. в Бухаресте, но в связи с военной агрессией фашистской Германии его организацию приостановили [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 123]. Двадцать пятого сентября 1962 г. Секретариат ЦК КПСС санкционировал участие в конгрессе представителей Московской Патриархии доцента Ленинградской духовной академии, кандидата богословия М. А. Добрынина и переводчика А. А. Соболева. Участие делегатов в работе конгресса преследовало

цель привлечь западные церкви к более тесному сотрудничеству с Международным христианским движением в защиту мира и разоблачить сторонников агрессивной западной политики среди церковных деятелей [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1942. Л. 164–165]. Поскольку не все Православные Церкви согласились с предложенными к обсуждению вопросами, было решено продолжить работу подготовительной комиссии, а само открытие перенести на 1963–1964 гг. [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 518. Л. 111].

На рубеже 1962–1963 гг. совместные румыно-советские контакты продолжались в ходе работы Международного христианского движения в защиту мира. Осенью 1962 г. протоиерей М. Сезан участвовал в Москве в сессии исполнительного комитета движения [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 160]. Практически через год, в ноябре 1963 г., заседания исполнительного комитета и международного секретариата ХМК прошли в Бухаресте. От Советского Союза в них участвовали митрополит Никодим, секретарь ОВЦС А. С. Буевский и представители Всесоюзного совета евангельских христиан баптистов [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2042. Л. 117].

В 1963 г. в структуре ХМК были созданы постоянные комиссии для предварительной работы по наиболее актуальным проблемам богословия и практической деятельности движения. Комиссию «Мир и справедливость» возглавил митрополит Молдовы Юстин, среди участников были представители Русской Церкви Л. Н. Парийский и протоиерей П. Соколовский [Буевский 1963: 29–30].

В ходе прошедших 14–17 февраля первых заседаний в городе Таборец (ГДР) осуждалось западное (европейское) христианство, неоднократно нарушавшее евангельскую идею равенства людей перед Богом как основу мировой справедливости [Постоянные комиссии Христианской мирной конференции 1963: 43].

По приглашению румынского патриарха Юстиниана в ноябре 1963 г. заседания рабочего комитета ХМК проходили в Бухаресте. В итоговом документе комитета отмечалось высокое значение для миротворческого процесса договора о запрещении испытаний ядерного оружия в атмосфере, космическом пространстве и под водой, заключенного между Советским Союзом и США в августе 1963 г. в Москве. Примечательно, что среди инициатив ХМК появилось требование к ООН и международным организациям обеспечить Китайской народной республике «подобающее ей место в содружестве народов и в Организации Объединенных Наций». [Коммю-

нике сессии рабочего комитета Христианской мирной конференции в Бухаресте 1963: 22–23].

Произошедшая в 1964 г. в Москве трансформация политических элит, в результате которой руководство Советским Союзом перешло к секретарю ЦК КПСС Л. И. Брежневу, завершила политическую войну государства с Церковью. Новый советский лидер был далек от поддержки антирелигиозной группы партийных работников ЦК и не стремился продемонстрировать миру «последнего попа». Дипломатическое урегулирование военно-политических претензий Советского Союза и США также способствовало разрядке международной напряженности. К середине 1960-х гг. наметилась положительная динамика в отношениях Православных Церквей с Ватиканом, Англиканской церковью и экуменическими организациями, что заметно отразилось на румыно-советских церковных отношениях.

Таким образом, к началу 1960-х гг. Румынская и Русская Православные Церкви, пережившие колебания государственной церковной политики и антирелигиозное наступление, смогли перейти от политического заказа на миротворческую повестку к некоторой самостоятельности в международной деятельности. Отчасти это стало следствием снижения противостояния социалистического и капиталистического блоков и отсутствия необходимости в активной миротворческой работе по церковной линии. Одновременно с этим партийный и государственный лидер Румынии Г. Георгиу-Деж последовательно проводил тактику освобождения от геополитического влияния Москвы, выстраивая самостоятельные взаимоотношения с США и западными странами, что не могло не отразиться на румыно-советских церковных отношениях.

Источники

- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1438. Л. 149–153.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1438. Л. 115–116.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 11–12.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 241. Л. 241–244.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1833. Л. 185.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 295. Л. 23.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 13–16.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 65–66.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 472. Л. 35–36.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 34–35; Оп. 2. Д. 472. Л. 35–36.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 40–41.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 51–52.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 472. Л. 82, 91.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 123.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1942. Л. 164–165.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 518. Л. 111.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 437. Л. 160.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2042. Л. 117.

Литература

Бувевский А. О постоянных комиссиях Христианской мирной конференции // Журнал Московской Патриархии. 1963. № 3.

Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953: документы российских архивов: в 2 т. / Отв. ред. Т. В. Волокитина. 2009. 887 с.

Волокитина Т. В. Государство и православные автокефальные церкви в Восточной Европе в период формирования советского блока: замыслы и реальность // Церковь и общество в истории стран Центрально-Восточной Европы. Москва, 2012.

Волокитина Т. В. Москва и православные автокефалии Болгарии, Румынии и Югославии (К проблеме восприятия советской модели государственно-церковных отношений в 40-е гг. XX в.) // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 гг. (Дискуссионные аспекты). Москва, 2003.

Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. Москва, 2008. 826 с.

Голос Глав Православных Церквей в защиту мира // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 5.

- Каиль М. В. «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1.
- Коммюнике о встрече предстоятелей Румынской и Русской православных церквей // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 7.
- Коммюнике сессии рабочего комитета Христианской мирной конференции в Бухаресте // Журнал Московской Патриархии. 1963. № 3.
- Международная конференция представителей христианских Церквей в Праге (1–3 июня 1958 года) // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 7.
- Николай (Ярушевич), митр. Всемирный конгресс в Стокгольме за разоружение и международное сотрудничество (16–22 июля 1958 г.) // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 8.
- Обращение к главам Автокефальных Православных Церквей // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 9.
- Питирим (Нечаев), архим., Остапов А. Д., прот. Во имя единения и мира. Посещение Святейшим Патриархом Алексием сербского, болгарского и румынского патриархов // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 7.
- Постоянные комиссии Христианской мирной конференции // Журнал Московской Патриархии. 1963. № 3.
- Пребывание в Троице-Сергиевой лавре // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 6.
- Содоль В. А. Взаимоотношения Московского и Бухарестского Патриархатов во второй половине 1940-х гг. и возобновление деятельности подворья РПЦ в Бухаресте // Русин. 2018. № 52.
- Стан Л. Румынская православная церковь // Журнал Московской Патриархии. 1960. № 9.
- Чумаченко Т. В. Государство и русская православная церковь в 1958–1964 годах: новая политическая война с религией, церковью и верующими // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 19 (348). Право. Вып. 39.
- Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4.

- Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. Москва, 2010. 496 с.
- Ювеналий (Поярков), иером. Третья христианская мирная конференция в Праге // Журнал Московской Патриархии. 1960. № 10.
- Leustean L. N. Between Moscow and London. Romanian Orthodoxy and National Communism, 1960–1965 // Slavonic and East European Review. 2007. Vol. 85. № 3.
- Leustean L. N. Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991. 2009. 384 p.
- Leustean L. N. Religious Diplomacy and Socialism: The Romanian Orthodox Church and the Church of England, 1956–1959 // East European Politics and Societies. 2009. Vol. 22. № 1.
- Propunere care îndeplinește speranțele întregului creștinism: dezarmare generală și completă // Ortodoxia. 1960. № 1.
- Vasile C. Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist. București, 2005. 291 p.

References

- [Appeal to the heads of the Autocephalous Orthodox Churches]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1959, no. 9. (In Russ.)
- Buevskii A. [About the standing commissions of the Christian Peace Conference] *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate] 1963, no. 3. (In Russ.)
- Chumachenko T. V. [The state and the Russian Orthodox Church in 1958–1964: a new political war with religion, the church and believers]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Pravo* [Bulletin of the Chelyabinsk State University. Law]. 2014, no. 19 (348), issue 39. (In Russ.)
- [Communiqué of the session of the working committee of the Christian Peace Conference in Bucharest]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1963, no. 3. (In Russ.)
- [Communiqué on the meeting of the primates of the Romanian and Russian Orthodox churches]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1962, no. 7. (In Russ.)

- [International Conference of Representatives of Christian Churches in Prague (June 1-3, 1958)], *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1958, no. 7. (In Russ.)
- Kail' M. V. ["Orthodox factor" in Soviet diplomacy: international communications of the Moscow Patriarchate in the mid-1940s.]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2017, no. 1. (In Russ.)
- Leustean L. N. Between Moscow and London. Romanian Orthodoxy and National Communism, 1960-1965. *Slavonic and East European Review*, 2007, vol. 85, no. 3.
- Leustean L. N. *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991*, 2009.
- Leustean L. N. Religious Diplomacy and Socialism: The Romanian Orthodox Church and the Church of England, 1956–1959. *East European Politics and Societies*. 2009, vol. 22, no. 1.
- Nikolai (Yarushevich), mitr. [World Congress in Stockholm for disarmament and international cooperation (July 16-22, 1958)]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1958, no. 8. (In Russ.)
- Pitirim (Nechaev), archim., Ostapov A.D., prot. Pitirim (Nechaev). [In the name of unity and peace. Visit of His Holiness Patriarch Alexy to the Serbian, Bulgarian and Romanian patriarchs]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1962, no. 7. (In Russ.)
- Propunere care îndeplinește speranțele întregului creștinism: dezarmare generală și complete. *Ortodoxia*, 1960, no. 1.
- Shkarovskii M.V. [The Orthodox Church of Romania in the 1918–1950s]. *Vestnik tserkovnoi istorii* [Bulletin of Church History]. 2011, no. 3-4. (In Russ.)
- Shkarovskii M.V. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in the 20th century]. Moscow, 2010.
- Sodol V.A. [Relations between the Moscow and Bucharest Patriarchates in the second half of the 1940s. and the resumption of activities of the Russian Orthodox Church metochion in Bucharest]. *Rusin*, 2018, no. 52. (In Russ.)
- Stan L. [Romanian Orthodox Church]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1960, no. 9. (In Russ.)

- [Standing commissions of the Christian Peace Conference]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1963, no. 3. (In Russ.)
- [Stay in the Trinity-Sergius Lavra]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1958, no. 6. (In Russ.)
- Vasile C. *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*. București, 2005.
- Vlast' i tserkov' v Vostochnoi Evrope. 1944–1953: dokumenty rossiiskikh arkhivov: v 2 t. Otv. red. T. V. Volokitina* [Power and the Church in Eastern Europe. 1944–1953: documents from Russian archives: in 2 vols. Rep. ed. T.V. Volokitina], Moscow, 2009.
- [Voice of the Heads of Orthodox Churches in defense of peace]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1958, no. 5. (In Russ.)
- Volokitina T. V. [Moscow and the Orthodox autocephalies of Bulgaria, Romania and Yugoslavia (On the problem of perception of the Soviet model of state-church relations in the 40s of the 20th century)]. *Vlast' i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoi Evropy. 1939–1958 gg. (Diskussionnyye aspekty)* [Power and the Church in the USSR and Eastern European countries. 1939–1958 (Debatable aspects)]. Moscow, 2003. (In Russ.)
- Volokitina T. V. [The state and Orthodox autocephalous churches in Eastern Europe during the formation of the Soviet bloc: plans and reality]. *Tserkov' i obshchestvo v istorii stran Tsentral'no-Vostochnoi Evropy* [Church and society in the history of Central-Eastern Europe]. Moscow, 2012. (In Russ.)
- Volokitina T. V., Murashko G. P., Noskova A. F. *Moskva i Vostochnaya Evropa. Vlast' i tserkov' v period obshchestvennykh transformatsii 40–50-kh godov XX veka: Ocherki istorii* [Moscow and Eastern Europe. Power and the Church during the period of social transformations of the 40–50s of the XX century: Essays on history]. Moscow, 2008.
- Yuvenalii (Poyarkov), ierom. [Third Christian Peace Conference in Prague]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1960, no. 10. (In Russ.)

ХРАМ ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА В ХАКОДАТЕ В КОНТЕКСТЕ ДИПЛОМАТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОГО КОНСУЛЬСТВА (1856–1865)

Андрей Николаевич Степанов

*Магистр теологии, выпускник аспирантуры ПСТГУ,
преподаватель-исследователь, соискатель степени кандидата теологии (Россия)*
andamer@rambler.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_129

Аннотация: Статья посвящена миссионерскому значению первого православного храма в Японии, построенного при российском консульстве в Хакодате в 1859 г. На основе архивных документов освещена деятельность консульского священника (1856): осуществление религиозных потребностей членов Миссии, окормление команд военных и коммерческих судов, изучение японских религий и наблюдение за миссионерской деятельностью католиков и протестантов для дальнейшего распространения Православия. Раскрывается ответ на вопрос, как зародилась идея консульского и одновременно миссионерского храма и какие действия были предприняты для ее реализации российскими императорами (Николаем I и Александром II), государственными органами (Амурским комитетом, Азиатским департаментом МИД, Морским министерством, Обер-прокурором, членами Святейшего Синода). Показано место консульского храма в системе других посольских церквей и преемственность в миссионерском служении его первых священников. Обосновывается преемственность между дипломатической деятельностью Е. В. Путятина и миссионерской миссией русского консула И. А. Гошкевича и молодого иеромонаха Николая (Касаткина).

Ключевые слова: русско-японские отношения, внешняя политика России в Восточной Азии, миссионерство, церковно-государственные отношения, Православие, зарубежные миссии Русской Церкви, консульские церкви.

Для цитирования: Степанов А. Н. Храм Воскресения Христова в Хакодаде в контексте дипломатической деятельности русского консульства (1856–1865) // Сретенское слово. Москва: Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 129–154. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_129

THE CHURCH OF THE RESURRECTION OF CHRIST IN HAKODATE IN THE CONTEXT OF THE DIPLOMATIC ACTIVITY OF THE RUSSIAN CONSULATE (1856–1865)

Andrey Nikolaevich Stepanov

*Master of Theology, research teacher, graduate of the Theological Faculty
of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities (Russia)*
andamer@rambler.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_129

Abstract. The article is devoted to the missionary significance of the first Orthodox church in Japan, built at the Russian consulate in Hakodate in 1859. On the basis of archival documents, the functions of the consular priest (1856) are given: fulfilling the religious needs of Mission members, caring for members of the commands of military and commercial ships, studying Japanese religions and observing the missionary activities of Catholics and Protestants for the further spread of Orthodoxy. The answer to the question is revealed how the idea of a consular and at the same time a missionary temple originated and what actions were taken to implement it by the Russian emperors (Nicholas I and Alexander II), state bodies (Amur Committee, Asian Department of the Ministry of Foreign Affairs, Maritime Ministry, Chief Prosecutor, members of the Holy Synod). The place of the consular temple in the system of other embassy churches and the continuity in the missionary service of its first priests are shown. The continuity between the diplomatic activity of E. V. Putyatin and the missionary activity of the Russian consul I. A. Goshkevich and the activities of the young hieromonk Nikolai (Kasatkin) is substantiated.

Keywords: Russian-Japanese relations, Russian foreign policy in East Asia, missionary work, church-state relations, Orthodoxy, foreign missions of the Russian Church, consular churches.

For citation: *Stepanov A. N. The Church of the Resurrection of Christ in Hakodate in the context of the diplomatic activity of the Russian Consulate (1856–1865) // Sretensky Word. Moscow: Sretensky Theological Academy Publ., 2024. № 2 (10). Pp. 129–154. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_129*

Вторая половина XIX в. в истории Японии ознаменовалась открытием не только европейской культуры, науки, торговли, но и религии. Японцы с интересом изучали христианские вероисповедания, по всей стране строились и открывались здания церквей, японцы принимали католичество, протестантизм и Православие. Когда в 1891 г. в Токио был освящен кафедральный православный собор в честь Воскресения Христова, мало кто из современников помнил о том, с чего начиналась история Православия в Японии. Между тем небольшая церковь в Хакодате, городе на о. Хоккайдо, неслучайно носила такое же название — Воскресения Христова. Именно в этом храме, тогда еще деревянном, начинал свое священническое и миссионерское служение молодой иеромонах Николай (Касаткин)¹. Именно в этом храме были крещены первые японцы, и именно из этого храма начинались первые, тогда еще тайные, миссионерские поездки по стране.

Первый православный храм в Японии был освящен при русском консульстве в 1859 г. В 1872 г. в Токио открылось посольство Российской империи, и храм в Хакодате передали японским христианам. Сами японцы называли его «Ган-Ган дэра» (Храм «Бом-Бом») [Саблина 2006: 166].

В большинстве исследовательских работ консульская церковь в Хакодате не рассматривалась в качестве миссионерского центра [Файнберг 1960; Хохлов 1994; Кадзухико 1998; Боголюбов 2004; Ермакова 2005; Мещеряков 2009; Черевко 2010] либо рассматривалась в рамках деятельности святителя Николая Японского [Накамура 1983; Павлович 2008; Гавриков 2012 и др.]. Также исследователи подробно рассказывают о выборе равноапостольным Николаем (Касаткиным) миссионерского и монашеского

¹ В 1907 г. деревянный храм сгорел и был восстановлен из камня в 1916 г.

пути [Боголюбов 2004 и др.]. Однако проблематика церковно-государственных отношений, как правило, историками игнорировалась, кроме архимандрита Августина (Никитина) (2002), Кузнецова (2009), Куликова (2011), Сосны (2019), Обуховой (2019).

Другие исследователи делали акцент на «исторических условиях основания Российской духовной миссии в Японии», понимая под ними установление дипломатических и торговых связей между двумя странами, для чего необходимо было «открытие русского консульства» в 1859 г. [Зенина 1996: 23]. Третьи кратко сообщали о русском консуле И. А. Гошкевиче, построившем храм «для русской колонии и посещавших порт моряков» [Иванова 1990: 194], о первых настоятелях консульской церкви — о Василии Махове и 24-летнем иеромонахе Николае (Касаткине) [Иванова 1996: 12]. «В ее внутреннем убранстве византийский иконостас сочетался с соломенными циновками-татами, устилавшими пол, как в буддийском храме, — пишет Иванова. — При церкви действовали классы русского языка, открылся лазарет, со временем неподалеку возникло Иностранное кладбище, где нашли свой последний приют псаломщик В. Л. Сартов, жена консула Гошкевича Елизавета, несколько матросов с русских кораблей» [Иванова 1996: 12].

О миссионерском значении храма упоминает ряд исследователей. О. В. Шаталов говорит о первых обращенных японцах, о проекте святого Николая сделать консульский храм «одним из четырех миссионерских станов учреждаемой миссии во главе со священником-миссионером» [Шаталов 1996: 31]. Э. Б. Саблина пишет о миссионерском назначении консульского храма и о такой же роли его первых настоятелей [Саблина 2006: 36–37]. Освещающая деятельность иеромонаха Николая в Хакодате, исследователь начинает с описания дипломатической экспедиции Е. В. Путятина и ее результатов в виде заключения Симодского договора, затем излагает краткую биографию И. А. Гошкевича, упоминает о его роли в качестве архитектора и ктитора посольской церкви во имя Воскресения Христова.

Отдельный интерес представляют публикации священника Николая Щеглова. В 2015 г. в журнале «Церковь и время» выходит его статья «Иосиф Гошкевич — востоковед, миссионер и дипломат» [Щеглов 2015]. В ней автор подробно анализирует архивные, в т. ч. ранее неопубликованные материалы, воспоминания современников и работы предшественников. Автор статьи справедливо отмечает миссионерский характер деятельности пер-

вого русского консула. В 2017 г. священник Николай Щеглов публикует статью о протоиерее Василии Махове как первом настоятеле Воскресенского храма в Хакодате [Щеглов 2017]. В 2024 г. вышла наша статья, посвященная исследованию миссионерской деятельности (школа и больница) первого русского консульства [Степанов 2024].

Между тем при многочисленных достоинствах рассмотренных исследований в них недостаточно раскрыто миссионерское значение консульского храма. В полной мере не освещено, как зародилась идея консульского храма и какие действия были предприняты для ее реализации. Не дана оценка роли российских императоров (Николая I и Александра II) и государственных органов (Амурского комитета, Азиатского департамента МИДа, Морского министерства, Обер-прокурора, Святейшего Синода и др.) в деле распространения Православия в Японии, а также их роли в назначении первых священников-миссионеров в эту страну. Ставились ли миссионерские задачи на раннем этапе формирования дипломатической миссии в Японии и какое место в них занимал консульский храм в Хакодате? Можем ли мы усмотреть в его строительстве начало миссионерской деятельности? Не показано место консульского храма в системе других посольских церквей, не показана преемственность в миссионерском служении его священников. На эти вопросы мы постараемся дать ответ в своей статье.

Формирование консульской миссии

Согласно Симодскому договору, Япония разрешала России с 1856 г. назначать своего консула [Степанов 2022]. Не останавливаясь на достигнутом, русский дипломат Е. В. Путятин предлагал усилить штат консульства «образованными молодыми людьми, через посредство которых влияние России могло бы распространяться не только на одно японское правительство, но, по возможности, и на целую массу народа». Об этом он пишет сначала в рапорте к Великому князю Константину Николаевичу, потом в письме (октябрь — ноябрь 1856 г.) к его секретарю А. В. Головнину². Особое внимание, по его мнению, нужно обратить на выбор врача, астронома

² Головнин Александр Васильевич (1821–1886), сын вице-адмирала В. М. Головина, побывавшего в японском плену во время кругосветной экспедиции (1807–1814), действительный статский советник, секретарь Великого князя Константина Николаевича, главы Морского министерства.

и священника, пребывание которых в Японии не должно быть меньше пяти лет. Священник должен быть «из получивших звание магистра в одной из духовных академий». Далее в письме Путятин подробно обосновывает необходимость духовного лица в «отдаленном от христианского мира крае». Во-первых, он необходим «для религиозных потребностей самих членов Миссии», во-вторых, «для судов военных и коммерческих, которые будут посещать Японию». Наконец, «в обязанность священника может входить изучение различных верований, господствующих в Японии, с целью действовать впоследствии на распространение Христианства или по крайней мере наблюдать за стремлением других исповеданий водворять оные в этой языческой стране».

В качестве придания веса своему предложению граф Путятин приводит следующий аргумент. Он пишет о возможных политических последствиях миссионерской активности в Японии Католической церкви. «Можно быть уверенным, что немного пройдет времени, пока будут сделаны покушения католиками в этом направлении, и нет сомнения, что влияние той нации, которая первая успеет расположить Правительство или народ в пользу своего вероисповедания, будет преобладающим, — говорится в письме. — Во всяком случае, не будет излишним для наших политических связей с Япониею следить за тем, что в религиозном отношении будет предпринято другими нациями» [АВМФ. Ф. 410. Оп. 2–1. Д. 1074. Л. 76].

Политическое обоснование миссионерских задач — характерная особенность церковной политики графа Путьятина, прослеживаемая в этом письме и в последующих письмах к разным лицам. Так, в письме к Головнину он просит о содействии в этом вопросе перед Великим князем. При этом он верит, что сам князь сможет «употребить свое влияние на МИД», чтобы дать ход его инициативе. Как показывают другие документы, Великий князь Константин Николаевич переправил письмо министру иностранных дел А. М. Горчакову и просил уведомить его о возможности и своевременности «дать ныне ход предположению Графа Путьятина» (02.11.1856).

В ответном письме Горчакова не было конкретики по поводу данных предложений [Там же: Л. 78–79], однако к их рассмотрению вернулись на заседании Амурского комитета в январе 1858 г. [Щербина 2005: 75–76], когда рассматривался вопрос «о возможности хотя незначительного развития торговли нашей с Японией» [АВМФ. Ф. 410. Оп. 2–1. Д. 1536. Л. 1]. Сообщения Е. В. Путьятина изложены 25 октября / 6 ноября 1857 г. и зафиксиро-

рованы в журнале Амурского комитета от 30 января 1858 г. По его мнению, ввиду развивающихся отношений Японии с другими странами Россия не должна отставать в том, чтобы приобрести свое влияние на нее. Помимо необходимости безотлагательно начать торговлю, Путятин пишет об обучении языкам, наукам, искусствам, оказании медицинской помощи, которые должны быть возложены на священника, врача и морского офицера, чтобы тем самым «привязать к нам японцев» [Там же: Л. 7–10].

Комитет нашел соображения Путятина уместными и полезными. Должность священника была утверждена с жалованием 2500 руб. серебром, а его выбор предоставлен обер-прокурору Святейшего Синода. Все расходы (на содержание врача, офицера, больницы и школы) были отнесены на счет Морского министерства. Содержание и отправление духовного лица предполагалось возложить на обер-прокурора Святейшего Синода, если же он «не может учинить таковой расход, то Его Императорское Высочество соизволил изъявить согласие одного на счет Морского ведомства» [Там же: Л. 7–10].

Расширение состава консульства в Хакодате (со включением доктора, священника и морского офицера) приводило к увеличению финансирования более чем в два раза до 20–25 тыс. рублей в год³. Тот факт, что содержание священника и его отправка в Японию рассматривались особо, говорит о важности и нестандартности миссионерской задачи.

Часть денег должна была пойти на расходы по содержанию членов консульства, а часть на «строительство консульского дома, церковь, больницу, изучение языков, подарки и т. д.» [Куликов 2011: 177]. Участок, который японцы обязывались выделить для строительства консульства, должен был находиться в «приличном месте». Построенный на территории консульства, храм в таком случае должен был быть виден из любой точки города. Причем японским властям, как будет сказано в инструкции МИДа, выданной русскому консулу, не нужно было заранее сообщать «ни числа, ни рода предполагаемых построек» [Там же: 180].

На этом же этапе прот. Василий Махов⁴ предложил идею о строительстве храма в качестве отдельного здания, что также косвенно свидетельствует

³ Священник консульства должен был получать годовое жалование в размере 2500 рублей, доктор и морской офицер — по 3000 рублей, консул — 4900 рублей.

⁴ Отец Василий в качестве флотского священника сопровождал первую дипломатическую миссию вице-адмирала Е. В. Путятина в 1852–1855 гг.

о наличии миссионерских задач [Щеглов 2017: 150]. В «Докладной записке» он подробно описал, каким должен быть его интерпретер [Там же]. Для внутреннего устройства предполагалось использовать принадлежности из походного храма с одного из российских судов [Щеглов 2015: 254].

Итак, с самого начала миссия Путятина имела далеко идущие планы, которые включали в себя установление долгосрочных отношений с Японией. Не последнюю роль, по его мнению, в этом должен был сыграть религиозный фактор. В тоже время личный состав Амурского комитета (император, министры морского, военного, иностранного, финансового ведомств) предполагал немедленную реализацию его решений на всех уровнях.

Миссионерский характер консульского храма

Конец николаевского царствования и период после Крымской войны считается «самым блестящим временем» в истории русских заграничных духовных миссий, «когда церковнослужители при русских миссиях соединяли литературную, историческую, переводческую и научно-богословскую деятельность» [Кудрявцева 2017: 15]. Во время правления Николая I «за границей при российских посольствах и миссиях числились 15 церквей» [Там же: 9–10]. Большая часть из них была в Европе, в восточных странах действовали Иерусалимская, Константинопольская, Пекинская миссии, «встал вопрос об учреждении православной церкви в Персии» [Там же: 14]. Открытие русского консульства в Японии является продолжением этой политики.

В штат дипломатических миссий и раньше входили священники, в обязанностях которых было духовное окормление русских подданных, а также изучение религии и культуры страны. В тоже время «штат посольских церквей, — отмечает Кудрявцева, — включал в себя протоиерея, священника, двух причетников и нескольких певчих» [Там же: 9]. В случае консульства в Хакодате первое время речь шла только о священнике. «Как правило, церковный штат в посольствах и миссиях России за границей возглавлял протоиерей, окончивший Духовную академию, получивший звание магистра, часто прошедший школу преподавания в качестве профессора в Духовных семинариях и в самой Академии, — отмечает в своем исследовании Кудрявцева. — Нередко они были почётными членами научных исторических и археологических обществ, писали исторические труды, знали не-

сколько европейских и древних языков» [Там же: 15]. При этом священник, прикрепленный к посольству, миссии или консульству, как духовное лицо зависел не только от Святейшего Синода и решений обер-прокурора, но и от Азиатского департамента, финансировавшего посольские храмы. Непосредственно на месте служения священник был подотчетен главе консульства, который «отвечал за весь штат своей миссии» [Там же: 16]. Так, например, назначенный «по Высочайшему Государя Императора повелению» в штат русского консульства в Японии протоиерей Василий Махов хотя и являлся флотским священником, но не был иеромонахом. При этом он получает предписание явиться в МИД «и ожидать от него дальнейших о себе распоряжений» [АВМФ. Ф. 410. Оп. 2–1. Д. 1536. Л. 27].

Возглавил русскую консульскую миссию коллежский советник И. А. Гошкевич, дипломат, переводчик и миссионер, участник Пекинской духовной миссии и участник первой дипломатической миссии Е. В. Путятин в Японию.

Накануне приезда миссии в Японию, в августе 1858 г., Е. В. Путятин подписывает новый договор между странами (в городе Эдо). По нему русские подданные получают право арендовать земли, покупать «находящиеся на этих землях дома и другие здания, также строить свои церкви, дома и магазины» (V), пользоваться «правом свободного и открытого вероисповедания». При этом японское правительство обязывалось прекратить «попирание предметов, служащих знаками их религии» (VII) [Дударец 2015: 107–109]. Таким образом, на дипломатическом уровне была подготовлена почва не только для полноценной работы консульства, но и для возможной в будущем миссионерской деятельности.

Миссия прибыла на остров Хоккайдо, в Хакодате 5 ноября 1858 г. и сразу стала устраиваться на новом месте: строить собственное здание, налаживать контакты с местными властями, завоевывать доверие простых японцев, строить храм при консульстве. Так, на одной из первых встреч русского консула Гошкевича с губернатором решался вопрос о выделении участка в Хакодате для консульского дома. Как и ожидалось, японские власти приняли решение выделить место за городом. Инструкция же МИДа ясно говорила о том, что консульский дом «должен находиться в городской черте». Не без настойчивости И. А. Гошкевичу удалось добиться выделения земельного участка в центральном районе. Консул осмотрел несколько мест в черте города и указал на них губернатору как наиболее желательные [Известия из Японии 1859: 57–63].

Сотрудникам консульства предстояло строительство собственного дома и церкви при нем, потому что, согласно предписанию Азиатского департамента, это должен был быть именно домовый храм [Щеглов 2015: 254]. Однако такой храм сложнее использовать в миссионерских целях. Поэтому консул И. А. Гошкевич настоял на том, чтобы храм был построен как отдельно стоящее здание при консульстве. Впоследствии именно это обстоятельство сначала спасет церковь от пожара, когда сгорят почти все консульские здания, а потом от сноса, когда консульство будет перенесено в другой город.

Строительство храма отдельным зданием на территории консульства было завершено в 1859 г., в то время как новые консульские здания были построены только в апреле 1860 г. Этот факт показывает, что для всех членов первой консульской миссии главным было устройство религиозного центра, а, значит, Россия и православие пришли в Японию всерьез и надолго. По свидетельству очевидца, морского офицера, в благоустройстве церкви принимали участие все члены дипломатической миссии: «С великим постом — новое занятие. При консульстве строилась церковь. Дамы украшали ее, а наши живописцы писали образа. Все душевно принимали участие в построении первого христианского храма в Японии, через 221 год после изгнания христиан» [Из Японии 1860: 160]. Этот же офицер, сообщая русскому читателю подробности об освящении (скорее всего, речь шла о водосвятном молебне) первого православного храма, писал о гонениях в Японии на католиков-христиан в XVI в., об обычае попирать ногами изображения Распятия и Богородицы. Смысл же присутствия православных русских людей в Японии морской офицер видел в восстановлении христианства. «И через два слишком столетия, — пишет морской офицер, — этот попорченный крест снова воздвигся. Нам, только что недавно видевшим Папенберг, с которого бросали католических монахов в море, удалось присутствовать при освящении христианского храма, поставленного во имя Воскресения, а на другой день видеть в этом храме португальца (матроса с китобойного судна), молящегося между нами. Странная случайность» [Из Японии 1860: 165].

В. И. Куликов называет военного инженера П. Н. Назимова человеком, который руководил строительством консульского дома, больницы и церкви [Куликов 2011: 177]. Свидетельства современников позволяют представить ее внешнее и внутреннее убранство. Одно из них оставлено

преосвященным Вениамином, епископом Камчатским, который в августе 1872 г. служил в этом храме⁵. «Она деревянная, — пишет он в своем рапорте в Святейший Синод, — и на каменном фундаменте; построена в русско-византийском стиле на самом высоком месте в городе, так что как бы господствует над всем городом, придавая и ему самому издали вид православного русского города» [Трухин 2013: 72–73]. Второе свидетельство принадлежит иеромонаху Анатолию (Тихаю), прибывшему в Японию зимой 1872 г. в качестве миссионера. Согласно его описанию, деревянный храм имел форму креста, часть здания — двухэтажная, «с колокольней, соединённой с храмом; стиль русско-византийский. Середина храма обозначается куполом, в основании шестигранным, а вверху закруглённым и, конечно, увенчанным крестом. И внешний вид его производит на русского человека приятное впечатление, напоминая родной край и родные храмы Господни; а внутренностью его восхищаются не одни русские, но и все иностранцы, посещающие и посещавшие его. Иконостас простой, деревянный, окрашен голубою масляною краской; колонки только золотятся несколькими линиями вдоль, а внизу под каждой иконой — простые резные из дерева, вызолоченные украшения. Все четыре местные иконы (Спасителя, Божией Матери, Рождества Иисуса Христа и Его Вознесения) прекрасной академической работы чисто византийского стиля; такой же работы и две иконы на северных дверях Архангела Михаила и южных — Архангела Гавриила. Царские врата резные, вызолочены; на них изображения 4-х евангелистов и Благовещения Пресвятой Богородицы. От клироса по правую сторону стоит большой крест, с изображением Распятого Спасителя, пред которым протестанты с особенным благоговением останавливаются; ...по левую сторону северного клироса и в четырёх местах по стенам церкви висят тоже превосходной академической работы иконы: Воскресение Иисуса Христа <...> изображение Иисуса Христа, показывающего бедную вдовицу с двумя лептами <...> На колокольне четыре колокола, из которых самый большой пудов в 50 отлит в Хакодате под руководством о. Николая (Архиепископа Николая. — *Примеч. Э. С.*). На самом верху колокольни помещение для библиотеки <...> хакодатская православная церковь смотрится довольно изящно, особенно внутри, и все иностранцы и иноверцы восхищаются благолепием её. В ней может

⁵ Православная духовная миссия в Японии была причислена к Камчатской епархии.

поместиться около 200 человек, может быть и больше, и в редкое богослужение наша церковь не занята больше, чем половиною или молящихся христиан, или из одного любопытства приходящих японцев...» [Саблина 2006: 165–167].

Консульский храм в Хакодате, открытый в самом начале царствования Александра II, стал первым евангельским семенем, упавшим на японскую почву. Официальные документы и публикации современников свидетельствуют о наличии миссионерских планов на храм у консула Гошкевича и других участников дипломатической миссии. И не случайно, что, по свидетельству современника, внутреннее и внешнее убранство храма вызывало восхищение у иностранцев и японцев.

Духовенство консульского храма

Первым священником консульского храма стал иеромонах Филарет, насельник Юрьева монастыря в Новгороде, благочинный судов Амурской флотилии. Он сопровождал русских дипломатов в Японию уже в июле 1858 г., когда те прибыли в Николаевск-на-Амуре. Его имя упоминается в письмах лейтенанта Назимова наряду с другими членами миссии [Известия из Японии 1859: 49]. Известно, что иеромонах был временно прикреплен к консульству военным губернатором Приморской области контр-адмиралом П. В. Казакевичем по просьбе Гошкевича [Кузнецов 2009: 113]. Впоследствии при консульской церкви он будет временно исполнять «духовные обязанности на обыкновенном морском содержании». Именно он «сподобился освятить первую православную церковь в Японии». О настоящем обстоятельстве русское консульство извещало генерал-губернатора Восточной Сибири генерал-адъютанта графа Муравьева-Амурского [АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате. Оп. 572/2, 1859. Д. 5. Л. 15–16]. Первые богослужения, в том числе в консульском храме, совершались о. Филаретом до тех пор, пока назначенный Святейшим Синодом священник не прибыл в Хакодате.

Настоятелем храма, назначенным Святейшим Синодом [Щеглов 2017: 149–150], стал протоиерей Василий Махов, отличившийся в первой экспедиции Путятина. Перед отправкой в Японию отец Василий был награжден камилавкой и получил «установленный для миссионеров за границую золотой наперсный крест» [Махов 1867: V–VI]. Протоиерей Василий Махов

приедет в Японию 13 июня 1859 г. «вместе со своим родственником (сыном. — *Примеч. А. С.*) титулярным советником Иваном Васильевичем Маховым, определенным на должность чтеца консульской церкви» [Щербина 2005: 87]. Однако понести полноценное миссионерское служение в качестве настоятеля консульской церкви 64-летний отец Василий не смог. Тоска по родине и по детям, сильный удушливый кашель, сырой климат в Хакодате тревожили его тело и душу⁶. Он подает прошение о возвращении на родину с одной мыслью: «хоть бы добраться до России; хоть бы умереть в Радубеже!» После получения положительного ответа, в июле 1860 г., он выезжает в Петербург, «не отслужив в Японии ни одной литургии» [Щеглов 2017: 154]. Как отмечает священник Николай Щеглов, первая литургия в храме Воскресения Христова в Хакодате была совершена иеромонахом Филаретом 13 ноября 1860 г. [Там же: 153].

Таким образом, в 1860 г. место настоятеля консульского храма стало вакантным, и Гошкевич пишет рапорт в МИД и Святейший Синод с просьбой прислать нового священника. МИД через Азиатский департамент определяло кадровый состав консульства, поэтому оно «вышло по сему предмету в сношение со Святейшим Синодом и Морским Министерством», о чем и извещало Гошкевича в ответном письме 16 марта 1860 г. [АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате. Оп. 572/1. 1860. Д. 3. Л. 8–9]. «Святейший Синод сообщил об этом предложении консула С.-Петербургскому митрополиту Григорию⁷, — пишет Н. А. Павлович, — а тот — Духовной академии, чтобы найти достойного кандидата» [Павлович 2008: 35].

Через три месяца Департамент известил консула о положительном решении вопроса по поводу нового настоятеля. В письме на имя Господина Российско-императорского консула в Хакодате от 28 июня 1860 г. сообщается, что исправляющий обязанности обер-прокурора Святейшего Синода уведомил МИД о назначении⁸ нового консульского священника, «рекомендуемого с отличной стороны Преосвященным Митрополитом

⁶ Похожие симптомы будут встречаться у некоторых других миссионеров, оказавшихся на служении в Японии.

⁷ Григорий (Постников), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первоприсутствующий член Святейшего Синода (1784–1860, скончался 17/29 июня).

⁸ 8 июня 1860 г. Святейший Синод издает указ о назначении Ивана Касаткина настоятелем консульского храма в Хакодате.

С.-Петербургским». Им стал «студент высшего отделения здешней духовной Академии Иван Касаткин, который в непродолжительном времени будет пострижен в монашество⁹, согласно его желанию, и рукоположен в сан иеромонаха, с возведением в степень кандидата Академии» [АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате. Оп. 572/2. 1860. Д. 7. Л. 112]. При этом консулу поручалось принять от протоиерея Василия Махова золотой наперсный крест, полученный им на основании положения 1 мая 1820 г. для последующей передачи преемнику. В письме от 19 июля 1860 г. МИД уведомило консула о назначении иеромонаха Николая, имевшего «лестный отзыв» усопшего владыки, настоятелем церкви при консульстве [Там же: Л. 116]. Давшему монашеские обеты легче всего было соответствовать требованиям заграничных миссий, озвученным в рапорте русского консула к Святейшему Синоду.

Начало миссионерского служения иеромонаха Николая (Касаткина)

Путь молодого иеромонаха Николая на Дальний Восток, в Японию пролегал через всю Россию. В Николаевске он был вынужден остановиться из-за закрытия навигации. Там же произошло знакомство и личное общение с Иннокентием (Вениаминовым), бывшим в то время архиепископом Камчатским, Курильским и Алеутским. Отец Николай получит несколько жизненных уроков у будущего святителя, миссионера и просветителя народов Сибири и Аляски.

Второго июля 1861 г. иеромонах Николай прибывает на остров Хоккайдо. Первым, кто его встретил, стал русский консул И. А. Гошкевич. Н. А. Павлович говорит о том, что первая встреча двух миссионеров была прохладной: «отца Николая русский консул часами держал в передней, отдавая его на унижение перед язычниками и немедленно выбегая с распростертыми объятиями, когда ему докладывали, что русского консула удостоил посещением бонза». Н. А. Павлович делает предположение, что «видимо, молодость и несветские манеры присланного не вызывали в нем уважения». «Только позже, — пишет исследователь, — отец Николай сни-

⁹ 30 июня 1860 г. он принимает постриг с именем Николая, рукополагается в иеродиакона, а затем в иеромонаха.

скал доверие и теплое отношение дипломатического корпуса и даже иностранных христиан» [Павлович 2008: 38].

Несомненно, что на первых порах 47-летний И. А. Гошкевич был для молодого иеромонаха Николая не столько начальником, сколько скорее старшим товарищем и наставником. По словам переводчика и востоковеда Дмитрия Позднеева, «одинаково интересуясь изучением японского языка, они имели много общих тем для разговоров» [Позднеев 2012: 53]. Оба — выпускники одной Духовной Академии, оба — посвятили свою жизнь Востоку, оба свое служение связывали не столько с государством, сколько с Церковью.

Таким образом, иеромонах Николай (Касаткин) в первые годы своего пребывания в Японии не просто учился языку и изучал японскую культуру, но и перенимал миссионерский опыт Китайской духовной миссии у ее непосредственного представителя. Умение налаживать контакты с местными чиновниками, иностранными миссионерами и дипломатами, изучение языка, переводческая и публицистическая деятельность, обустройство школы для японцев, желающих изучать русский язык, строительство и благоустройство храма и многие другие начинания И. А. Гошкевича нашли свое достойное продолжение. В распоряжении молодого миссионера оказалась также библиотека консула.

С прибытием нового настоятеля начинается полноценная литургическая жизнь церковной общины. Постоянными прихожанами храма были члены дипломатической миссии, но, как пишет сам иеромонах Николай, «здесь русских православных и с младенцами не больше десятка» [Николай (Касаткин), иером. 1869: 247]. Непостоянными прихожанами хакодатского храма были моряки с русских военных судов. Именно они нередко собирали пожертвования на храм. Так, в декабре 1861 г. члены экипажей клипера «Наездник» и корвета «Посадник» собрали почти 300 руб. серебром. Деньги были использованы для строительства колокольни, отливки колокола и установку надгробий на русском кладбище [Гузанов 1991: 111–112].

Изучение языков необходимо для общения и живой проповеди. В то же время будущее церковной общины и храма в другой стране зависит от проповеди местному населению, для чего необходимо позаботиться о переводе богослужебных книг на родной для них язык. В первые годы своего пребывания в Японии святитель Николай перевел на японский язык четыре

Евангелия, Деяния апостолов, Соборные послания, послания апостола Павла к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам и Колоссянам и половину Послания к Римлянам. Из богословской литературы святитель Николай переводит с китайского на японский язык «Православное вероисповедание» святителя Дмитрия Ростовского, Катехизис для оглашенных, краткую Священную историю Ветхого Завета, утренние и вечерние молитвы, а со славянского языка — «Обряд присоединения иноверных и крещения» [Николай (Касаткин), иером. 1869: 248–249].

Необходимость перевода последнего чина была вызвана как крещением самих японцев, так и просьбами морских офицеров русских судов о крещении иноверцев из числа команды. Так, например, командующий винтовым клипером «Наездник», находящийся на Хакодатском рейде, 28 февраля 1862 г. пишет письмо в консульство с просьбой о крещении кочегара-магометанина, решившего принять православную веру. В письме консулу он сообщает, что командир не находит к этому препятствий и просит содействовать этому вопросу через консульскую церковь [АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате 1862. Оп. 572/2. Д. 12. Л. 39].

В апреле 1865 г. русский дипломат, миссионер, переводчик и ученый Иосиф Гошкевич уезжает в Россию. Простой анализ сложной и объемной делопроизводственной документации консульства говорит о том, что Гошкевичу невозможно было совмещать свои дипломатические обязанности с наукой и миссионерством. Проблемы с финансовой отчетностью, смерть супруги, пожар в консульстве, уничтоживший часть собранной Гошкевичем научной коллекции, повлияли на его решение оставить должность.

Таким образом, подходил к концу подготовительный период распространения Православия в Японии. Уже к 1867 г., т. е. через шесть лет после приезда в Японию и спустя три года после овладения разговорным японским языком, святитель Николай пишет, что мог бы покрестить девятерых японцев [Письма Николая (Касаткина) 2007: 309]. Первые три японца были крещены им в мае 1868 г.: «они стали его первыми помощниками в создаваемой им Японской Православной Церкви, первыми проповедниками христианства в Японии, особенно в тех областях, куда отец Николай, как иностранец, не имел доступа» [Саблина 2006: 43]. Всего же, по свидетельству иеромонаха Анатолия (Тихая), в церкви Воскресения Христова с 1858 по 1874 гг. было крещено 297 человек [Саблина 2006: 165–167].

* * *

Итак, на дипломатическом уровне были заключены договоры с Японией, которые подготавливали почву для будущего распространения Православия. Когда после подписания Симодского трактата началась подготовка консульской миссии, Е. В. Путятин также настойчиво предлагает расширить состав консульства, включив в него священника-миссионера. Его предложения находят поддержку сначала у главы Морского министерства, а потом и в Амурском комитете с резолюцией Александра II. Еще на этапе формирования консульской миссии (1856) Путятиным были очерчены три функции консульского священника: осуществление религиозных потребностей членов Миссии, окормление членов команд военных и коммерческих судов, изучение японских религий и наблюдение за миссионерской деятельностью католиков и протестантов «с целью действовать впоследствии на распространение Христианства». На этапе формирования состава консульской миссии в Японию появляется идея о строительстве при консульстве православного храма. Изучение архивных документов свидетельствует о наличии миссионерских задач во время формирования данной миссии, что подтверждается планом строительства храма в качестве отдельно стоящего здания на территории консульства.

Путятин в Эдо подписывает с японской стороной договор, предоставлявший русским подданным право строить храм, свободно и открыто исповедовать христианство, не опасаясь преследования. Указанный трактат являлся продолжением Симодского договора и дипломатической политики Николая I.

Консульский храм в Хакодате был открыт в период после Крымской войны. Как и от других русских заграничных духовных миссий, от настоятеля храма ожидалась широкая деятельность, в том числе миссионерская. Действия священника должны были быть согласованы с тремя учреждениями (Азиатским департаментом, Синодом и обер-прокурором). Особенность русского консульства в Японии заключалась в том, что Морское министерство выделяло значительную часть средств не только на содержание больницы, школы, доктора, морского офицера, но и на священника. Священник консульства подчинялся также главе консульства, отвечавшему за всю дипломатическую миссию.

Другая отличительная черта первой консульской миссии в Японию — миссионерский настрой всех ее членов, начиная с консула Гошкевича

и заканчивая врачом и военным инженером. Строительство храма для сотрудников консульства стало символом восстановления попорченного двести лет назад Креста. Украшение и убранство храма осуществлялось не только для удовлетворения нужд членов миссии и русских моряков, но и для привлечения к Православию японцев.

Рассмотрев служение первых священников консульской миссии, мы можем сделать вывод о наличии преемственности в их миссионерском служении. Прежде всего преемственность обеспечивалась активной миссионерской позицией графа и вице-адмирала Е. В. Путятина и русского консула И. Гошкевича. Последний в своем запросе в МИД и Синод (1860) точнее определил миссионерские задачи будущего настоятеля: помимо пастырских и ученых трудов от консульского священника ожидалось неофициальные попытки по «распространению христианства».

Органы власти Российской империи осуществляли свои функции во взаимодействии начиная с решений Амурского комитета. Например, Святейший Синод назначил настоятеля в русское консульство, но при этом предписал явиться в МИД для дальнейших распоряжений. В свою очередь Азиатский департамент МИДа входил в сношение по всем вопросам, включая кадровый, с Морским министерством, обер-прокурором, губернаторами и консульством. Само консульство имело регулярные сношения с военными губернаторами Приморской области, Восточной Сибири, согласовывая с ними назначение временного священника. По запросу русского консула МИД и Святейший Синод ищут кандидата на место настоятеля консульской церкви.

Выдающиеся качества первых настоятелей консульского храма позволили на каждом из этапов достичь определенных результатов. Благочинный судов Амурской флотилии иеромонах Филарет до прибытия постоянного священника обеспечил духовные потребности сотрудников консульства. Протоиерей Василий Махов, дважды побывавший в Японии и предложивший идею строительства храма как отдельного здания, стал связующим звеном между первой дипломатической миссией в Японию и миссионерской деятельностью иеромонаха *Николая (Касаткина)*.

Личная встреча двух будущих святителей — архиепископа Иннокентия (Вениаминова) и иеромонаха Николая (Касаткина) — позволяет сделать вывод о преемственности апостольского служения в Японии. Первые миссионерские шаги иеромонаха Николая (Касаткина) под руководством

Иосифа Гошкевича свидетельствуют о преемственности с Китайской духовной миссией. С появлением святителя Николая храм Воскресения Христова начинает выполнять функции миссионерского центра. Миссионерские труды в школе и в больнице при консульстве, первые переводы на японский язык христианской литературы, устройство православного храма, крещение первых японцев и моряков-иноверцев в консульском храме — вот перечень инструментов, которыми должен был овладеть настоятель хакодатской церкви.

Мы можем с уверенностью сказать, что консульский храм в честь Воскресения Христова, открытый в японском городе Хакодате в 1859 г., в полной мере может считаться точкой отсчета Православия в Японии.

Источники

АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате. Оп. 572/2. 1859. Д. 5.

АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате. Оп. 572/1. 1860. Д. 3.

АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате. Оп. 572/2. 1860. Д. 7.

АВПРИ. Ф. 300. Консульство в Хакодате. Оп. 572/2. 1862. Д. 12.

АВМФ. Ф. 410. Оп. 2–1. Д. 1074. О заключении в г. Синода 26 января 1855 г. договора о границах и торговле между Россией и Японией; командировании в Японию капитана 1 ранга К. Н. Посьета для ратификации договора, инструкциях в.-адм. Е. В. Путятину и капитану К. Н. Посьету.

АВФМ. Ф. 410. Оп. 2–1. Д. 1536. О назначении в русское консульство в Хакодате (Япония) врача, морского офицера и священника, приобретении места для устройства угольного склада, определены расходы на содержание консульства; упразднении должности морского офицера. 1858–1866.

Известия из Японии // Морской сборник. Санкт-Петербург, 1859. № 5.

Из Японии // Морской сборник. Санкт-Петербург, 1860. № 1.

Махов Василий, прот. Фрегат «Диана». Путевые заметки бывшего в 1854 и 1855 годах в Японии протоиерея Василия Махова. Санкт-Петербург : Издание товарищества «Общественная польза», 1867.

Николай (Касаткин), иером. И в Японии жатва многа... Письма русского из Хакодате // Христианское чтение. 1869. № 2.

Письма Николая (Касаткина) бывшему русскому консулу в Японии Гошкевичу И. А. / подготовил к публикации В. А. Онищенко // Известия Восточного института Дальневосточного государственного университета. № 14. Владивосток, 2007.

Трухин В. Н. Российская духовная миссия в Японии в документах и материалах. 1870–1879 гг. Москва : Эдитус, 2013.

Литература

Августин (Никитин), архим. И. А. Гошкевич — миссионер, дипломат, востоковед // Врата небесные: духовно-просветительный журнал / учредитель ООО «Врата». 2011. № 10.

Боголюбов А. М. Российская Духовная Миссия в Японии в конце XIX — начале XX века : дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 2004.

Гавриков А. А. Публицистическая деятельность членов российской духовной миссии в Японии как канал русско-японской межкультурной коммуникации: 1860-е–1917г. : дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2012.

Гузанов В. Г. Кресты на чужбине (о русских некрополях в Японии) // Дальний Восток. 1991. № 12.

Дударец Г. И. Государственный канцлер А. М. Горчаков и решение сахалинского вопроса. Южно-Сахалинск, 2015.

Ермакова Л. М. Вести о Япон-острове в стародавней России и другое. Москва, 2005.

Зенина Л. В. Японские ученые о русской духовной миссии в Японии // Православие на Дальнем Востоке: Памяти святителя Николая, апостола Японии. 1836–1912. Сб. ст. / С.-Петербург. гос. ун-т, С.-Петербург. православ. духов. акад.; редкол.: М. Н. Боголюбов (отв. ред.) и др. 1996. Вып. 2.

Иванова Г. Д. Архиепископ Николай и его японские ученики // Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX веков / отв. ред. В.Н. Горегляд. Москва : Главная редакция восточной литературы «Наука», 1990.

Иванова Г. Д. Жизнь и деятельность святителя Николая Японского // Православие на Дальнем Востоке: Памяти святителя Николая, апостола Японии. 1836–1912. Сб. ст. / С.-Петербург. гос. ун-т, С.-Петербург. православ. духов. акад.; редкол.: М. Н. Боголюбов (отв. ред.) и др. 1996. Вып. 2.

- Кадзухико С. И. А. Гончаров и его знакомые японцы в Петербурге // Материалы международной конференции, посвященной 185-летию со дня рождения И. А. Гончарова. Ульяновск, 1998.
- Кудрявцева Е. П. Российские посольские церкви и священнослужители при Николае I // Вестник МГИМО-Университета. 2017. 6 (57).
- Кузнецов А. П. Первый консул России в Японии. Иосиф Антонович Гошкевич. Санкт-Петербург, 2009.
- Куликов В. И. Ведению консульства подлежат... // Исторический архив. 2011. № 1.
- Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. Москва, 2009.
- Накамура С. Японцы и русские: из истории контактов. Москва, 1983.
- Обухова Н. И. Иосиф Антонович Гошкевич — миссионер, дипломат, лингвист, востоковед. Минск, 2019.
- Павлович Н. А. Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай. Москва, 2008.
- Позднеев Д. Архиепископ Николай Японский (воспоминания и характеристика) // Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / сост. Г. Е. Бесстремянная. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. 2-е изд.
- Саблина Э. Б. 150 лет Православия в Японии: история Японской Православной Церкви и ее основатель Святитель Николай. Москва; Санкт-Петербург, 2006.
- Сосна Н. А. Амурский комитет и его роль в политике России на Дальнем Востоке во второй половине 1850-х гг. // Исторический журнал: научные исследования. 2019. № 2.
- Степанов А. Н. Миссионерские задачи дипломатических экспедиций Е. В. Путятина в Восточную Азию (1852–1858) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 38.
- Степанов А. Н. Миссионерские задачи первого российского консульства в Японии (1858–1865) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Вып. 118.
- Файнберг Э. Я. Русско-японские отношения в 1697–1875. Москва, 1960.

- Хохлов А. Н. Подготовка русских переводчиков-японистов в Японии и деятельность И. Д. Касаткина // Восток. Москва, 1994. № 5.
- Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII — начало XXI века) / Отв. ред. О. А. Платонов. Москва : Институт русской цивилизации, 2010.
- Шаталов О. В. Начальный этап деятельности Российской Духовной Миссии в Японии: 1870–1875 гг. (Опыт исторической реконструкции на основе архивных материалов) // Православие на Дальнем Востоке: Памяти святителя Николая, апостола Японии. 1836–1912. Сб. ст. / С.-Петерб. гос. ун-т, С.-Петерб. православ. духов. акад.; редкол.: М. Н. Боголюбов (отв. ред.) и др. 1996. Вып. 2.
- Щеглов Николай, иер. Воскресенский храм в Хакодате и его первый настоятель протоиерей Василий Махов // Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Москва, 2017. Вып. 6.
- Щеглов Николай, иер. Иосиф Гошкевич — востоковед, миссионер и дипломат // Церковь и время. 2015. № 4.
- Щербина А. А. «Принужденный зимовать в Николаевске, прошу обеспечить меня средствами содержания...» // Материалы РГИА ДВ об архиепископе Японском Николае и российском консульстве в Хакодате. Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2005.

References

- Avgustin (Nikitin), arhimandrit [I. A. Goshkevich — missionary, diplomat, orientalist]. *Vrata nebesnye: duhovno-prosvetitel'nyj zhurnal* [Gates of heaven: a spiritual and educational magazine]. 2011, no. 10. (In Russ.)
- Bogolyubov A.M. *Rossijskaya Duhovnaya Missiya v Yaponii v konce XIX-nachale XX veka. Diss. kand. istorich. nauk* [The Russian Church Mission in Japan at the end of the XIX — beginning of the XX century. Dr. hist. sci. diss.]. St. Petersburg, 2004.
- Cherevko K. E. *Rossiya na rubezhah Yaponii, Kitaya i SSHA (2-ya polovina XVII — nachalo XXI veka)*. *Otv. red. O. A. Platonov* [Russia on the borders of Japan, China and the USA (the 2nd half of the XVII – the beginning of the

XXI century). Ed. O. A. Platonov]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2010.

Dudarec G. I. *Gosudarstvennyj kancler A.M. Gorchakov i reshenie sahalinskogo voprosa* [State Chancellor A.M. Gorchakov and the solution of the Sakhalin issue]. YUzhno-Sahalinsk, 2015.

Ermakova L.M. *Vesti o YAPAN-ostrove v starodavnej Rossii i drugoe* [News about Yapan Island in ancient Russia and more]. Moscow, 2005.

Fajnbereg E.YA. *Russko-yaponskie otnosheniya v 1697–1875* [Russian-Japanese relations in 1697–1875]. Moscow, 1960.

Gavrikov A. A. *Publicisticheskaya deyatel'nost' chlenov rossijskoj duhovnoj missii v YAPONII kak kanal russko-yaponskoj mezhkul'turnoj kommunikacii (1860-e-1917g.)*. Diss. kand. istorich. nauk [Journalistic activity of members of the Russian Church mission in Japan as a channel of Russian-Japanese intercultural communication (1860s–1917). Dr. hist. sci. diss.]. Irkutsk, 2012.

Guzanov V.G. [Crosses in a foreign land (about Russian necropolises in Japan)]. *Dal'nij Vostok* [The Far East], 1991, no. 12. (In Russ.)

Ivanova G. D. [The life and work of St. Nicholas of Japan]. *Pravoslavie na Dal'nem Vostoke: Pamyati svyatitelya Nikolaya, apostola YAPONII. 1836–1912. Vyp. 2. (Sb. st.)*. S.-Peterb. gos. un-t, S.-Peterb. pravoslav. duhov. akad.; Redkol.: M. N. Bogolyubov (otv. red.) i dr.) [Orthodoxy in the Far East: In memory of St. Nicholas, Apostle of Japan. 1836–1912. Collection of articles. St. Petersburg State University, St. Petersburg Orthodox Theological Academy; editorial board: M. N. Bogolyubov (ed.) and others. Issue 2]. St. Petersburg, 1996. (In Russ.)

Ivanova G.D. [Archbishop Nicholas and his Japanese disciples]. *Iz istorii obshchestvennoj mysli YAPONII XVII-XIX vekov / Otv. red. V.N. Goreglyad* [From the history of public thought in Japan of the XVII–XIX centuries. Ed. by V.N. Goreglyad]. Moscow, Nauka Publ., 1990. (In Russ.)

Kadzhuhiko S. [I. A. Goncharov and his Japanese acquaintances in St. Petersburg]. *Materialy mezhdunarodnoj konferencii, posvyashchennoj 185-letiyu so dnya rozhdeniya I.A.Goncharova* [Proc. of the Int. conf. dedicated to the 185th anniversary of the birth of I. A. Goncharov]. Ulyanovsk, 1998. (In Russ.)

- Khokhlov A.N. [Training of Russian Japanese translators in Japan and I. D. Kasatkin's activities]. *Vostok [East]*, Moscow, 1994, no. 5. (In Russ.)
- Kudryavceva E.P. [Russian embassy churches and clergy under Nicholas I]. *Vestnik MGIMO-Universiteta [Bulletin of MGIMO University]*. 2017, no. 6 (57). (In Russ.)
- Kulikov V.I. [Are subject to the jurisdiction of the consulate ...]. *Istoricheskij arhiv [Historical Archive]*, 2011, no. 1. (In Russ.)
- Kuznecov A. P. *Pervyj konsul Rossii v Yaponii. Iosif Antonovich Goshkevich [First Consul of Russia in Japan. Joseph Antonovich Goshkevich]*. St. Petersburg, 2009.
- Meshcheryakov A.N. *Imperator Mejdzi i ego Yaponiya [Emperor Meiji and his Japan]*. Moscow, 2009.
- Nakamuro S. *Yaponcy i russkie: iz istorii kontaktov [Japanese and Russians: from the history of contacts]*. Moscow, 1983.
- Obuhova N.I. *Iosif Antonovich Goshkevich — missiонер, diplomat, lingvist, vostokoved [Iosif Antonovich Goshkevich as a missionary, diplomat, linguist, orientalist]*. Minsk, 2019.
- Pavlovich N.A. *Svyatoj ravnoapostol'nyj arhiepiskop YAponskij Nikolaj [The Holy Equal-to-the-Apostles Archbishop Nicholas of Japan]*. Moscow, 2008.
- Pozdneev D. [Archbishop Nicholas of Japan (memoirs and characteristics)]. *Svyatitel' Nikolaj YAponskij v vospominaniyah sovremennikov. Sost. G. E. Besstremyannaya. 2-e izd. [St. Nicholas of Japan in the memoirs of contemporaries. Comp. by G. E. Besstremyannaya. 2nd ed.]*. Sergiev Posad, Holy Trinity Sergiev Lavra Publ., 2013. (In Russ.)
- Sablina E.B. *150 let Pravoslaviya v Yaponii: istoriya YAponskoj Pravoslavnoj Cerkvi i ee osnovatel' Svyatitel' Nikolaj [150 Years of Orthodoxy in Japan: the History of the Japanese Orthodox Church and its founder, St. Nicholas]*. Moscow; St. Petersburg, 2006.
- SHatalov O. V. [The initial stage of the activity of the Russian Ecclesiastical Mission in Japan. 1870–1875. (An attempt of historical reconstruction based on archival materials)]. *Pravoslavie na Dal'nem Vostoke: Pamyati svyatitelya*

Nikolaya, apostola Yaponii. 1836–1912. Vyp. 2. (Sb. st.). S.-Peterb. gos. un-t, S.-Peterb. pravoslav. duhov. akad.; (Redkol.: M. N. Bogolyubov (otv. red.) i dr.) [Orthodoxy in the Far East: In memory of St. Nicholas, Apostle of Japan. 1836–1912. Collection of articles. St. Petersburg State University, St. Petersburg Orthodox Theological Academy; editorial board: M. N. Bogolyubov (ed.) and others]. St. Petersburg, 1996, issue 2. (In Russ.)

SHCHeglov, ier. Nikolaj. [Iosif Goshkevich — Orientalist, missionary and diplomat]. *Cerkov' i vremena* [Church and time], 2015, no. 4. (In Russ.)

SHCHeglov, ier. Nikolaj. [The Resurrection Church in Hakodate and its first rector, Archpriest Vasily Makhov]. *Ugreshskij sbornik. Trudy prepodavatelej i magistrantov Nikolo-Ugreshskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii* [Ugreshsky collection. The works of teachers and students of the Nikolo-Ugresh Orthodox Theological Seminary]. Moscow, 2017, issue 6. (In Russ.)

SHCHerbina, Anatolij Aleksandrovich. [“Forced to winter in Nikolaevsk, I ask you to provide me with means of maintenance...”]. *Materialy RGIA DV ob arhiepiskope YAponskom Nikolae i rossijskom konsul'stve v Hakodate* [Materials of the RGIA DV about Archbishop Nicholas of Japan and the Russian consulate in Hakodate]. Vladivostok, the Far East University Publ., 2005. (In Russ.)

Sosna N.A. [Amur Committee and its role in Russia's policy in the Far East in the second half of the 1850s.]. *Istoricheskij zhurnal: nauchnye issledovaniya* [Historical Journal: Scientific Research], 2019, no. 2. (In Russ.)

Stepanov A. N. [Missionary tasks of E. V. Putyatin's diplomatic expeditions to East Asia (1852–1858)]. *Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii* [Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary]. 2022, no. 38. (In Russ.)

Stepanov A.N. [Missionary tasks of the first Russian Consulate in Japan (1858–1865)]. *Vestnik PSTGU. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Bulletin of the PSTSU. Series II: History. The History of the Russian Orthodox Church]. 2024, issue 118. (In Russ.)

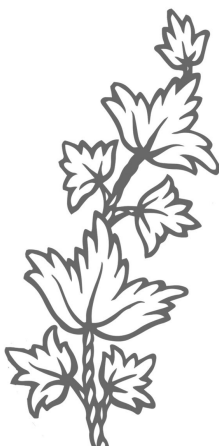
Zenina L.V. [Japanese scientists on the Russian spiritual mission in Japan]. *Pravoslavie na Dal'nem Vostoke: Pamyati svyatitelya Nikolaya, apostola Yaponii. 1836–1912. Vyp. 2. (Sb. st.). S.-Peterb. gos. un-t, S.-Peterb. pravoslav.*

duhov. akad.; Redkol.: M. N. Bogolyubov (otv. red.) i dr.) [Orthodoxy in the Far East: In memory of St. Nicholas, Apostle of Japan. 1836–1912. Collection of articles. St. Petersburg State University, St. Petersburg Orthodox Theological Academy; editorial board: M. N. Bogolyubov (ed.) and others. Issue 2]. St. Petersburg, 1996. (In Russ.)

ПРАКТИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ

III

PRACTICAL
THEOLOGY



ИЗ ИСТОРИИ СЛОВ «МИРО» И «МИРРА» В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Надежда Касимовна Малинаускене

Кандидат филологических наук;

доцент Сретенской духовной академии (Россия)

malinauskene@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_157

Аннотация. В предлагаемой статье исследуется история слов *миро* и *мирра* с учетом их этимологии. Рассматривается семантика терминов в языке-источнике и в истории русского языка. Привлекаются также материалы, связанные со словом *смирна*, синонимом существительного *мирра*.

Ключевые слова: церковная лексика, древнегреческий язык, русский язык, заимствования, *миро*, *мирра*.

Разделы науки: историческая лексикология русского языка, этимология, семантика.

Для цитирования: Малинаускене Н. К. Из истории слов «миро» и «мирра» в русском языке // Сретенское слово. Москва: Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 157–172. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_157

FROM THE HISTORY OF THE WORDS ‘MYRO’ AND ‘MYRRA’ IN RUSSIAN

Nadezhda Kasimovna Malinauskene

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor;

Sretensky Theological Academy (Russia)

malinauskene@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_157

Abstract. The proposed article examines the history of the Russian words *myro* ('chrism') and *myrra* ('myrrh'), taking into account their etymology. The semantics of terms in the source language and in the history of the Russian language are considered. Materials related to the word *smirna*, synonymous with the noun *myrra*, are also involved.

Key words: Church terminology, Greek language, Russian language, loanwords, *myro* ('chrism'), *myrra* ('myrrh').

Sections of science: historical lexicology of the Russian language, etymology, semantics.

For citation: Malinauskene N. K. From the history of the words 'miro' and 'mirra' in Russian // Sretensky Word. Moscow: Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 157–172. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_157

Слова *ми́ро* и *ми́рра*, благодаря сходству форм и близости значений, при их использовании иногда не различаются. Тем не менее в русском языке это разные слова с разной историей. Существительное *ми́рра* (ἡ μύρρα, ας) в греческом языке имеет значение 'ароматическая смола', получаемая от некоторых тропических деревьев, с приятным запахом и пряным вкусом, благовонное курительное вещество. Слово *ми́ро* восходит к греческому существительному τὸ μύρον, οὐ 'благовонное растительное масло'. Статья современной «Православной энциклопедии» характеризует *ми́ро* в традиции Православной Церкви как «смешанный или сваренный с добавлением благоуханий, а затем особым образом освященный елей, используемый при Миропомазании и некоторых других важных церковных чинах» [Желтов 2017: 355–358]. Далее автор этой статьи специально предупреждает, что «с освященным богослужебным миром не следует путать жидкости, источаемые мощами отдельных святых и исходящие от чудотворных икон (это называется мироточением) или получаемые путем омовения святых мощей водой либо елеем. Такие жидкости иногда ошибочно называют тем же словом "миро". Рядовые прихожане или малоцерковные люди неверно называют этим же словом также елей для елеопомазания на всенощном бдении (возможно, в данном случае смешение терминов вызвано тем, что в современной практике этот елей, как правило, ароматизирован различными добавками)» [Желтов 2017: 355–358].

По поводу происхождения слов $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ и $\mu\acute{\upsilon}\rho\rho\alpha$ нет единой точки зрения. Этимологи находят родственные для $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ слова в германских и кельтских языках (со значениями 'мазать', 'липкое вещество', 'жир', 'сердцевина', 'самое ценное', например: др.-в.-нем. *smero*, др.-ирл. *smi(u)r-*) [Chantraine 1974; Frisk 1970]. Однако эта точка зрения наталкивается на некоторые фонетические трудности. Существует мнение, что слово $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ является заимствованием из семитских языков, как и существительное $\mu\acute{\upsilon}\rho\rho\alpha$, семитские источники (например: др.-евр. *mor* или *mōr*) которого тоже ставятся под сомнение. Предполагается также догреческий характер слова или его малоазиатское происхождение [Beekes, van Beek 2010].

Не все словари древнегреческого языка различают слова $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ и $\mu\acute{\upsilon}\rho\rho\alpha$. В «Древнегреческо-русском словаре» представлена статья со словом $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ с переводом *мир(p)a* или *миро* и общим толкованием. Так, первым значением здесь дается 'благовонное растительное масло, употреблявшееся для умащений и изготовления благовонных мазей'. Например, у Геродота упомянут алебастровый сосуд с благовонием как дар эфиопскому царю, $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ ἀλάβαστρον (Hdt. 3, 20), τὸ $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ (3, 22), V в. до н.э. Как второе значение приводится 'благовонная мазь, благовоние', встречающееся, например, у Платона, когда речь идет об умащениях и благовониях: $\mu\acute{\upsilon}\rho\alpha$ καὶ θυμιάματα (RP 373a) (V–IV в. до н. э.). У Аристофана в комедии «Птицы» (555) говорится о запахе мира: $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ ὄζειν (V–IV в. до н. э.). Третье значение слова $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ — это 'рынок благовоний' (например, у Аристофана) [Древнегреческо-русский словарь 1958].

В этом же словаре, кроме имен собственных (названия главного города Ионии $\Sigma\mu\acute{\upsilon}\rho\nu\alpha/\Sigma\mu\acute{\upsilon}\rho\nu\eta$ и имени дочери кипрского царя), представлено существительное $\sigma\mu\acute{\upsilon}\rho\nu\alpha$ (= $\mu\acute{\upsilon}\rho\rho\alpha$) в значении 'ароматическая камедь аравийского мирта'. Авторитетные этимологические словари приводят доказательства, что начальная сигма в синониме к $\mu\acute{\upsilon}\rho\rho\alpha$, то есть в слове $\sigma\mu\acute{\upsilon}\rho\nu\alpha$ 'благовонное масло из аравийской мирты', появилась под влиянием названия греческого города Смирна (ныне Измир в Турции) на основе выражения $\mu\acute{\upsilon}\rho\rho\alpha$ $\Sigma\mu\upsilon\rho\nu\alpha\acute{\iota}\alpha$ 'смирнская мирра' [Beekes, van Beek 2010; Chantraine 1974; Frisk 1970]. Эта точка зрения представлена и в словаре М. Фасмера в связи с этимологией слова *мирра*, хотя и у нее есть противники [Frisk 1970].

Поскольку слово *смирна* часто встречается в текстах самостоятельно рядом со словами *миро* и *мирра*, следует добавить и его отдельное толкование. В «Библейской энциклопедии» *смирна* объясняется как «благовонное

вещество, добываемое из тернистого дерева (*Cistus ereticus*), распускающееся в 8 и 9 футов в высоту и главным образом вывозимое из Аравии в Восточную Индию. С самых древних времен смирна составляла значительный предмет торговли и входила в состав святого ветхозаветного мира (Исх. 30, 3), равно как в состав для благовонного умащения тел умерших. Она входила также в число тех ценных даров, которые обыкновенно представляли царям и вельможам в знак особого почтения в древние времена на Востоке (Мф. 2, 11)» [Библейская энциклопедия 1990].

В словаре Лидделла и Скотта слова *μύρον* и *μύρρα* различаются, они помещены в разных статьях. Для *μύρον* первым дается основное значение — ‘ароматное масло’, вторым — значение ‘место продажи масла’, третье же значение — переносное: ‘нечто очаровательное’, ‘нечто изящное’. Для существительного *μύρρα* первое значение приравнивается к эолийской форме существительного *σμύρνα*, а вторым значением дается название зонтичного растения *Myrrhis odorata* ‘миррис душистый’, или ‘испанский кервель’ [Liddell, Scott 1996].

В «Словаре греческой патристики» [Lampe 1961] существительное *μύρον* в прямом значении представлено в разных контекстах, а также в метафорическом значении как комбинация нескольких добродетелей, с многочисленными производными и примерами. Слова *μύρρα* и *σμύρνα* в этом словаре специальных статей не имеют. В римский и византийский периоды слово *μύρον* использовалось в двух основных значениях: 1) ‘ароматное масло при крещении’ и 2) ‘благодатное масло, которое исходит от мощей выдающихся святых’. Слово *μύρρα* в словаре этого периода отсутствует, а существительное *σμύρνα* приведено только в статье к глаголу *σμυρίζω* ‘приправлять смирной’ как его источник [Sophocles 1900].

В «Церковном словаре» П. А. Алексеева помещены статьи МΥΡΟ и СΜΥΡΝΑ. МΥΡΟ объясняется как «святое и великое», «составление масти из драгих и благовонных видов, Патриархом или Епископом освященное в великий четверток на литургии; употребляется особливо при утверждении крещаемых, от чего вторая тайна церковная именуется *Μυροποмазание*. О составлении, приготовлении и освящении *μυρα* имеется особый чиновник, в 1767 напечатанный в Московской Синодальной типографии. Когда в книгах церковных стоит *μυρῶν*, тогда разумеется *свет сей* или *вселенная*; а ежели *μυρῶν*, то *тишина*, *покой*, *замирение*; а естли *μυρῶν*, то значит сие святое *μυρο*» [Алексеев 1815]. Ниже представлена отдельная

статья на слово МУРЪ с толкованием «масть ароматная или благовонная». Перечислены также производные этого слова: МУРОВАНИЕ, МУРОВАРЕЦ, МУРОВАТИ, МУРОВАНИЕ, МУРОНОСИЦЫ, МУРОПОМАЗАНИЕ, МУРОПРОДАВНИЦА, МУРОТОЧЕЦ.

О существительном СМУРНА в этом словаре читаем, что так «толкуется масть или смола благоуханная, по лат. *myrrha*. Матф. 2, 11. Сей аромат имеет силу сохранять вещи от истления, для того мертвых тела в Иудее обыкновенно помазывали смирною; Иоан. 29, 9; вкус смирны есть весьма горек, того ради иудеи нечестивые разтворивши оною вино, напоили Христа Господа на кресте жаждающего» [Алексеев 1815].

В «Полном церковно-славянском словаре» протоиерея Г. М. Дьяченко МУРО характеризуется как «состав из разных благовонных веществ, употреблявшихся в церкви ветхозаветной (Исх. XXX, 23 и сл.). В христианской церкви оно употребляется издревле. Состав благовонных веществ ни в греческой, ни в русской церкви никогда не был точно определен. В XVII в. употребляли для этой цели в России 53–55 разных благовонных веществ, а ныне 28; миро освящается архиереем по особому чину мироварения» [Полный церковнославянский словарь 1993]. Рядом в словаре помещено немало производных от этого слова в церковнославянском языке с их толкованием: *мурный, мврблагоухати, мврварение, мврварный, мврвати, муровоние, муровонный, муроносица, муроположница, муропомазание, муроприятный, муропродавница, муротечение, муроточец, муроточивый, муроуханный, муроухаю*.

В отдельной статье на слово МУРОНЪ (с приравнением его к слову *смирна*) дается определение «мазь благоуханная», а также приводится цитата из текста Ефрема Сирина (294). По поводу слова СМУРНА (с отсылкой к греч. *σμίρνα*, фонетико-графическим вариантом *смирна* = *мурра*) в этом словаре сказано: «благовонная и драгоценная смола, имеющая силу предохранять тела от гниения, вкусом горькая, одуряющая (Матф. 2, 11; Иоанн 19, 39; Марк 15, 23)». На эти материалы, очевидно, опирались А. Г. Преображенский и М. Фасмер в своих этимологических словарях, не выделяя особой статьи для слова *мирра*, но помещая его в статье к слову *смирна* как фонетический вариант. У М. Фасмера представлено небольшое дополнение, что «произношение *см-* является книжным, а *зм-* отражает народное среднегреческое произношение» [Преображенский 1958; Фасмер 1964; Фасмер 1967; Фасмер 1971].

В «Этимологическом словаре» издательства Московского государственного университета [Этимологический словарь русского языка 2007] эти данные значительно дополнены фактами из истории русского языка. Здесь указано, что *миро*, древнерусское заимствование из греческого языка, при-дя, видимо, через старославянское посредство, впервые появляется в Остромировом Евангелии 1056–1057 гг. По поводу его этимологии с учетом научной литературы сформулирована точка зрения, что греческий источник славянского МΥΡΟ является контаминацией семитского заимствования *מִרְרָא* со значением ‘благовонный горький сок аравийской мирры’ и греческого слова *σμίρις* в значении ‘наждак, употребляемый для полировки’, от которого образован глагол *σμίριζω* ‘полирую натиранием’, ‘лакирую’, ‘намасливаю’. Указаны семитские соответствия, отмечено церковное употребление слова. Приведен также фразеологизм *одним миром мазаны* в значении ‘люди с одинаковыми, обычно отрицательными свойствами’.

В отдельной статье этого же словаря к существительному *мирра* (с толкованием ‘благовонная смола’) указано время его заимствования, а именно: из немецкого или французского языка в Петровскую эпоху. Отмечено впервые в Уставе морском 1720 г. в форме *мирре*, а в форме *мирра* — с 1780 г. В немецком и французском языке появление слова объясняется латинским посредством (*myrrha*) из греческого источника (*μύρρα*), вероятно, семитского по происхождению.

Владимир Даль в своем словаре [Даль 1998] определяет *миро* следующим образом: ‘благовонное масло, пахучая масть или душистое маслянистое вещество’. А в церковном значении: ‘вареное деревянное масло, с красным вином и благовониями, освящаемое в великий четверток, для совершения таинства миропомазания’. Далее приводятся текстовые примеры, а также многочисленные производные слова с толкованиями: «*Мирный* ‘к миру относящийся’. *Мирница* ‘церковный сосуд для хранения святого мира’. *Мировать* кого, ‘помазывать миром’, *мироваться* ‘быть помазываему’. *Мированье* ‘действие по значению глагола’, *мироваренье* ‘изготовление церковного мира’; *мироварный* ‘к сему относящийся’; *мировар*, *мироварник*, *мироварец* ‘кто готовит миро’, *мировонье* ‘запах мира’; *мировонный* ‘благоухающий миром’. *Мироносный* ‘к ношенью, содержанию мира относящийся’. *Мироносица* ‘одна из святых жен, принесших миро для помазания Иисуса Христа во гробе’, *мироносицын* ‘одной из них принадлежащий’. *Мироносицкая* ‘неделя, следующая за Фоминою, вторая по Пасхе’,

мироположница 'вместилище мира'. Миропомазанье 'церковное таинство, совершаемое чрез помазание святым миром'; обряд постановления, освящения царей русских, почему венчаные цари и царицы наши называются миропомазанниками и миропомазанницами; миропомазанников, миропомазаницын 'им принадлежащий'; миропомазанический 'к ним относящийся'. Миропомазывать, миропомазать кого, 'совершать обряд миропомазания. Миропродавец, миропродавица 'торгующий душистыми маслами'. Мироточити 'источать из себя миро: говорится о мироточивых мощах; мироточец 'святой, из мощей которого происходит мироточенье (миротеченье)'. Мирouxанье 'благовоние мира'; мирouxанный 'душистый', 'пахучий как миро'; мирouxанительница 'мирница'. Материалы эти свидетельствуют о распространенности и употребительности слова *миро* и его производных в русском языке дореволюционного периода.

Немало существенных подробностей добавляется в Энциклопедии Брокгауза и Ефрона в томе за 1897 г. Прежде всего приводится источник заимствования — древнегреческое слово *τό μύρον* с определением 'сам собой вытекающий сок из растений', 'благовонная мазь', 'всякое благовоние'. А далее уточняется, в каком смысле это заимствование используется в русском языке: «название вещества, употребляемого христианской церковью в таинстве миропомазания. Сначала таким веществом было одно чистое растительное масло. Не ранее как с VI в. на Востоке к маслу стали примешивать бальзамы и ароматические вещества».

После некоторых деталей, касающихся Западной церкви, приводятся сведения, что «в 1726 г. в России в состав мира входили 27 веществ... Ныне в состав мира входят, кроме оливкового масла и белого виноградного вина, как частей основных, ладаны: росный, простой — белый и черный, стиракса, мастика, сандарак, цветы розы, трава базилика, корни ирный, имбирный, фиалковый белый, калганный, кардамонный, масла: мускатное густое и жидкое, лигнирадийное, богородской травы, бергамотовое, гвоздичное, розовое, коричное, фиалковое, лимонное, лавендуловое, померанцевое, майорановое, бальзам перувианский и терпентин венецианский, всего 31 составная часть... У католиков миро составляется из двух частей — елея и перувианского бальзама» [Н. Б—в]. В статье даны и ссылки на дополнительную литературу по этому вопросу.

В современной «Православной энциклопедии» помещена большая статья, содержащая разделы с подробным освещением таких вопросов:

миро как литургический термин, освящение мира (в том числе на латинском Западе), изготовление мира, использование мира. В первом разделе излагается история употребления этого слова в греческом языке с особым вниманием к тексту Нового Завета. Указывается, что «словом $\mu\acute{\iota}\rho\omicron\nu$ названо благовонное масло, которым некая женщина помазала голову Христа, что было предзнаменованием Его Страстей и погребения (Мф. 26, 6–13; Мк. 14, 3–9); в параллельном месте Евангелия от Иоанна говорится о помазании ног Христа Марией, сестрой воскрешенного из мертвых Лазаря (Ин. 12, 1–8); евангелист Лука упоминает о помазании ног Христа грешной женщиной вне связи с рассказом о Страстях (Лк. 7, 36–50). Также с этим словом ассоциируются женщины — последовательницы Христа, которые после погребения Спасителя, дождавшись — согласно заповеди (Исх. 20, 8–11; Втор. 5, 12–15) — окончания субботы, прибежали рано утром на гроб, чтобы закончить совершенное в спешке погребение, но вместо этого первыми узнали о Воскресении Христовом, т. е. жены-мироносицы ($\mu\iota\rho\phi\acute{o}\rho\omicron\iota$ $\gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\epsilon\varsigma$ или просто $\mu\iota\rho\phi\acute{o}\rho\omicron\iota$). При этом лишь евангелист Лука сообщает о том, что жены-мироносицы приготовили именно $\mu\acute{\iota}\rho\omicron\nu$ (Лк. 23, 56); в синодальном переводе: “масти”; Марк говорит о том, что они приобрели $\acute{\alpha}\rho\omega\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ (“ароматы” — Мк. 16, 1; ср. Лк. 24, 1), Иоанн упоминает использование “ароматов” ($\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$ $t\acute{\omega}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) Иосифом и Никодимом при погребении Христа (Ин. 19, 40), а Матфей вообще опускает эти подробности. Вне контекста рассказов о погребении Христа (у апостола Луки, Его проповеди) слово $\mu\acute{\iota}\rho\omicron\nu$ встречается в Новом Завете в Откр. 18, 13, в составе перечня различных товаров, символизирующих земное богатство» [Желтов 2017: 355].

Подробности об использовании мира в истории церкви можно прочитать в более популярном изложении в журнале «Фома» (с красочными иллюстрациями). В частности, здесь отмечено, что «изначально миро использовалось для помазания скинии и священников, которые будут в ней служить Богу. В дальнейшем миром помазывали не только их, но и ветхозаветных пророков и царей» [Миро: что это такое? 2016]. Больше сведений в указанной статье представлено о современной практике использования мира в Русской Православной Церкви: «В XVII веке подбором ингредиентов для приготовления мира занимался Аптекарский приказ, в ведении которого находились аптеки и больницы. Именно от его сотрудников зависело количество ингредиентов для мира. С XV по XVIII век в Русской Православ-

ной Церкви миро варилось в Патриарших палатах Московского Кремля. В 1763 году для мирования специально была выделена Крестовая палата Кремля, позднее переименованная в Мироваренную. Печь и сосуды для приготовления мира сохранились в ней по сей день. С 1946 года основным местом приготовления мира в Русской Церкви становится Донской монастырь, в Малом соборе которого установлена мироваренная печь. В состав мира входят оливковое масло, белое вино и около 40 благовоний, таких как ладан, корни калгана и имбиря, лепестки роз, гвоздичное, розовое, лимонное масло. Количество благовоний меняется в зависимости от имеющихся ингредиентов. Миро варится один раз в несколько лет в строго определенном для этого месте и рассылается в епархии, во все храмы и монастыри всей поместной — Русской Православной Церкви. Чем больше территория поместной Церкви, тем чаще варится миро. Приготавливать и освящать миро имеет право только Предстоятель автокефальной (самостоятельной) церкви — Патриарх или митрополит. В Русской Православной Церкви самостоятельно приготавливать и освящать миро начали с 1448 года, после отделения от Константинопольского Патриархата. Миро варится в специальной печи Предстоятелем Церкви с понедельника по среду Страстной седмицы Великого поста. Во время мирования священники непрерывно читают Евангелие. В Великий Четверг во время Литургии совершается освящение мира. Во время него из алаваstra добавляется несколько капель древнего мира и алавастр пополняется новым миром» [Там же].

В словарях иностранных слов XIX в. — начала XX в. *миро* характеризуется кратко, но всегда с указанием на греческий источник. Так, в словаре 1865 г. читаем: «греч. туюп, жидкое благовоние, от туюг, течь капля по капле. а) Смола с приятным запахом. б) Деревянное масло и красное вино, сваренные с благовониями и освященные по уставу церкви, для подания новокрещенному и коронуемому даров Духа Святого» [Михельсон 1865]. В словаре 1905 г. *миро* характеризуется как «деревянное масло и красное вино, сваренные с благовониями, освященный елей для употребления при известных религиозных обрядах» [Битнер 1905]. «Словарь иностранных слов» 1910 г. кратко повторяет те же сведения [Чудинов 1910].

В толковых словарях XX в. слово *миро* характеризуется очень кратко, видимо, в основном для того, чтобы объяснить фразеологизм *одним миром мазаны*. Например, в словаре под ред. Д. Н. Ушакова: «МИ'РО, а, мн. нет, ср. [греч. туюп, ср. мирра] (церк.). Искусственно приготавливаемое

маслянистое благовонное вещество, употребляемое в христианских церковных обрядах. *Одним миром мазаны* (простореч. шутл.) — поговорка о нескольких лицах или вообще о людях, отличающихся какими-н. одинаковыми (неодобрительными) свойствами; то же, что «одного поля ягоды» [Толковый словарь 2000]. Еще короче в словаре под ред. А. П. Евгеньевой: «МІРО, -а, ср. Церк. Благовонное масло (употребляется при некоторых христианских обрядах). *Одним миром мазаны* (пренебр.) — о людях с одинаковыми недостатками. [От греч. μύρον — благовонное масло]» [Словарь русского языка 1982]¹.

Словари иностранных слов, как правило, помещают специальные статьи для слова *мирра*, обращая внимание на его происхождение и бытовое применение: «греч. μυρῖνα, эолич. вместо smugna, евр. мог, араб. mirr, от евр. mar, араб. mirr, горький, от marr, быть горьким. Род душистой смолы, вывозимой из Аравии» [Михельсон 1865]; «смирнский ладан, смола, застывший сок некоторых аравийских и африканских растений. Употребляется в парфюмерии, для курительных и зубных порошков, для приготовления зубного эликсира, капель и полосканий в виде спиртной настойки при перевязках ран и язв» [Битнер 1905]²; «(греч.). Род душистой смолы, вытекающей в виде желтоватых капель из дерева того же имени. Прежде употребляли для священного мира и бальзамирования трупов, теперь же — в медицине» [Чудинов 1910]; «засохшая смола некоторых аравийских и африканских растений; иначе — смирнский ладан» [Попов 1907].

Эта традиция продолжается и в словарях иностранных слов советского времени и в современных изданиях. Однако не всегда этимология слова приводится точно (см. выше о разном происхождении слов μύρον и μύρρα): «Мирра, ы, мн. нет, ж. (лат. myrra < греч. μυρον благовонное масло). Ароматическая смола из стволов некоторых африканских и аравийских деревьев, использовавшаяся в древности (гл. обр. египтянами) для благовонных курений при религиозных обрядах, а сейчас применяемая в медицине и парфюмерии» [Крысин 1998]³.

¹ См. также [Ожегов, Шведова 2010].

² В этом словаре есть также и отдельная строка: *Смирнский ладан* — то же, что Мирра. Ср.: [Павленков 1907].

³ См. также: Словарь иностранных слов 1941; Словарь иностранных слов 1988.

В толковых словарях иногда значения слова нумеруются и приводятся примеры его использования в литературе: «Мирра, мирры, ж. [греч. *myrrha*, с араб.] (бот.). 1. Особый вид ароматной смолы, получаемой из ряда африканских и аравийских деревьев и употребляемой в медицине и парфюмерии. 2. Растение, источающее такую смолу. *Расточайте у ног его все благовония аравийских мирр*. Тургенев» [Толковый словарь 2000]. Могут приводиться и производные слова: «МИРРА, -ы, жен. Ароматическая смола из коры некоторых тропических деревьев. | прил. *мирровый*, -ая, -ое» [Ожегов, Шведова 2010].

Литература

- Алексеев П. А. Церковный словарь, или Истолкование речений славенских древних, також иноязычных без перевода положенных в Священном Писании и других церковных книгах. Ч. 1. Ч. II. Москва : Синодальная типография, 1815.
- Библейская энциклопедия / Труд и издание Архимандрита Никифора. Москва : Типография А. И. Снегиревой, 1891. Репринт: Москва : Терра, 1990.
- Битнер В. В. Словарь научных терминов, иностранных слов и выражений, вошедших в русский язык. Санкт-Петербург : Издание «Вестника знания», 1905.
- Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. 12А. Санкт-Петербург, 1894. Репринт: Санкт-Петербург : ПОЛРАДИС, АООТ «Иван Фёдоров», 1993–2003.
- Бурдон И. Ф., Михельсон А. Д. Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке, с означением их корней. Москва, 1907.
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Москва : Русский язык, 1998.
- Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Москва : Русский язык, 1986.
- Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий. Т. I–II. Москва : Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1958.
- Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. Москва : Русский язык, 2000.

- Желтов М. С.* Мир // Православная энциклопедия. Т. 45. Москва : Православная энциклопедия, 2017.
- Крысин Л. П.* Толковый словарь иностранных слов. Москва : Русский язык, 1998.
- Миро: что это такое? URL: // <https://foma.ru/miro.html> (дата обращения: 15. 04. 2024).
- Михельсон А. Д.* Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней. Москва : Издание книгопродавца А. И. Манухина, 1865.
- Н. Б.—в. Мир // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь: в 86 т. Т. 20 (39). 1897. Репринт: Санкт-Петербург : ПОЛРАДИС, АООТ «Иван Фёдоров», 1993–2003.
- Назаренко А. А., свящ.* Греческо-русский словарь христианской церковной лексики. Москва : Изд-во Московской Патриархии, 2015.
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. Москва : А ТЕМП, 2010.
- Павленков Ф.* Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Санкт-Петербург : Типография Ю. Н. Эрлих, 1907.
- Полный церковно-славянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. Москва : Изд. отдел Московского патриархата, 1993.
- Попов М.* Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке. Москва : Типография Товарищества И. Д. Сытина, 1907.
- Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. Москва : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
- Словарь древнерусского языка. Репринтное издание: в 3 т. Т. 1 / сост. И. И. Срезневский. Москва : Книга, 1989.
- Словарь иностранных слов / гл. ред. Ф. Н. Петров. Москва : ОГИЗ. Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1941.
- Словарь иностранных слов. Москва : Русский язык, 1988.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. Москва : Наука, 1979. Вып. 6.
- Словарь русского языка: в 4 т. Т. II / под ред. А. П. Евгеньевой. Москва, 1982.
- Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. Москва : Астрель, АСТ, 2000 (Репринт издания 1935–1940 гг.).

- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Москва : Прогресс. Т. I. 1964; Т. II. 1967; Т. III. 1971.
- Чудинов А. Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Санкт-Петербург : Изд. В. И. Губинского, 1910.
- Этимологический словарь русского языка. Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1980. Вып. 7.
- Этимологический словарь русского языка / под ред. А. Ф. Журавлева и Н. М. Шанского. Москва : Изд-во Моск. ун-та, 2007. Вып. 10
- Beekes R. S. P., van Beek L. *Etymological Dictionary of Greek*. Т. II. Leiden; Boston : Brill, 2010.
- Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Т. III. Paris, 1974.
- Frisk HJ. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg. Bd. II. Heidelberg, 1970.
- Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Oxford : Clarendon press, 1996.
- Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford University Press, 1961.
- Passow F. *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Bd. 1–2. Leipzig, 1841–1857.
- Schwyzler E. *Griechische Grammatik*. Bd. I–III. München, 1939–1971.
- Sophocles E. *A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. From B. C. 146 to A. D. 1100. Vol. 1–2. New York, 1900.

References

- Alekseev P. A. *Tserkovnyi slovar', ili Istolkovanie rechenii slavenskikh drevnikh, takozh inoyazychnykh bez perevoda polozhennykh v Svyashchennom Pisanii i drugikh tserkovnykh knigakh*. CH. 1. CH. II [The Church Dictionary, or the Interpretation of the sayings of the Slavonic ancients, as well as foreign languages without translation laid down in the Holy Scriptures and other church books. Part 1. Part 2]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya Publ., 1815.
- Beekes R. S. P., van Beek L. *Etymological Dictionary of Greek*. Т. II. Leiden; Boston, Brill, 2010.

- Bibleiskaya ehntsiklopediya. Trud i izdanie Arkhimandrita Nikifora* [The Biblical Encyclopedia. The Work and publication of Archimandrite Nikephoros]. Moscow, Tipografiya A. I. Snegirevoi Publ., 1891. Reprint: Moscow, Terra Publ., 1990.
- Bitner V. V. *Slovar' nauchnykh terminov, inostrannykh slov i vyrazhenii, voshedshikh v russkii yazyk* [Dictionary of scientific terms, foreign words and expressions included in the Russian language]. St. Petersburg, Vestnik znaniya Publ., 1905.
- Brokgauz F. A., Efron I. A. *Ehntsiklopedicheskii slovar'. T. 12A* [Encyclopedic dictionary. Vol. 12A]. St. Petersburg, 1894. Reprint: St. Petersburg, POLRADIS, AOOT "Ivan Fedorov" Publ., 1993–2003.
- Burdon I. F., Mikhel'son A. D. *Polnyi slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v upotreblenie v russkom yazyke s oznacheniem ikh kornei* [A complete dictionary of foreign words that have come into use in the Russian language with the meaning of their roots]. Moscow, 1907.
- Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. III*. Paris, 1974.
- Chudinov A. N. *Slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka* [Dictionary of foreign words included in the Russian language]. St. Petersburg, Izd. V. I. Gubinskogo Publ., 1910.
- Dal' V. I. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka v 4 t.* [Explanatory dictionary of the living Russian language in 4 volumes]. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1998.
- Dvoret'skii I. KH. *Latinsko-russkii slovar'* [Latin-Russian dictionary]. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1986.
- Efremova T. F. *Novyi slovar' russkogo yazyka. Tolkovo-slovoobrazovatel'nyi* [A new dictionary of the Russian language. Explanatory and word-formation]. Moscow, Russkii yazyk Publ., 2000.
- Ehtimologicheskii slovar' russkogo yazyka. Pod red. A. F. Zhuravleva i N. M. Shanskogo. Vyp. 10* [Etymological dictionary of the Russian language. Ed. by A. F. Zhuravlev and N. M. Shansky. Issue 10]. Moscow, Moscow University Publ., 2007.
- Ehtimologicheskii slovar' russkogo yazyka. Vyp. 7* [Etymological dictionary of the Russian language. Issue 7]. Moscow, Moscow University Publ., 1980.

- Fasmer M. *Ehtimologicheskii slovar' russkogo yazyka. Per. s nem. i dop. O. N. Trubacheva* [Etymological dictionary of the Russian language. Transl. from German and add. by O. N. Trubachev]. Moscow, Progress Publ., Vol. I. 1964; Vol. II. 1967; Vol. III. 1971.
- Frisk HJ. *Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg. Bd. II.* Heidelberg, 1970.
- Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott.* Oxford, Clarendon press, 1996.
- Krysin L. P. *Tolkovyi slovar' inostrannykh slov* [Explanatory dictionary of foreign words]. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1998.
- Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford University Press, 1961.
- Mikhel'son A. D. *Ob'yasnenie 25000 inostrannykh slov, voshedshikh v upotreblenie v russkii yazyk, s oznacheniem ikh kornei* [Explanation of 25,000 foreign words that have come into use in the Russian language, with the meaning of their roots]. Moscow, Izdanie knigoprodavtsa A. I. Manukhina Publ., 1865.
- Miro: chto ehto takoe?* [Miro: what is it?]. Available at: <https://foma.ru/miro.html> (accessed 15. 04. 2024).
- N. B — v. [Miro]. *Brokgauz F. A., Efron I. A. Ehntsiklopedicheskii slovar' v 86 t. T. 20 (39)* [Brockhaus F. A., Efron I. A. Encyclopedic dictionary in 86 vol. t. 20 (39)], 1897. Reprint: St. Petersburg, POLRADIS, AOOT "Ivan Fedorov" Publ., 1993–2003. (In Russ.)
- Nazarenko A. A., svyashch. *Grechesko-russkii slovar' khristianskoi tserkovnoi leksiki* [Greek-Russian dictionary of Christian Church vocabulary]. Moscow, Moscow Patriarchate Publ., 2015.
- Ozhegov S. I., Shvedova N. YU. *Tolkovyi slovar' russkogo yazyka* [Explanatory dictionary of the Russian language]. Moscow, A TEMP Publ., 2010.
- Passow F. *Handwörterbuch der griechischen Sprache.* Bd. 1–2. Leipzig, 1841–1857.
- Pavlenkov F. *Slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka* [Dictionary of foreign words included in the Russian language]. St. Petersburg, Tipografiya YU. N. Ehrlikh Publ., 1907.
- Polnyi tserkovno-slavyanskii slovar'.* Sost. prot. G. D'yachenko [The complete Church Slavonic Dictionary. Comp. by prot. G. Dyachenko]. Moscow Patriarchate Publ., 1993.

- Popov M. *Polnyi slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v upotreblenie v russkom yazyke* [A complete dictionary of foreign words that have come into use in the Russian language]. Moscow, Tipografiya Tovarishchestva I. D. Sytina Publ., 1907.
- Preobrazhenskii A. G. *Ehtimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei Publ., 1958.
- Schwyzler E. *Griechische Grammatik*. Bd. I–III. München, 1939–1971.
- Slovar' drevnerusskogo yazyka. Reprintnoe izdanie v 3 t. T. 1. Sost I. I. Sreznevskii* [Dictionary of the Old Russian language. Reprint edition in 3 vols. Vol. 1. Comp. by I. I. Sreznevsky]. Moscow, Kniga Publ., 1989.
- Slovar' inostrannykh slov* [Dictionary of foreign words]. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1988.
- Slovar' inostrannykh slov. Gl. red. F. N. Petrov* [Dictionary of foreign words. Chief editor F. N. Petrov. Moscow, OGIz. Gos. izd. inostrannykh i natsional'nykh slovarei Publ., 1941.
- Slovar' russkogo yazyka v 4 t. T. II. Pod red. A. P. Evgen'evoi* [The dictionary of the Russian language in 4 vols. Vol. II. Ed. by A. P. Evgenieva]. Moscow, 1982.
- Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv. Vyp. 6* [The dictionary of the Russian language of the XI–XVII centuries. Issue 6]. Moscow, Nauka Publ., 1979.
- Sophocles E. *A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B. C. 146 to A. D. 1100. Vol. 1–2*. New York, 1900.
- Tolkovyi slovar' russkogo yazyka v 4 t. Pod red. D. N. Ushakova* [Explanatory dictionary of the Russian language in 4 volumes. Ed. by D. N. Ushakov]. Moscow, Astrel', AST Publ., 2000 (Reprint izdaniya 1935–1940 gg. [Reprint of the 1935–1940 edition]).
- Zhel'tov M. S. [Miro]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya. T. 45* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 45]. Moscow, Pravoslavnaya ehntsiklopediya Publ., 2017. (In Russ.)

БОГОСЛОВСКИЕ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЭКСПЕРТНОГО МЕТОДА ДЛЯ ОЦЕНКИ КАЧЕСТВА БИБЛЕЙСКОГО ПЕРЕВОДА

Диакон Анатолий Гольдман

*Магистр теологии, аспирант Сретенской духовной академии,
старший преподаватель Российского православного университета (Россия)*
goldmanru@rambler.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_173

Аннотация. В статье рассмотрен экспертный метод оценки качества перевода с богословских, психологических, аксиологических и гносеологических позиций. Экспертный метод относится к квалиметрическим методам оценки качества переводов, и ранее так или иначе он рассматривался в связи с аксиологией, гносеологией и частично с некоторыми аспектами психологии. Однако подведение под имеющиеся исследования богословского базиса ранее не проводилось, хотя именно богословие позволяет более цельно взглянуть на основные проблемы экспертного метода, в частности, было выявлено позитивное влияние аскетического делания на психологическое состояние человека, на повышение объективности получаемых результатов. Соотнесение экспертного метода с аксиологией позволило рассмотреть его через категории личного и общественного смысла ценностей, а проведение параллелей с этапами психологического акта оценивания дополнительно акцентировало степень возможного влияния личных и общественных ценностей на итоговую оценку библейского перевода.

Ключевые слова: экспертный метод, оценка качества перевода, субъективность и объективность, феномен *гноми* (γνώμη), оценочный акт, характеристики ценности, квалиметрия, гносеология.

Для цитирования. Гольдман А., диак. Богословские, психологические и философские основания использования экспертного метода для оценки качества библейского перевода // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 173–198. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_173

THEOLOGICAL, PSYCHOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL BASIS FOR USING AN EXPERT METHOD TO ASSESS QUALITY OF BIBLE TRANSLATION

Deacon Anatoly Goldman

*Master of Theology, Ph.D. student at Sretensky Theological Academy,
senior lecturer at Russian Orthodox University (Russia)*
goldmanru@rambler.ru

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_173

Abstract. The article considers an expert method for assessing the quality of translation from theological, psychological, axiological and epistemological positions. The expert method refers to qualimetric methods for assessing the quality of translations, and previously it was considered in one way or another in connection with axiology, epistemology and partially with some aspects of psychology. However, the theological basis has not been summarized under the available research before, although it is theology that allows a more complete look at the main problems of the expert method, in particular, the positive influence of ascetic work on the psychological state of a person, on increasing the objectivity of the results obtained, has been revealed. The correlation of the expert method with axiology allowed us to consider it through the categories of personal and social meaning of values, and drawing parallels with the stages of the psychological act of evaluation additionally emphasized the degree of possible influence of personal and social values on the final assessment of the biblical translation.

Keywords: expert method, assessment of the quality of translation, subjectivity and objectivity, the phenomenon of gnomy (γνώμη), evaluation act, characteristics of value, qualimetry, epistemology.

For citation. *Goldman A., deacon.* Theological, psychological and philosophical basis for using an expert method to assess quality of Bible translation // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 173–198. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_173

Основная проблема в процессе познания, к которому относится и процесс оценивания, — это субъективность получаемых знаний и недоступность для человека объективных знаний. Эта проблема становится одной из ключевых в аксиологии и гносеологии, а также в психологии оценки — направлении психологии, занимающемся оценкой как особым психологическим феноменом, управляющим поведением человека [Батурин 2008: 17–31]. Но помимо этого вопрос о доступности объективного знания может быть рассмотрен и с богословских позиций.

Иными словами, проблема невозможности достижения объективного знания, а значит и вынесения объективной оценки, объединяет отдельные аспекты психологии оценки, аксиологии, гносеологии, квалиметрии и богословия, благодаря чему и стало возможным проведение настоящего исследования.

1. Богословские предпосылки использования экспертного метода для оценки качества библейского перевода

Оценка качества переводов базируется на понимании качества как количественной характеристики. Поскольку качество количественно, постольку оно и измеримо. «Качество — метрично, то есть квалиметрично» [Субетто 2017: 24].

Проблема оценки качества перевода затрагивалась в трудах многих исследователей со времен становления теории перевода как науки. Из них надо отдельно отметить монографию Е. А. Княжевой «Оценка качества перевода: история, теория, практика» [Княжева 2018], а также работы В. Н. Комиссарова [Комиссаров 2017], Н. К. Гарбовского [Гарбовский 2004], В. Б. Кашкина [Кашкин 2010], А. В. Павловой [Павлова 2012] и других.

При достаточно полно разработанном методе экспертной оценки качества процесс оценки качества перевода и принятия переводческих решений ранее не анализировался с позиций богословия. В то же время богословский взгляд на данную проблему позволяет вскрыть более глубинные, базовые слои данного явления.

Прежде всего богословие дает ответ на вопрос о причинах ограниченности человеческого познания. До грехопадения человек, находясь в прямом общении с Богом, обладал полной свободой и беспрепятственно реализовывал Божественный замысел, зная истинную суть вещей, которым он

сам и нарек имена [Леонов 2010: 110–121]. Но, потеряв эту связь после грехопадения, человек утратил и дарованную Богом способность в полноте познавать мир. Это привело к возникновению колебаний при принятии решений, к появлению проблемы выбора, а в итоге и к ограничению изначальной свободы человека. Как говорил святой Силуан Афонский: «Без Бога не может быть свободы, потому что враги колеблют душу плохими помыслами» [Софроний (Сахаров) 2007: 143].

Невозможность вынесения человеком объективной оценки явлений окружающего мира может быть названа *гноми* (γνώμη), согласно прп. Максиму Исповеднику [Максим Исповедник 2014: 303]. Данное сложное понятие имеет множество определений, но чаще его переводят как склонность [Пирогов 2014: 6–20], намерение [Максим Исповедник 2014: 305], стремление [Иоанн Дамаскин 2019: 200] или предвзятость [Леонов 2023: 156]. Автору представляется, исходя из контекста употребления, наиболее удобным для использования понимание *гноми* как пристрастности.

Преподобный Иоанн Дамаскин в труде «Точное изложение православной веры» [Иоанн Дамаскин 2019: 78] разложил процесс волевого акта на основные этапы, к которым относятся: желание, исследование, совещание, стремление или пристрастность (γνώμη), решение, выбор, возбуждение, пользование и успокоение. Эта последовательность наглядно показывает, что этап проявления пристрастности *гноми* предваряет этап принятия решения, то есть пристрастность присутствует при принятии любого решения в человеке, находящемся в падшем состоянии природы. Это же относится и к процессу вынесения оценки.

Ограничение возможности достижения истинного знания для падшего человека затрудняет процесс беспристрастного оценивания. Но оценка не может считаться значимой, если она необъективна. Данная проблема привела к необходимости разработки отдельных областей науки и сложной методике, позволяющей в определенной степени повысить объективность оценки качества, в частности в области перевода — к появлению специальных экспертных методов оценивания [Княжева 2018: 113–116] с применением математических расчетов, позволяющих добиться более объективных и согласованных результатов.

Экспертные методы подразумевают коллегиальное вынесение оценки группой экспертов. Примечательно, что в истории перевода есть исторические свидетельства групповой работы экспертов-переводчиков. Речь идет

о переводе семидесяти толковников, упомянутом Иосифом Флавием со ссылкой на Филона Александрийского [Вевюрко 2013: 61]. По сути дела, мы видим здесь описание применения экспертного метода при переводе Пятикнижия. Необходимость формирования крупной группы переводчиков, в контексте рассматриваемой темы, можно объяснить попыткой еврейской общины в рассеянии преодолеть различные индивидуальные пристрастные влияния *гноми* при переводе Ветхого Завета Священного Писания. По свидетельству Филона Александрийского, на одном из этапов было проведено сличение переводов, и их тождество стало подтверждением богодухновенности всего перевода и знаком прямого участия Бога в процессе перевода [Там же: 61–62]. Иными словами, тождественность переводов, выполненных различными людьми, указывала на то, что человеческая греховная субъективность в процессе перевода была успешно преодолена, и сам перевод стал близок к объективной Истине, что говорило о его высоком качестве.

Однако в практической деятельности даже применение экспертных методов оценки качества перевода не позволяет полностью преодолеть субъективность. Трудность заключается в том, что оценки сами по себе изменчивы, и это является их неотъемлемым атрибутом [Батурин 2000: 4–17]. Оценки могут трансформироваться под влиянием целого ряда факторов, как внутренних, так и внешних [Батурин 2008: 17–31]. В качестве примера можно привести изменение отношения к переводу Священного Писания на китайский язык, выполненному митрополитом Иннокентием (Фигуровским) [Иннокентий (Фигуровский) 1910]. На момент составления и редактирования в 1910 г. перевод, судя по всему, оценивался как вполне приемлемый и понятный, а сегодня он воспринимается православными китайцами как архаичный и трудный для понимания [Гольдман 2021: 5].

Проблема выбора формулировок стоит не только перед оценивающими экспертами, но и перед самими переводчиками Священного Писания, которые вынуждены определять, какие стороны исходного текста необходимо сохранить в переводе, а от каких придется отказаться, так как полностью сбересть все свойства исходной версии, к сожалению, невозможно [Десницкий 2015: 25]. И если не принимать во внимание влияние пристрастий, или *гноми*, переводчика, его конечный продукт может оказаться далеким от изначально поставленных целей. Примером тому служит достаточно вольный перевод Нового Завета китайской исследовательницы Ван Гули, опубликованный издательством «Известия» в 2002 г. [Гули 2002],

который ввиду его слабой рецепции не получил сколько-нибудь широкого распространения.

Говоря о переводе Септуагинты, будет уместно упомянуть еще об одном способе, к которому прибегли древние мудрецы, согласно описаниям их современников, позволившем повысить рецепцию текста в среде целевой аудитории. Этот способ заключался в избрании переводчиков из самой иудейской общины — «по шести самых опытных в законах старцев из каждого колена» [Иосиф Флавий 2004: 648]. Это, с одной стороны, повышало доверие к переводчикам, а с другой — снижало разницу влияний *гноми* на переводчика и целевую аудиторию, то есть при выполнении перевода, его редактировании и оценивании необходимо учитывать наличие пристрастности *гноми* и степень ее влияния на избранного читателя. Большое значение имеют внутренние средства аскетического характера для борьбы с влиянием *гноми*.

Таким образом, можно прийти к выводу, что среди средств, способных ограничить влияние существующей пристрастности, то есть *гноми*, на оценку библейского перевода, выделяются следующие:

- экспертные методы оценки качества перевода;
- коллегиальный перевод;
- вынесение влияния пристрастий, или *гноми*, оценивающего эксперта или переводчика на осознанный уровень;
- избрание экспертов и переводчиков из среды общины.

2. Психологические предпосылки использования экспертного метода для оценки качества библейского перевода

Проблема оценки в психологии как отдельное направление исследования в зарубежной науке началась в 50-х гг. XX в. [Иноземцев 2011], а в отечественной науке начала формироваться в конце 1980-х гг. Среди российских исследователей можно отметить работы Н. А. Батурина [Батурин 1998], И. В. Выбойщик [Выбойщик 2003], Д. В. Иноземцева [Иноземцев 2011] и М. О. Резванцевой [Резванцева 2019].

По определению Н. А. Батурина: «Оценка (оценивание) — это психический процесс отражения объект-объектных, субъект-объектных и субъект-субъектных отношений превосходства и предпочтения, который реализуется в ходе произвольного и непроизвольного сравнения (сличения,

сопоставления) предмета оценки и оценочного основания, представляющего собой упорядоченную по принципу превосходства или предпочтения совокупность представлений о соответствующем классе однородных объектов или разнородных предметов одной потребности» [Батурин 2000: 27].

Процесс вынесения оценки, названный в работах Н. А. Батурина оценочным актом, можно разделить на четыре этапа: 1) познание объекта оценки; 2) актуализация или формирование оценочного основания; 3) сравнение первого и второго этапов; 4) выражение результата сравнения [Батурин, Карлышев 2009: 13].

Перевод Священного Писания, без сомнения, — объект чрезвычайно сложный для оценивания, который включает в себя множество не только лингвистических, но и культурологических составляющих. Для более детального осмысления процесса вынесения оценки переводов библейских текстов можно проанализировать данный процесс по вышеуказанным четырем этапам.

На первом этапе происходит самое первичное знакомство с текстом перевода Священного Писания с подключением процессов опознания и категоризации [Там же], посредством чего формируется оценочное суждение [Резванцева 2019: 12]. При этом в процессе оценивания текста может произойти изменение оценки под влиянием различных факторов: эмоциональных, когнитивных, первого впечатления, предвзятости, эффекта сходства, атрибуции, стереотипизации и т. д. [Батурин, Карлышев 2009: 14]. То есть на восприятие текста может повлиять настроение, в котором пребывает оценивающий субъект, произойти переход контекстной валентности на образ текста.

Известен также феномен так называемого гало-эффекта, или эффекта ореола, когда перед знакомством с текстом перевода у оценивающего уже имеется некое суждение о переводчике (положительное или отрицательное), что в целом может повлиять на объективность оценки. Отчасти этим объясняется более благосклонное отношение к переводам, одобренным Церковью, так как авторитет Церкви безусловно оказывает влияние на оценивающего субъекта.

И здесь нельзя не провести параллелей с вышеприведенным анализом богословского феномена *гноми* и его влияния на вынесение оценки. Уже первый этап оценочного акта указывает на значительное влияние субъективности и пристрастности на формирование оценочного суждения.

На втором этапе оценочного акта происходит актуализация, или формирование оценочного основания. Оценочные основания — это «накопленные обобщенные представления о классе объектов, в который входит оцениваемый объект» [Батурин 1998: 16], в данном случае текст Священного Писания.

Критерии, по которым осуществляется оценка перевода в экспертном методе оценивания, можно назвать такого рода оценочными основаниями [Батурин 1989: 88]. Чем более проработаны критерии, тем менее подвержено оценочное основание влиянию контекстуальных факторов. Поэтому выработка критериев перевода должна производиться коллегиально группой экспертов [Княжева 2012: 171], чтобы уменьшить влияние индивидуальных особенностей и субъективных предпочтений.

Немалое влияние на формирование оценочного основания оказывают и так называемые эффекты эвристики доступности и многократной экспозиции, то есть суждение о частоте событий. Если событие встречается часто, его человек классифицирует как типичное, и «чем легче человек припоминает сходное событие, тем сильнее корректируется его оценочное основание» (эвристика доступности) [Батурин, Карлышев 2009:15], а чем чаще человек сталкивается с одним и тем же объектом, тем более оценка этого объекта сдвигается в позитивную сторону (эффект многократной экспозиции) [Там же].

В этом кроется психологическое обоснование более позитивной оценки протестантского перевода текста Священного Писания на китайский язык в среде китайских христиан, так как этот перевод более доступен, соответственно с ним читатели сталкиваются чаще, что и влияет на сдвиг его оценки в позитивную сторону. Можно сказать и так: протестантский перевод в силу его распространенности превратился в прецедентный текст [Астафьева 2020: 255], на который стало опираться подавляющее большинство последующих переводов в Китае.

Соответственно при стремлении к меньшей пристрастности оценки перевода оценивающему субъекту необходимо выводить описанные выше психологические эффекты на сознательный уровень и корректировать собственное оценочное основание. Также следует учитывать оценочное основание у предполагаемой аудитории при составлении миссионерских текстов переводов Священного Писания, целью которых ставится большая их рецепция в среде верующих.

Если оценивающий субъект является профессионалом и экспертом в своей области, то оценочное основание у него уже сформировано и выступает своего рода эталоном, с которым на **третьем этапе оценочного акта** происходит сопоставление опознанного и категоризированного на первом этапе объекта оценки. Если же субъект оценки не знаком с областью, к которой принадлежит объект оценки, то оценочное основание может формироваться в процессе вынесения оценки. В таком случае говорят о слабо развитом оценочном основании. «Чем менее развито оценочное основание и чем сложнее предмет оценки, тем в большей степени на итоговую оценку будет влиять контекст» [Батурин, Карлышев 2009: 14], то есть все побочные факторы, описанные выше. Именно поэтому для оценки сложных объектов, которым является и перевод Священного Писания, необходимо привлекать высокопрофессиональных экспертов с полноценно сформированным когнитивно-аффективным оценочным основанием, что позволит уменьшить влияние на оценку случайных факторов эмоционального воздействия контекста. Компетентность эксперта подразумевает хорошее знание оцениваемого объекта (профессиональная компетентность) и методологии оценивания (квалиметрическая компетентность) [Садовников 2009: 31]. Следует подчеркнуть, что для повышения точности оценки эксперты-оценщики должны отбираться не случайно, а по соответствующим критериям [Выбойщик 2003: 36], а при отборе экспертов отдельное внимание должно уделяться их заинтересованности в участии и объективности [Саркисян 1977: 150].

Кроме того, у разных экспертов может проявляться различный оценочный стиль [Выбойщик 2003: 32], от которого зависит и точность оценивания. Эта особенность также говорит в пользу использования групповой оценки экспертов [Княжева 2018: 113], что позволит нивелировать влияние на итоговую оценку индивидуального оценочного стиля каждого человека в отдельности.

Само сравнение оценочного основания с отраженным объектом — это довольно сложная мыслительная операция, на которую также могут влиять такие факторы, как эмоциональный тон и общий уровень возбуждения [Батурин, Карлышев 2009: 15]. Так, психологами было доказано, что даже выражение лица субъекта в процессе оценивания способно повлиять на итоговую оценку объекта. И можно предположить, что принятая в Православии практика молитвы перед началом дела позволяет несколько

уменьшить влияние данных факторов на деятельность человека, а применительно к оценке перевода — уменьшить ее зависимость от второстепенных факторов эмоционального фона и уровня возбуждения у эксперта.

На четвертом этапе оценочного акта происходит оценка результатов третьего этапа. И здесь также возможны ошибки, которые возникают по причине ограниченности субъекта в средствах адекватного выражения информации. То есть сам процесс оценивания в целом уже произошел на предыдущих этапах, и здесь ее требуется адекватно выразить, на что могут оказать влияние различные контекстуальные факторы, такие как категориальные ассоциации, влияние ожидаемых оценок, влияние мотивов, зависимость от повышения самоуважения [Там же]. Также здесь уместно провести параллель с рассмотренным выше богословским феноменом *гноми*, определенной пристрастностью, несвободой от греха у субъекта при принятии решений, в том числе и при оценке перевода текстов Священного Писания.

Приведенное выше поэтапное исследование внутренних процессов человеческой психики в процессе вынесения оценки несколько схоже с аскетическими трудами Православной Церкви, разбирающими процесс принятия греховных помыслов человеком, примером чему может служить книга «Невидимая брань» прп. Никодима Святогорца [Никодим Святогорец 2019]. Заметно тождество целей психологии и богословия в области аскетических усилий по преодолению пристрастности и необъективности, мешающих прийти к непредвзятому оценочному суждению.

Следовательно, создание условий, при которых снижается искажающее воздействие эмоционального фона человека на его рациональное мышление, или, другими словами, его страстности на разумную силу [Там же: 62], могут привести к более высокой точности оценочных суждений и принятых решений. То есть те ошибки, на которые указывают психологи, по сути дела, связаны с отдаленностью человека от Истины и его подверженностью действию греха.

В целом можно отметить следующие аспекты методов психологии оценки применительно к оценке качества перевода Священного Писания:

- психологические факторы, влияющие на формирование оценки, тесно связаны с богословскими;
- оценка объекта происходит в четыре этапа, на каждом из которых возможно возникновение ошибок;

- для вынесения обоснованной оценки необходима осмысленная оценочная база у оценивающего, которую можно соотнести с критериями перевода текста;
- для минимизации ошибок при вынесении оценки необходимо привлекать экспертов, то есть людей с развитым оценочным основанием;
- оценочное основание может меняться в зависимости от контекста и задач перевода;
- для снижения влияния индивидуального оценочного стиля отдельного эксперта необходимо формировать экспертные группы.

3. Аксиологические предпосылки использования экспертного метода для оценки качества библейского перевода

Аксиология — это наука, которая занимается вопросами ценности и затрагивает области таких наук, как этика, эстетика, логика, философия права и т. д., а аксиологические категории являются родовыми в отношении понятий данных наук [Анисимов 2001: 9].

Ценность — это «объективная значимость многообразных компонентов действительности, содержание которых определяется потребностями и интересами субъектов общества. Отношение к ценностям — это ценностное отношение» [Данильян, Тараненко 2005: 414].

Понятие оценки входит в категориальное ядро аксиологии наряду с ценностью [Федосеева 2017: 135]. Отличает оценку от ценности то, что оценка — это процесс оценивания, а ценность — это то, по отношению к чему производится оценка, то есть предмет оценки. Если ценность может быть только положительной, то оценка может быть как положительной, так и отрицательной. Ценность объективна, а оценка — субъективна [Данильян, Тараненко 2005: 414].

Для определения оценки необходимо введение такого концепта, как норма. Норма — это «общепризнанное правило, направляющее и контролирующее деятельность человека, ее соответствие интересам и ценностям общества или отдельных групп людей» [Там же: 415]. А с точки зрения психологии общепринятая норма может стать своего рода оценочным основанием в ходе оценочного акта, и она также будет оказывать влияние на результат оценки.

О. Г. Данильян и В. М. Тараненко в своем исследовании приводят пять основных характеристик ценности [Там же: 411–412], в свете которых

можно рассматривать также перевод и переводческую деятельность и их оценку.

1) Ценность социальна по своей сути и имеет объектно-субъектный характер [Там же: 412]. Представление о ценности может возникнуть только внутри социума, так как объекты без связи с человеком и обществом ценности иметь не могут [Анисимов 2001: 65]. Интересно, что такая характеристика ценности очень схожа с описанием иконичности, данным А. Десницким: «Иконичность возможна только в человеческом обществе, она неотделима от общения людей между собой» [Десницкий 2015: 37]. Иконическое восприятие библейского текста не ставит целью проникновение в изначальный замысел автора, при таком подходе «сам текст становится источником разнообразных ре-интерпретаций, порожденных традицией его истолкования» [Там же: 37].

То есть для общины, придерживающейся иконического восприятия текстов Священного Писания, ценность традиции истолкования библейского текста, закрепленной в Предании Церкви, становится выше, нежели сам текст Писания как таковой, и именно проявление святоотеческого толкования Библии в переводе и будет оцениваться положительно.

На ценность может влиять и личность самого переводчика или авторитет организации, где он выполнен. Также ценность такого текста будет значительно выше, если он будет признан Церковью официально, то есть помимо лингвистических аспектов на ценность текстов перевода влияет и церковная рецепция.

2) Ценность возникает в ходе практической деятельности человека [Данильян, Тараненко 2005: 412]. Всякая деятельность человека должна осуществляться с определенной целью, то есть некоторым представлением о конечном результате деятельности. Поэтому результат, а следовательно, и сам процесс деятельности начинают представлять определенную ценность для индивида. Однако действительно ценным этот результат станет только в случае обладания социальной значимостью.

В связи с этим для переводчика процесс работы над переводом и результат безусловно имеют ценность, значение которой возрастает пропорционально затраченным усилиям. Но этого мало для того, чтобы перевод стал в итоге общепризнанно ценным, необходима его рецепция, его принятие со стороны общества, для которого этот перевод выполнялся. Если этот перевод не принимается широкими кругами, то и ценность его невысока,

или же она может быть актуальна лишь для узкого круга специалистов, как это происходит с отдельными переводами Библии на китайский язык, примером чего могут служить переводы Нового Завета, выполненные исследователями Ван Гули [Гули 2002] и Ван Гуйчинь [Гуйчинь 2021].

Более того, с изменением культурных и общественных установок ценность переводного текста может меняться, как это произошло с переводом митрополита Иннокентия Фигуровского [Иннокентий (Фигуровский), митр. 1910], ценность которого сейчас можно рассматривать лишь в историческом ключе, а сам перевод в практической деятельности в силу изменения языковых норм свою первоначальную ценность практически утратил.

3) Понятие «ценность» необходимо отличать от понятия «значимость» [Данильян, Тараненко 2005: 412]. Ценность и значимость — хотя и близкие понятия, но не тождественные. Значимость указывает на степень выраженности ценностного отношения. Кроме того, значимость может выражать как положительный, так и отрицательный смысл: зло может иметь большую значимость, но его нельзя назвать ценностью.

Значимость — количественная характеристика значения — по степени силы, выраженности значения: более значимое, менее значимое. Такое понимание значимости привело и к различению ценностей у многих философов и богословов, что восходит еще к идеям Аристотеля [Анисимов 2001: 65]. Блаженный Августин [Попов 2005] и Фома Аквинский [Фома Аквинский 2002] в своих трудах разграничили «высшие», то есть божественные, и «низшие», то есть человеческие, ценности. «Указанное различие, а потом противопоставление “высших” и “низших” ценностей, с подчинением вторых первым, сохранялось неуклонно в теологии и идеалистической философии» [Анисимов 2001: 76].

Человеческая деятельность, в частности перевод, даже направленная на благо общества, может обладать лишь ограниченной временной ценностью, так как человек не является источником высшего закона. В этом отношении библейские тексты кардинально отличаются от профанных, а потому и к их переводу, и оценке отношение отличается по сравнению с переводами любых других художественных произведений. А потому перевод Священного Писания — это уникальный процесс, в котором переводчик в ходе своей деятельности соприкасается с вечностью и с высшим законом или «высшей» ценностью.

4) **Всякая ценность характеризуется двумя свойствами: функциональным значением и личностным смыслом** [Данильян, Тараненко 2005: 412].

Функциональное значение ценности — это совокупность общественно значимых свойств, функций предмета или идей, которые делают их ценными в определенном социуме. Общественные свойства священных текстов обладают безусловной ценностью, а значит, что и перевод таких текстов во многом ценен сам по себе, к нему изначально со стороны общества отношение будет более уважительное, нежели к любому другому тексту, даже если качество перевода не оправдывает ожидания целевой аудитории. Особое отношение к библейскому тексту привело в итоге к появлению такого переводческого подхода, как «слово за слово» (*verbum e verbo*) и к представлению о том, что «самый порядок слов есть таинство» [Десницкий 2015: 45]. Такие переводы были очень сложны для понимания без знания текста оригинала, так как там допускалось нарушение многих норм переводного языка.

И наоборот, в том случае, если главной ценностью виделся именно смысл слов Писания, а не оригинальная языковая структура, то при переводе стремились к максимально адекватной и доступной передаче именно смысла, иногда даже в ущерб красоте слога и стиля. Это было характерно для миссионерских переводов библейских текстов [Гуйчинь 2021]. В этом случае ценным считался тот продукт переводческой деятельности, который в среде общины оценивался в целом как положительный, полезный, своевременный и так далее.

Личностный смысл ценности — это ее отношение к потребностям человека [Анисимов 2001: 65]. Когда человек постигает смысл некоего объекта, то он нередко опирается не на личную потребность в ней, а на потребность, воспитанную обществом, к которому он принадлежит. То есть ценность объекта может меняться в зависимости от того, к какому обществу принадлежит человек.

Это особенно актуально в свете перевода Священного Писания. Несмотря на то, что уже существует немало протестантских и католических версий перевода Священного Писания, для представителя православной общины китайских верующих важно иметь именно православный перевод Священного текста, который просто за счет принадлежности к православной традиции уже будет иметь значительную ценность в его глазах.

5) Ценности по природе своей объективны [Данильян, Тараненко 2005: 412]. Многие современные исследователи придерживаются утверждения, что ценность как разновидность идеального существует объективно, независимо от сознания индивида (О. Г. Данильян, В. М. Тараненко [Данильян, Тараненко 2005], Л. Н. Федосеева [Федосеева 2017: 134–141], И. В. Чекулай [Чекулай 2006: 12] и др.), что, по сути, довольно близко к христианскому пониманию существования идеала, высшей ценности.

Как известно, высшей ценностью для верующего человека является Бог, и, конечно, Бог — объективная ценность. Слово Бога, записанное в священных текстах, также обладает объективной ценностью. И здесь уместно упомянуть о спорах в христианском мире об именах вещей, которые давал всем вещам Адам. Тут поднимается вопрос о ценности самого имени: это просто слово, или это раскрытие сути вещи? Сторонников первого взгляда стали называть номиналистами, а второго — реалистами [Десницкий 2015: 33]. Особую ценность для реалистов поэтому обретает имя Бога, а потому неслучайно, что вокруг перевода слова «Бог» на китайский язык возникло немало споров, которые в некоторой степени не решены по сей день, а различные переводы слова «Бог» стали маркерами конфессиональной принадлежности текста.

В целом в аспекте аксиологии по отношению к оценке библейского перевода можно выделить ряд существенных моментов:

- Священное Писание, как Слово Бога, относится к разряду «высших» ценностей в обществе, а потому и перевод Священного Писания будет обладать ценностью сам по себе;
- если сакральной ценностью наделяется исходный текст, то перевод Священного Писания начинает тяготеть к дословной передаче исходного текста;
- если ценность видится в функциональном значении текста Священного Писания как несение смысла Слова Божия, то перевод осуществляется максимально доступным языком, близким к разговорному;
- перевод Священного Писания, который получает официальное признание Церковью, приобретает бóльшую ценность в среде верующих;
- личный смысл ценности перевода Священного Писания для православных верующих будет выражаться в доступности православного перевода Священного Писания;

- более высокой ценностью будет обладать перевод Священного Писания, принятый общиной верующих, то есть в среде целевой аудитории;
- для православных верующих ценностью обладает и сама традиция истолкования Священного Писания, а потому ее учет при переводе приведет к большей рецепции и более широкому распространению переводного текста.

4. Гносеологические предпосылки использования экспертного метода для оценки качества библейского перевода

Гносеология — это философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания. Человек, познавая мир и явления в нем, неизбежно привносит в данный процесс субъективные факторы, свои собственные пристрастия, или *гноми*, свои собственные несовершенства, которые и не позволяют человеку истинно познать эту реальность, как это было подвластно Адаму до грехопадения [Леонов 2010]. А потому «всякий акт познания включает отображение субъектом самого себя независимо от того, что является его объектом» [Дубровский 2004: 35–55]. Конечно, нельзя говорить, что человеческое познание лишено адекватности, так как в процессе эволюции и антропогенеза психика человека стала способна к адекватному отображению и оценке присущих ей субъективных состояний. Однако перед человеком постоянно встает проблема различения «надежных, адекватных знаний о явлениях собственного субъектного мира от тех знаний о нем, которые характеризуются как ложные, неадекватные или ненадежные» [Дубровский 2008: 59–75], что и входит в проблематику науки о познании — гносеологии.

Важнейшим понятием гносеологии является понятие *знание*. Знание представляет собой результат *познавательной деятельности*, который может быть выражен в различных представлениях или теориях, то есть в идеальных образах. Но идеальное знание должно обладать определенностью, а для этого его необходимо облечь в форму суждения или понятия и затем закрепить в языковых знаках [Миклуш 2008: 153–155].

Знание приобретает человеком в *процессе познания*, который может быть также выражен в различных формах в зависимости от исторического развития практики и собственно познания как такового. Познавательное

отношение к миру выражается в познавательной деятельности человека, одним из проявлений которой является *исследовательская деятельность*.

Как уже говорилось выше, перевод Священного Писания — это многоаспектный продукт, который во многом связан с *исследованием*, а потому и его оценка неотделима от познания исходного текста во всей его многогранности, от понимания, какие стороны исходного текста должны быть обязательно проявлены в переводе, какие допустимы новаторские подходы, а в чем требуется придерживаться традиции. То есть при анализе перевода библейских текстов все *познавательно-оценочные действия* субъекта должны находиться в единстве и взаимодействии [Данилевская 2006: 12].

Здесь стоит упомянуть об обосновании Н. В. Данилевской понятия «*познавательной оценки*» и определении роли этой оценки в разворачивании научного текста, что необходимо при анализе его текста [Там же: 27–28]. Применительно к оценке качества библейского перевода познавательную оценку можно определить как выраженное отношение к текстовому фрагменту. С ее помощью эксперт квалифицирует тот или иной компонент текста как определенную ценность. Познавательная оценка включает в себя как логический (объективный) компонент, так и психический (чувственный), то есть психологическая оценка является частью познавательной [Там же: 28]. Иными словами, оценка предстает как ментальная операция уяснения познающим субъектом сути связей (или их отсутствия) определенного объекта действительности с другими подобными (или противоположными), то есть выступает одним из аспектов самого познания [Там же: 28].

Соответственно, при вынесении познавательной оценки простая оценка-характеристика, оперирующая шкалой «плохо-нейтрально-хорошо», оказывается недостаточной. Невозможно оценить положительные или отрицательные стороны предмета, не уяснив его сути и не поняв принципов его формирования [Дубровский 2008: 59–75].

«Оценить какой-либо предмет — значит понять его, познать, каковы связи составляющих его компонентов и что лежит в основе этих связей» [Данилевская 2006: 27]. Поэтому как только речь заходит об определении составляющих текст компонентов, исследователь, или оценивающий эксперт, неизбежно сталкивается с вопросом определения *критериев*, по которым и должна проводиться дальнейшая оценка текста. В то же время принятие во внимание существования феномена пристрастности *гноми* и учет его влияния объясняет, почему невозможно существование одного

универсального набора критериев оценки качества. При оценке перевода возможно пользоваться критериями, применимыми только в каждой отдельной ситуации, в каждом определенном контексте и соответствующими конкретным целям, ради которых данный перевод выполняется.

При этом выработка критериев анализа и оценки входит в методологический аппарат науки об оценке качества — квалиметрии. «Квалиметрия считается прикладной теорией познания качества всевозможных объектов исследования» [Романов 2017: 49]. «Так как определение качества объектов реального мира есть по существу познание их важнейших свойств, то, следовательно, квалиметрия является методологией с комплексом различных методик, относящихся к гносеологии — теории познания» [Там же: 49].

Квалиметрия — это наука, изучающая «методологию и проблематику комплексного **количественного** оценивания качества объектов любой природы, предметов или процессов, продуктов труда или продуктов природы, имеющих материальный или духовный характер, искусственное или естественное происхождение» [Савцева 2014: 144–146]. Квалиметрия непосредственно связана не только с познанием и гносеологией, но и с понятием ценности, то есть с аксиологией, поскольку нацелена на поиск решения вопросов, касающихся ценностно-оценочной сферы жизни человека.

Экспертные методы вынесения оценки основываются на формировании групп оценивающих экспертов, что позволяет устранить индивидуальные психологические, социальные, мировоззренческие особенности личности каждого эксперта и повысить объективность результатов. Как уже было показано выше, на объективность оценки помимо прочего могут оказывать и психофизиологические особенности экспертов [Там же: 144–146]. Но здесь стоит отдельно добавить, что кроме психофизиологических возможностей экспертов необходимо принимать во внимание и их духовное состояние, что в случае работы со священными текстами становится еще более актуальным. Описанный выше богословский феномен *гноми* обуславливается греховностью человеческой природы, что и порождает в итоге субъективность оценки. Для преодоления влияния греха на выносимые решения в Церкви издревле сложилась традиция молитвы и поста перед началом всякого дела. «Делающий что-либо или заботящийся о чем-либо без молитвы не возможет совершить дел с благим успехом. Об этом засвидетельствовал Господь, сказав: не можете без Мене творити ничесоже» [Марк Подвижник 2013: 56–57].

Работа над переводами священных текстов традиционно также началась с молитвы, известно, например, что Иероним Стридонский, когда занимался переводом Священного Писания на латинский язык (Вульгата), вел отшельнический образ жизни в строгом посте и молитве [Житие блаженного Иеронима 1906. Т. X: 377]. А современные научные исследования [Леонов 2010: 110–121] подводят под данную церковную традицию научное обоснование: человек, уменьшая влияние греха на свое психофизиологическое состояние и на результат собственного труда, приближается к Истине, т. е. к большей объективности. В свою очередь стремление к объективности знания роднит богословие с аксиологией, гносеологией, а значит и с квалиметрией.

Выводы

Исследование показало, что основная проблема при вынесении любой оценки, в частности и оценки качества перевода, заключается в ограниченности человеческого познания. Каждое из рассмотренных нами научных направлений: богословие, психология, аксиология и гносеология постулирует невозможность для человека достижения объективного знания и предлагает свои пути решения данной проблемы.

Богословский подход выделяется на общем фоне, поскольку не просто констатирует невозможность достижения объективного знания, но указывает на глубинные причины, то есть отправную точку целой серии событий, которые привели к ограничению познавательных способностей человека. Речь идет о грехопадении предков Адама и Евы и утери человеком связи с Богом, с источником объективного знания и единственного критерия истинности.

Светские науки не рассматривают духовные аспекты предметов и явлений, ограничиваясь исключительно рамками материального мира, что и определяет их методологический аппарат. Это препятствует не только успешному решению проблемы объективности знания, но и определению путей ее возможных решений. Современные науки, существуя в мире, утратившем свое единство после грехопадения, вынуждены множить способы познания, следуя изменчивости мира, не имея прямого доступа к единой Истине, в то время как божественное знание свободно от этого ограничения, неизменно и всегда актуально.

В богословии вопрос объективности знания рассматривается весьма значительное время, что отражено в текстах Священного Писания и богословских трудах, и предлагаемое решение заключается, главным образом, в молитве и посте, что и позволяет очистить душу человека от излишнего влияния греховных пристрастий и приблизиться через это к высшему объективному знанию, т. е. к Истине. Кроме инструментов внешнего характера, есть и внутренние аскетические инструменты ограничения действия *гноми*, такие как: борьба с грехом, стремление исполнять новозаветные заповеди, богообщение, испрашивание помощи Божией как перед началом работы, так и на протяжении ее до самого завершения.

Таким образом, при вынесении оценки качества художественного перевода, в особенности если речь идет о переводе библейских текстов, а также при работе над переводом текстов Священного Писания, помимо использования адекватных квалиметрических методов оценки качества, подбора высококвалифицированных экспертов, понимания психологических процессов, влияющих на вынесение оценки, анализа ценностных и мировоззренческих ориентиров экспертов, необходимо также следовать церковной традиции подготовки ко всякому делу через молитву и пост, чтобы уменьшить влияние греха и личных пристрастий *гноми* и повысить объективность итоговых результатов.

Источники

- Библия Нового Завета в русско-китайском переводе / Перевод Гули Ван. Москва, 2002 (на кит. яз.).
- Житие блаженного Иеронима. Т. X // Жития святых по изложению свт. Димитрия Ростовского. 1906. Месяц июнь.
- Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. Москва, 2019.
- Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. Т. 1. Кн. 1–12. Москва, 2004.
- Максим Исповедник, *прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula Theologica et Polemica*). Святая гора Афон; Санкт-Петербург, 2014.
- Марк Подвижник, *прп.* Аскетические творения. Сергиев Посад : СТСЛ, 2013. 232 с.
- Никодим Святогорец, *прп.* Невидимая брань / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. Москва, 2019.

Новый Завет / Перевод митрополита Иннокентия (Фигуровского). Пекин, 1910. URL: http://www.orthodox.cn/bible/1910nt/index_en.html (дата обращения: 12.05.2024) (на кит. яз.).

Новый Завет / Перевод на китайский язык Ван Гуйчинь. Москва, 2021 (на кит. яз.).

Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан / Воспроизведение издания 1952 г., доп. СПб., 2007.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. Киев, 2002.

Литература

Анисимов С. Ф. Введение в аксиологию : Учебное пособие. Москва, 2001.

Астафьева И. А. Коммуникативная активность имени собственного // Познание и деятельность: от прошлого к настоящему. Материалы II Всероссийской междисциплинарной научной конференции. Омск, 2020.

Батурин Н. А. Оценочная функция психики / дис. ... докт. псих. наук. Санкт-Петербург, 1998.

Батурин Н. А. Оценочная функция психики / автореф. дис. ... докт. псих. наук. Санкт-Петербург, 1998.

Батурин Н. А. Проблема оценивания и оценки в общей психологии // Вопросы психологии. 1989. № 2.

Батурин Н. А. Психология оценивания и оценки : Учебное пособие. Ч. 1. Челябинск, 2000.

Батурин Н. А. Психология оценки: общие представления, дифференциация понятий и области изучения // Вестник Южно-Уральского государственного университета. 2008. № 31 (131) (Серия: Психология).

Батурин Н. А., Карлышев Г. В. Точность профессионального оценивания и пути ее повышения // Психология. Психофизиология. 2009. № 18 (151).

Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Москва, 2013.

Выбойщик И. В. Оценочный стиль и его психологическое содержание / автореф. дис. ... канд. псих. наук. Екатеринбург, 2003.

Гарбовский Н. К. Теория перевода. Москва, 2004.

- Гольдман А. П. Применение квалиметрических методов при оценке качества библейского перевода (на примере перевода на китайский язык имен собственных в Евангелии от Луки) : ВКР магистра теологии. Москва, 2021.
- Данилевская Н. В. Чередование старого и нового знания как механизм развертывания научного текста (аксиологический аспект) / автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2006.
- Данильян О. Г., Тараненко В. М. Философия : Учебник. Москва, 2005.
- Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. Москва, 2015.
- Дубровский Д. И. Гносеология субъективной реальности: к постановке проблемы // Эпистемология и философия науки. 2004. № 2.
- Дубровский Д. И. Основные категориальные планы проблемы сознания // Вопросы философии. 2008. № 12.
- Иноземцев Д. В. Разработка методической процедуры диагностики когнитивных свойств оценщиков // Вестник Южно-Уральского государственного университета. 2011. № 42 (259) (Серия: Психология).
- Кашкин В. Б. Парадоксы и границы в языке и коммуникации. Воронеж, 2010. Вып. 5. (Серия: Аспекты языка и коммуникации).
- Княжева Е. А. Оценка качества перевода: история, теория, практика. Москва, 2018.
- Княжева Е. А. Переводческий анализ текста и качество перевода // Вестник Воронежского государственного университета. 2012. № 1 (Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация).
- Комиссаров В. Н. Современное переводоведение. Москва, 2017.
- Леонов В. А. Основы православной антропологии : Учебник / 3-е изд., испр. и доп. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2023. 544 с.
- Леонов В. Свобода человека во Христе и без Христа. Опыт богословского осмысления // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 3(66). С. 110–121.
- Миклуш К. В. Рефлексивность как основание гносеологии В. Э. Сеземана / Вестник Волгоградского государственного университета. 2008. № 1 (7) (Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии).

- Павлова А. В. Оценка качества перевода // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Проблемы языкознания и педагогики. 2012. № 6.
- Пирогов О., свящ. Свобода выбора (προαίρεσις) в Комментариях св. Иоанна Златоуста на Послание ап. Павла к Римлянам // Христианское чтение. 2014. № 6.
- Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 2 // Труды по патрологии: в 2 т. Сергиев Посад, 2005.
- Резванцева М. О. Психология оценивания в разных социальных ситуациях : монография. Москва, 2019. URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_41138059_61418435.pdf (дата обращения: 09.09.2024).
- Романов В. Н., Орлов Ю. А., Ромодановская М. П., Орлов Д. Ю. Квалиметрия : Учебное пособие. Владимир, 2017.
- Савцева В. В. Философские аспекты квалиметрической методологии // Научный вестник МГТУГА. 2014. № 203.
- Садовников И. В. Квалиметрия : Учеб. пособие. Чита, 2009.
- Субетто А. И. Теория качества жизни. Санкт-Петербург, 2017.
- Теория прогнозирования и принятия решений. Учебное пособие / под ред. С. А. Саркисяна. Москва, 1977.
- Федосеева Л. Н. Ценности и оценки в системе аксиологии русской лингвокультуры (на примере пространственного фрагмента картины мира). Т. 7 // Культура и цивилизация. 2017. № 3А.
- Чекулай И. В. Ценность и оценка в категориальной структуре современного английского языка / автореф. дис. ... докт. филол. наук. Белгород, 2006.

References

- Anisimov S. F. *Vvedenie v Aksiologiiu* [Introduction to Axiology]. Moscow, 2001.
- Astaŕeva I. A. [Communicative activity of a proper name]. *Poznanie i deiatel'nost': ot proshlogo k nastoiashchemu* [Cognition and activity: from past to present]. Omsk, 2020. (In Russ.)

- Baturin N. A. [Problem of Assessment and Evaluation in General Psychology], *Voprosy psikhologii* [Psychology issues]. 1989, no. 2. (In Russ.)
- Baturin N. A. [Psychology of assessment: general concepts, differentiation of concepts and areas of study]. *Vestnik Iuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Psikhologiya* [Bulletin of South Ural State University. Psychology]. 2008, no. 31 (131). (In Russ.)
- Baturin N. A. *Otsenochnaia funktsiia psikhiki. Avtoref. diss. dokt. psikh. nauk.* [Evaluative function of the psyche. Dr. psychol. sci. diss. Abstract]. St. Petersburg, 1998.
- Baturin N. A. *Otsenochnaia funktsiia psikhiki. Diss. dokt. psikh. nauk.* [Evaluative function of the psyche. Dr. psychol. sci. diss.]. St. Petersburg, 1998.
- Baturin N. A. *Psikhologiya otsenivaniia i otsenki. Ch. 1* [Psychology of Assessment and Evaluation. P. 1]. Cheliabinsk, 2000.
- Baturin N. A., Karlyshev G.V. [Accuracy of professional assessment and ways to improve it]. *Psikhologiya. Psikhofiziologiya* [Psychology. Psychophysiology]. 2009, no.18 (151). (In Russ.)
- Chekulai I. V. *Tsennost' i otsenka v kategorial'noi strukture sovremennogo angliiskogo iazyka. Avtoref. diss. dokt. filol. nauk* [Value and evaluation in the categorical structure of modern English. Dr. philol. sci. diss. Abstract]. Belgorod, 2006.
- Danil'ian O. G., Taranenko V. M. *Filosofiya* [Philosophy]. Moscow, 2005.
- Danilevskaia N. V. *Cheredovanie starogo i novogo znaniia kak mekhanizm razvertyvaniia nauchnogo teksta (aksiologicheskii aspekt). Avtoref. diss. dokt. filol. nauk* [Alternation of old and new knowledge as a mechanism for developing a scientific text (axiological aspect). Dr. philol. sci. diss. Abstract]. Ekaterinburg, 2006.
- Desnitskii A. S. *Sovremennyi bibleiskii perevod: teoriia i metodologiya* [Modern Biblical Translation: Theory and Methodology]. Moscow, 2015.
- Dubrovskii D. I. [Basic categorical plans of the problem of consciousness]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 2008, no. 12. (In Russ.)
- Dubrovskii D. I. [Epistemology of subjective reality: towards the formulation of the problem]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and philosophy of science]. 2004, no. 2. (In Russ.)

- Fedoseeva L. N. [Values and assessments in the system of axiology of Russian linguistic culture (using the example of a spatial fragment of the world picture)]. *Kul'tura i tsivilizatsiia* [Culture and civilization]. 2017, vol. 7, no. 3A. (In Russ.)
- Garbovskii N. K. *Teoriia perevoda* [Translation theory]. Moscow, 2004. (In Russ.)
- Gol'dman A. P. *Primenenie kvalimetriceskikh metodov pri otsenke kachestva bibleiskogo perevoda (na primere perevoda na kitaiskii yazyk imen sobstvennykh v Evangelii ot Luki)*. *VKR magistra teologii* [Application of qualimetric methods in assessing the quality of Biblical translation (using the example of translating proper names into Chinese in the Gospel of Luke)]. Diss. master of theology]. Moscow, 2021.
- Inozemtsev D. V. [Development of a methodological procedure for diagnosing the cognitive properties of evaluators]. *Vestnik Iuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Psikhologiya* [Bulletin of South Ural State University. Psychology]. 2011, no. 42 (259). (In Russ.)
- Kashkin V. B. [Paradoxes and boundaries in language and communication]. *Aspekty iazyka i kommunikatsii* [Aspects of language and communication]. Voronezh, 2010, vol. 5. (In Russ.)
- Kniazheva E. A. [Translation analysis of text and translation quality]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Lingvistika i mezhkul'turnaia kommunikatsiia* [Bulletin of Voronezh State University. Linguistics and intercultural communication]. 2012, no. 1. (In Russ.)
- Kniazheva E. A. *Otsenka kachestva perevoda: istoriia, teoriia, praktika* [Translation quality assessment: history, theory, practice]. Moscow, 2018.
- Komissarov V. N. *Sovremennoe perevodovedenie* [Contemporary translation studies]. Moscow, 2017.
- Leonov V. A. [Freedom of man in Christ and without Christ. An attempt of theological reflection]. *Konsul'tativnaia psikhologiya i psikhoterapiia* [Counseling psychology and psychotherapy]. 2010, no. 3 (66). (In Russ.)
- Leonov V., prot. *Osnovy pravoslavnoi antropologii* [Fundamentals of Orthodox Anthropology]. Moscow, 2023.
- Miklush K. V. [Reflexivity as the basis of epistemology V. E. Seseman]. *Vestnik volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. Sotsiologiya*

- i sotsial'nye tekhnologii* [Bulletin of Volgograd State University. Series 7. Philosophy. Sociology and social technologies]. 2008, no. 1 (7). (In Russ.)
- Pavlova A. V. [Translation quality assessment]. *Vestnik Permskogo natsional'nogo issledovatel'skogo politekhnicheskogo universiteta. Problemy iazykoznaniiia i pedagogiki* [Bulletin of the Perm' National Research Polytechnic University. Problems of linguistics and pedagogy]. 2012, no. 6. (In Russ.)
- Pirogov O., svyashch. [Freedom of choice (προαίρεσις) in the Commentaries of St. John Chrysostom on the Epistle of St. Paul to the Romans]. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2014, no. 6. (In Russ.)
- Popov I. V. [The personality and teaching of St. Augustine]. *Popov I. V. Trudy po patrologii v dvukh tomakh. Tom 2* [Popov I. V. Proceedings on patrology in two volumes. Vol. 2]. Sergiev Posad, 2005. (In Russ.)
- Rezvantseva M. O. *Psikhologiya otsenivaniya v raznykh sotsial'nykh situatsiyakh: monografiya* [Psychology of assessment in different social situations: monograph]. Moscow, 2019. Available at: https://elibrary.ru/download/elibrary_41138059_61418435.pdf (accessed 09.09.2024)
- Romanov V. N., Orlov Iu. A., Romodanovskaia M. P., Orlov D. Iu. *Kvalimetriia* [Qualimetry]. Vladimir, 2017.
- Sadovnikov I. V. *Kvalimetriia* [Qualimetry]. Chita, 2009.
- Savtseva V. V. [Philosophical aspects of qualimetric methodology]. *Nauchnyi vestnik MGTUGA* [Scientific bulletin of MSTUGA]. 2014, no. 203. (In Russ.)
- Sofronii (Sakharov), ierom. *Starets Siluan* [Saint Silouan the Athonite]. St. Petersburg, 2007.
- Subetto A. I. *Teoriia kachestva zhizni* [Quality of life theory]. St. Petersburg, 2017.
- Teoriya prognozirovaniya i prinyatiya reshenii. Uchebnoe posobie, pod red. S. A. Sarkisyana* [Theory of forecasting and decision-making. A manual. Ed. by S. A. Sarkisyan]. Moscow, 1977.
- Veviurko I. S. *Septuaginta: drevnegrecheskii tekst Vetkhogo Zaveta v istorii religioznoi mysli* [Septuagint: Ancient Greek text of the Old Testament in the history of religious thought]. Moscow, 2013.
- Vyboishchik I. V. *Otsenochnyi stil' i ego psikhologicheskoe sodержanie. Avtoref. diss. kand. psikh. nauk* [Evaluative style and its psychological content. Dr. psychol. sci. diss. Abstract]. Ekaterinburg, 2003.

ФЕНОМЕН ДУХОВНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ЛОГОТЕРАПИИ ВИКТОРА ФРАНКЛА И ПОПЫТКА ЕГО ОСМЫСЛЕНИЯ В РАМКАХ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Алексей Вячеславович Курочкин

Магистр теологии,

старший преподаватель Сретенской духовной академии (Россия)

kuro4kin13@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_199

Аннотация. Логотерапия Виктора Франкла нередко представляется как один из самых близких для православного мировоззрения психологических подходов к лечению личностных расстройств, в частности ноогенного невроза, который проявляется в потере смысла жизни. Понятие *духовное бессознательное*, предложенное В. Франклом, является одним из ключевых в его антропологии, однако на данный момент отсутствуют работы, посвященные его детальному исследованию. В статье приводится попытка святоотеческого рассмотрения данного феномена и его проявлений: совести, любви, творчества. Это может способствовать выявлению точек соприкосновения и расхождения святоотеческой и франкловской антропологических моделей, а также принятию взвешенного решения при выборе логотерапии или некоторых ее приемов для пастырской практики.

Ключевые слова: духовное бессознательное, логотерапия, Виктор Франкл, антропология, совесть, любовь, творчество, святые отцы, пастырская практика.

Для цитирования: Курочкин А. В. Феномен духовного бессознательного в логотерапии Виктора Франкла и попытка его осмысления в рамках святоотеческой антропологии // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 199–221. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_199

THE PHENOMENON OF THE SPIRITUAL UNCONSCIOUS IN VICTOR FRANKL'S LOGOTHERAPY AND AN ATTEMPT AT ITS UNDERSTANDING WITHIN THE FRAMEWORK OF PATRISTIC ANTHROPOLOGY

Alexei V. Kurochkin

Master of theology, Senior Lecturer at the Sretensky Theological Academy (Russia)

kuro4kin13@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_199

Abstract. Viktor Frankl's logotherapy is often presented as one of psychological approaches for the treatment of personality disorders (in particular, the noogenic neurosis, which manifests itself in the feeling of meaninglessness of life), which seems closest to the Orthodox worldview. The concept of the spiritual unconscious proposed by V. Frankl is one of the key concepts in his anthropology, but at the moment there are no studies devoted to its detailed research. The article presents an attempt of patristic analysis of this phenomenon and its manifestations such as conscience, love, and creativity. This may contribute to the finding of points of convergence and divergence between the Holy Fathers' and Frankl's anthropological models, and also help make an informed decision when choosing logotherapy or some of its techniques for pastoral practice.

Keywords: spiritual unconscious, logotherapy, Viktor Frankl, anthropology, conscience, love, creativity, Holy Fathers, pastoral care.

For citation: *Kurochkin A. V.* The phenomenon of the spiritual unconscious in Victor Frankl's logotherapy and an attempt at its understanding within the framework of Patristic anthropology // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 199–221. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_199

Введение

В последнее время наблюдается повышение интереса к использованию достижений практической психологии (преимущественно психотерапии и психологического консультирования) в пастырской практике. Достаточно обратить внимание на одно из последних выступлений Святейшего Патриарха Кирилла. Он выразил глубокую озабоченность в связи с распространением данной тенденции, а также указал на множество связанных с ней объективных рисков и опасностей подмены в духовной жизни [Кирилл, патриарх Московский и всея Руси. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6085672.html>]. В данной связи не является исключением логотерапия В. Франкла и проявляемое к ней внимание со стороны учащихся духовных школ и пастырей [Буй 2023. № 1 (22): 31–49; Буй 2023. № 2 (49): 67–82; Шестак 2021; Медведев 2020; Бадаев 2016: 40–55; Белановский и др. 2011].

В связи с частой переключкой некоторых понятий в данном психологическом направлении с терминологией из христианской антропологии может возникнуть впечатление, что речь идет об одних и тех же реалиях [Поповкин и др. 2019: 149]. Этим объясняется стремление отдельных исследователей сделать некоторое количество оговорок и принять данный подход как адекватный для помощи христианам, утратившим смысл жизни (что В. Франкл обозначал в своих работах как ноогенный невроз [Франкл 1990: 26; Франкл 2015: 71]), а также в случае проблем «психогенного характера» [Бадаев 2016: 40–55].

Вместе с тем в истории Церкви можно неоднократно увидеть, что прежде чем принять какое-либо внешнее знание, оно проходило церковную рецепцию на соответствие христианскому вероучению и практике, и при несоответствии Преданию — отбрасывалось либо, получив совершенно новое осмысление и пройдя тщательную переработку, могло быть принятым [Ларше. Что такое богословие? 2021: 34–36].

В данной статье предлагается затронуть антропологическую проблематику и рассмотреть с позиций святоотеческой антропологии одно из ключевых понятий для логотерапии, а именно *духовное бессознательное*.

Духовное бессознательное

Из биографии В. Франкла известно, что в своей молодости он увлекался психоанализом [Лэнгле 2011: 41] и, разумеется, был знаком с положениями теории личности З. Фрейда, в том числе с понятием *бессознательного* (иначе данный феномен также именовался как «Id» — «Оно»). Хотя в своих работах В. Франкл не отрицал наличие «инстинктивного бессознательного»¹ (которое, согласно теории З. Фрейда, наполнено скрытыми влечениями, действует по принципу поиска чувственного удовольствия и является движимой силой психики человека), он настаивал на наличии у человека противоположного — *духовного бессознательного*², которое действует по принципу поиска смысла [Франкл 1990: 61].

В антропологии В. Франкла духовное измерение (иначе говоря, «ноологическое»³) является основанием для уникальности в человеке [Frankl 2000: 34]. Оно отличается от телесного и психического измерений, которые касаются психофизиологических аспектов жизнедеятельности и четкое разграничение в которых, по мнению В. Франкла, провести проблематично [Ibid.: 33]. Оно настолько глубоко, что не может быть осознано, отрефлексировано в полной мере [Франкл (1) 2000: 225-226]. В этом смысле оно называется бессознательным.

Говоря о том, как проявляется *духовное бессознательное*, В. Франкл предлагает рассмотреть три его аспекта: совесть, любовь, творчество.

¹ В одной из своих значимых работ В. Франкл, повествуя о самоопределении людей в концентрационном лагере, отмечал, что «Человеческое — это сплав добра и зла» [Франкл 2011: 165].

² См.: Франкл В. Э. Бессознательный Бог. СПб., 2000. С. 225: «...мы вынуждены при ограничении понятия “бессознательное” провести нечто вроде пересмотра границ: теперь есть не одно лишь инстинктивное бессознательное, но и духовное бессознательное. Бессознательное содержит не только инстинктивное, но и духовное; содержание бессознательного оказывается, таким образом, существенно расширенным, а само бессознательное — разделенным на бессознательную инстинктивность и бессознательную духовность».

³ В. Франкл часто использовал именно этот термин, ссылаясь на греческий термин «ноос» (др.-греч. νοῦς), означающий разум, дух, смысл, для избегания религиозной коннотации, присутствующей в термине «духовность», и указывая, что «понятие “духовный” <...> относится к специфически человеческой сфере духа»: Франкл В. Э. Основы логотерапии. СПб., 2000. С. 189.

Совесть как проявление духовного бессознательного

Совесть, по мнению В. Франкла, является «органом смысла» [Франкл 1990: 38], она является способностью, помогающей предвидеть [Лукас 2020: 32], подобно интуиции, некоторые последствия выбора. Она руководит человеком в поиске смысла в зависимости от ситуации, и, по сути, является единственным средством для его идентификации [Франкл 1990: 294]. Однако тот факт, что человек поступал по совести, не является гарантом того, что он шел верным путем [Франкл 1990: 38-39, 296]. Несмотря на такую оговорку, Франкл приходит к тому, что для человека не существует лучшего ориентира, чем натренированная совесть, которая помогает уберечься от опасностей «конформизма и тоталитаризма», особенно в ситуации, когда «десять заповедей <...> потеряли для многих свою силу» [Там же: 38-39].

Совесть относится В. Франклом к бессознательной сфере: «...в своих истоках совесть погружена в бессознательное» [Франкл (1) 2000: 234]. Совесть «иррациональна, алогична, дологична», поскольку, в его понимании, она не может быть полностью подвергнута рационализации, логическому обоснованию: «...исследование совести возможно только постфактум» [Там же]. Франкл считает, что «важные, подлинные <...> решения в человеческом бытии обычно совершаются без всякой рефлексии и, таким образом, бессознательно <...> ведь даже само решение совести в конечном счете непостижимо» [Там же], — из чего можно сделать вывод, что, по его мнению, совесть играет важную роль в принятии решений, и это невозможно рационализировать.

Понимание совести В. Франклом формулируется в оппозиции фрейдовскому пониманию совести как проявление жестких требований «сверх-Я» [Франкл 1990: 116] и бихевиористскому обусловливанию (т. е. созданию условно-рефлекторной связи на основании подкрепления) [Там же: 296]. Также Франкл отчуждается от биологизаторского рассматривания совести как «этического инстинкта», поскольку природа инстинкта животных совершенно иная — она предполагает схематичное, детерминированное поведение [Франкл (1) 2000: 236].

Совесть имеет религиозное значение, она играет большую роль в связывании человека с непознаваемым, трансцендентным «Нечто» [Там же: 250–251]. По мнению Франкла, она сама находится за пределами человеческого бытия. Являясь «голосом непознаваемого, трансцендентного», она,

таким образом, должна исходить не от человека, поскольку она передает человеку «весть от некоей находящейся вне его инстанции» [Там же: 251]. Уклоняясь от ответа на заданный себе вопрос о природе этой «инстанции», Франкл указывает на ее личностный характер бытия и делает вывод о том, что личность человека «подобна некоему образу» [Там же: 251]. Нетрудно, следуя этой логике, сделать вывод, что источник совести, согласно Франклу, находится в Боге, причем не безличном, а именно Личностном.

Поскольку незаглушенная совесть, согласно Франклу, оберегает человека от впадения в коллективный невроз [Там же: 17], можно утверждать, что совесть играет роль иммунитета для духовного здоровья человека [Франкл 1990: 39].

Благодаря совести также происходит проверка ценностей на их качество и приемлемость, при условии, что голос совести не заглушен [Там же: 290]. А это играет ключевую роль в выборе смысла в зависимости от ситуации, которая может различаться.

Совесть помогает обнаружить «уникальные смыслы, противоречащие принятым [в социуме] ценностям» [Там же: 294]. Так, говоря о заповеди: *не прелюбодействуй* (Исх. 20, 14), В. Франкл приводит историю узника концлагеря, попавшего туда со своей привлекательной супругой. Ей могла представиться возможность вступить в связь с лагерной охраной и этим сохранить себе жизнь. И «совесть [мужа] заставила его, приказала ему освободить жену от заповеди: *не прелюбодействуй*». Данное разрешение сохранить жизнь такой ценой, как пишет В. Франкл, было единственной возможностью «исполнить другую из десяти заповедей — *не убий*. Если бы он не дал ей этого разрешения, он принял бы на себя долю ответственности за ее смерть» [Там же: 295].

Из этих мыслей австрийского психотерапевта следует отметить, что его понимание *совести* по ряду положений согласуется с ее святоотеческим пониманием как «чувством духа человеческого <...> различающим добро от зла» [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 1: 428], как «голосом Всеведущего Бога в душе» [Феофан Затворник, свт. 2013: 285]. Его мысль противостоит психоаналитическому сведению совести до навязанной установки от «сверх-Я» и материалистическому редуцированию совести до «этического инстинкта». Им отмечается роль совести в религиозной жизни, факт того, что ее источником является не безличное Божество, а Личностный Бог, и необходимость в следовании ее голосу для проверки ценностей и вы-

бора смысла в конкретной ситуации. В. Франкл справедливо отмечает, что внимание к совести является своеобразной защитой от духовных болезней, как и то, что совесть можно заглушить, а по учению святых отцов, неправильные (греховные) мысли оказывают вредное влияние на совесть, причем произвольно совершаемый грех заглушает ее голос и «как бы умерщвляет его» [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 1: 429].

Тем не менее его понимание совести входит в конфликт с христианским представлением, поскольку Франкл придает совести инородный, Божественный, и, следовательно, нетварный характер бытия. Хотя у некоторых святых отцов можно встретить мысль о том, что совесть есть «нечто Божественное» и она «всегда напоминает нам полезное» [Дорофей 2010: 73], однако свт. Феофан Затворник вполне четко формулирует, что совесть является *естественным* проявлением духа («Лучи возбуждающей благодати прямо падают на дух человека и оживляют в нем естественные его движения — страх Божий, совесть и недовольство тварным» [Феофан Затворник 2004: 302]), а сам прп. Дорофей Газский называет ее «естественным законом» [Дорофей 2010: 72]. Иными словами, святые отцы рассматривают совесть как природную, хотя и связанную с Богом способность человека.

Также, углубляясь в рассмотрение мысли В. Франкла, не совсем понятно, как человек, следуя голосу совести, все же может ошибаться, пускай и в редких случаях? В этом отношении Франкл не учитывает как действия духовного мира (ангельского или демонического) на совесть, так и не рассматривает падшего образа бытия человека (в первую очередь страстность) как трагическую данность. (Свт. Игнатий свидетельствует, что спокойствие голоса совести в падшем состоянии может давать «утешение», которое святые отцы квалифицировали как ложное [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 2: 627]). В связи с этим в логотерапии нет поиска исцеления совести от первородного повреждения через таинства Церкви и правильное (евангельское) учение, присутствующее лишь в православном христианстве [Там же. Т. 1: 428]. Кроме того, святые отцы обращают внимание на критерии повреждения, ослабления совести, что проявляется в действии произвольных помыслов, чувств, желаний [Феофан Затворник, свт. 2013: 188] греховного характера. Этот аспект также не рассматривается Франклом, который видел совесть в априори здоровом состоянии. Вышеприведенный пример из жизни заключенного и характеристика его выбора, на который влияла совесть, хотя и может быть частично оправдан

Созвучие святоотеческой традиции	Расхождение со святоотеческой традицией
<ol style="list-style-type: none"> 1. Духовное измерение в антропологии. 2. Совесть как голос Бога. 3. Обоснование идеи личностного Бога. 4. Религиозное значение совести. 5. Незаглушенная совесть как один из критериев духовного здоровья. 6. Безнравственная жизнь заглушает голос совести. 7. Критика редуцированного понимания совести в классическом психоанализе, бихевиоризме. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Совести придается инородный, Божественный и, следовательно, нетварный характер бытия. 2. Не учитывается духовный мир, влияющий на совесть (демонический, ангельский). 3. Игнорирование падшего состояния человеческой природы, ее повреждения: совесть выступает <i>a priori</i> как здоровое проявление духа. 4. Нравственный релятивизм в ценностях. 5. Фокус на земной жизни. 6. Нет необходимости согласовывать совесть с волей Бога.

Таблица 1 | Сопоставление представлений о совести в учении В. Франкла и богооткровенного знания святых отцов

с точки зрения ветхозаветной религии (ср.: Быт. 12, 11–20; 20, 2), все же иллюстрирует определенный нравственный релятивизм Франкла (или, говоря богословским языком, неспособность различения голоса совести от голоса лукавых духов, что именовалось святыми отцами как *διάκρισις* [Рябинин 2019: 112–132]), поскольку одобряется грех, а приоритет земной жизни встает над жизнью вечной.

Франкл справедливо подчеркивает религиозную функцию совести, однако в его мысли отсутствует, характерное для святых отцов, значение совести как голоса, побуждающего человека готовиться к жизни вечной [Феофан Затворник 2010: 356]. Также святыми отцами отмечается, что действие совести распространяется и на посмертную жизнь, вплоть до Страшного Суда, где она обличит пренебрегавшего ею [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 1: 429]. В данном случае понимается, что человек пре-

небрегает евангельской Истиной, а не ложным мировоззрением, которое иногда принимается за голос совести.

Преимущественно Франкл рассматривает лишь собственные усилия в следовании голосу совести, а по мысли святых отцов, как об этом свидетельствуют современные богословы, необходима *синергия*, заключающаяся в согласовании человеческой воли с волей Божественной [Леонов 2023: 73–77].

Результаты анализа представлений В. Франкла о совести в свете богооткровенного знания святых отцов в кратком и обобщенном виде представлены в **Таблице 1**.

Любовь как проявление духовного бессознательного

Другое проявление *духовного бессознательного*, по мысли В. Франкла, — любовь. Она имеет ценностное измерение, поскольку именно она является «конечным и высшим» фактором, который дает смысл существованию человека.

Наряду с этим *любовь* рассматривается как личное переживание, позволяющее открыть неповторимость человека, которого любишь [Франкл 1990: 244–245]. Благодаря любви к человеку, он, как говорит В. Франкл, «вбирается» в личность любящего, становится незаменимым и ценным без проявления им каких бы то ни было действий со своей стороны: «В любви любимый человек воспринимается по самой своей сути как единственное в своем роде и неповторимое существо, он воспринимается как “Ты” и как таковой вбирается в собственную личность любящего <...> он становится <...> незаменимым существом, без которого невозможно обойтись, причем ничего не делая для этого со своей стороны. Человек, которого любят, “не может не быть” своеобразным и неповторимым <...> Любовь не заслуживают, любовь — это просто милость» [Там же: 245]. По всей видимости, здесь речь идет о безусловном характере любви.

Любовь, по мнению В. Франкла, также «видит нечто еще не существующее», то, что могло бы осуществиться [Франкл (1) 2000: 235]. Иными словами, она позволяет предвосхищать то, что может раскрыться в любимом человеке, его «непроявившиеся личностные потенции» [Там же: 235, 237].

Как объясняет В. Франкл, любовь обладает «чарующим» свойством, однако она не ослепляет, а, наоборот, делает человека зрячим, поскольку

позволяет любящему открывать новые ценности мира и тем самым внутренне обогащает его [Франкл 1990: 245].

Любовь также участвует в принятии решения («выбор партнера»), при этом Франкл четко указывает, что данный выбор не является выбором, который определяется «инстинктивной» сферой поиска удовольствия, которую Фрейд называет «Оно» [Франк (1) 2000: 237].

Говоря о проявлениях любви между двумя людьми, В. Франкл опирается на свою антропологию⁴ и выделяет три варианта отношений к другому человеку. Первый вариант, самый примитивный, затрагивающий внешнюю телесную сторону, характеризуется половым влечением и называется В. Франклом как «сексуальное отношение» [Франкл (1) 1990: 246]. По всей видимости, к данному типу любви относится замечание Франкла относительно того, что «в древнееврейском языке акт любви был назван тем же словом, что и акт познания» [Франкл (1) 2000: 237]. Вторым вариантом, при сохранении полового влечения, затрагивает более глубокий интерес к человеку, поскольку касается его психических достоинств, черт характера, характеризуется эмоциональной увлеченностью другим человеком и обозначается В. Франклом как «эротическое отношение» [Франкл 1990: 246]. Третий вариант представляет собой финальную стадию второго варианта и подразумевает проникновение в глубокую личностную область человека, в область духа. На таком уровне взаимоотношений интерес к психофизической близости отходит на второй план. Такой тип отношений В. Франкл называет любовью [Там же: 247]. В данном случае эмпирическая духовная любовь рассматривается как любовь естественная и здоровая.

В. Франкл свидетельствует, что даже при потере всех материальных благ (как это было у заключенных концлагерей) человек «может духовно <...> обладать <...> образом» любимого человека [Франкл 2011: 79]. Он вывел закономерность: «Чем меньше любовь сосредоточивается на телесном естестве человека, тем глубже она проникает в его духовную суть», в которой стремится показать духовный характер действия любви, выходящий за пределы материального бытия [Там же: 81].

В. Франкл говорит о трех достижениях любви: «счастье быть любимым», восторг для любящего и чудо рождения ребенка [Франкл 1990: 245].

⁴ В ней выделяются телесный (соматический), душевный (психический) и духовный уровни.

При рассмотрении вышеперечисленных мыслей В. Франкла следует отметить его конструктивную критику психоаналитической интерпретации любви как действия *либидо* и предложение поиска того уникального, что есть в другом человеке. Вполне приемлемой с христианской точки зрения представляется мысль осуществления смысла жизни как достижения любви, где любви к ближнему отводится важное место (см.: Лк. 10, 27; ср.: Мф. 22, 37–39; Мк. 12, 30–31). Идея В. Франкла об открытии в любимом человеке уникального и неповторимого может быть сопоставима с христианской идеей любви к человеку, посредством которой раскрывается «запредельный для телесных чувств, слова и разума» образ Божий [Леонов 2023: 130]. Также следует отметить подчеркиваемый Франклом приоритет духовной любви над физическим телесным общением. Возвышенная духовная любовь к ближнему, по Франклу, может быть сопоставима с позицией христианской антропологии, в рамках которой любовь рассматривается как естественная добродетель, присутствующая в человеке в силу богообразности [Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере 1900: 166–168; Леонов 2023: 401–402].

Тем не менее, как и в отношении совести, В. Франкл не рассматривает актуальное состояние человеческой природы как падшее в целом (т. е. такое состояние человеческого естества, в котором «добро смешано со злом» [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 2: 620] вследствие грехопадения первых людей) и данной способности в частности. Следовательно, им не ставится вопрос очищения естества от греховности (первородного греха и личных грехов). Поэтому приходится признать, что даже любовь, как и всякая естественная добродетель, после грехопадения стала неприемлемой для Бога, недостойной Царствия Небесного: «Естественная любовь наша повреждена падением; её нужно умертвить — повелевает это Христос — и почерпнуть из Евангелия святую любовь к ближнему, любовь во Христе <...> Пламенная естественная любовь легко обращается в отвращение, в непримиримую ненависть (2 Цар. 13, 15). Естественная любовь выражалась и кинжалом. В каких язвах — наша любовь естественная! Какая тяжкая на ней язва — пристрастие! Обладаемое пристрастием сердце способно ко всякой несправедливости, ко всякому беззаконию, лишь бы удовлетворить болезненной любви своей <...> Естественная любовь доставляет любимому своему одно земное; о небесном она не думает» [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 1: 685–687]. В связи с этим святые отцы прямо предупреждают:

«...тот, кто не сделался храмом Святого Духа, да не льстит себе, да не обманывает себя: он не может быть обителью любви, он чужд ее. Изливается в сердца наши любовь вместе с Духом Святым» [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 2: 215]. Кроме того, святые отцы указывают, что «любовь рождается от чистоты сердца, непорочной совести и нелицемерной веры» [Там же: 156]. Иными словами, требуется не только принятие христианства через усвоение православной веры и участие в Богом установленных таинствах. Необходимо также ведение аскетической жизни, в процессе которой душа очищается от страстей и приобретает добродетели, среди которых любовь является вершиной [Там же: 215].

Идея любви к Богу как жизненному приоритету В. Франклом в принципе не рассматривается. Вместе с тем в его творчестве можно встретить мысли о вере в Бога, стремлении к Нему, служении Ему как одному из вариантов осуществления смысла жизни [Франкл 1990: 51]. При этом не ставится вопрос исключительности и истинности какой-либо конфессии [Франкл 2015: 180].

Упомянутая выше идея безусловной и беспристрастной любви, присутствующая у Франкла, в действительности, по мысли святых отцов, может иметь место только в людях совершенных, обновленных Святым Духом [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2011. Т. 1: 693–694], то есть обóженных. Говоря же о более низких ступенях человеческой естественной любви, рассмотренных Франклом, святые отцы отзывались о ней как о страстной, греховной, «находящейся под управлением духа лукавого <...> нечистого и погибшего» [Там же: 687].

Хотя в своей основе христианский брак и рождение детей являются благими и благословленными Богом делами, однако монашество, как путь самоотверженного исполнения заповедей Евангелия, дает бóльшие возможности для обретения любви и исполнения смысла жизни. А три варианта душевно-плотских, естественных достижений любви, о которых говорит В. Франкл, могут быть реализованы в монашестве (как и в семейной или даже безбрачной жизни) путем аскетической борьбы со страстями и иметь духовный способ существования (например, переживание Божественной любви в бесстрастном состоянии, рождение духовных детей как в таинствах, так и в смысле их духовно-нравственной подготовки для соединения с Богом).

Немаловажным следует отметить отсутствие в логотерапии четко артикулированных нравственных критериев проявления любви, присущих христианству (ср.: 1 Кор. 13, 1–8), что дает широкое поле для интерпретаций ее проявлений, порой несовместимых с Евангелием⁵.

Результаты анализа представлений В. Франкла о любви в свете богооткровенного знания святых отцов в кратком и обобщенном виде представлены в **Таблице 2**.

Созвучие святоотеческой традиции	Расхождение со святоотеческой традицией
<ol style="list-style-type: none">1. Критика редуцированного понимания любви в классическом психоанализе.2. Достижение любви как смысл жизни.3. Значение любви к ближнему.4. Открытие в человеке уникального и неповторимого.5. Приоритет духовной любви над физической близостью.6. Духовная любовь может быть рассмотрена как естественная добродетель, присущая человеку как образу Божию.	<ol style="list-style-type: none">1. Игнорирование падшего состояния человеческой природы, ее повреждения.2. Нет необходимости в очищении естества от греховности через покаяние в Церкви.3. Любовь к Богу не рассматривается как приоритетная.4. «Достижения любви» не учитывают христианского духовного образа бытия.5. Отсутствие четких нравственных критериев проявления любви.

Таблица 2 | Сопоставление представлений о любви в учении В. Франкла и богооткровенного знания святых отцов

⁵ См. доклад А. Лэнгле (который ассоциирует себя как представителя логотерапии В. Франкла) под названием «Любовь: попытка экзистенциального анализа», где среди многочисленных проявлений любви он упоминает также о гомосексуальных проявлениях (тайм-код: 7.10): URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Zq2pp2NW6uE&t=730s> (дата обращения: 18.06.2024).

Творчество как проявление духовного бессознательного

По В. Франклу, творческие способности (иначе говоря, «творческая/художественная совесть» [Франкл 1990: 99]) также происходят из духовного бессознательного [Франкл (1) 2000: 238]. Они проявляются в виде вдохновений, интуиций и реализуются в определенных видах творческой деятельности, главным образом в искусствах и науках. Деятельность такого рода также позволяет реализовать смысл [Франкл 1990: 299–300]. В данном случае творец, как автор определенного творческого продукта, должен осознавать, что он дает миру, обществу в своем творчестве [Там же: 300].

В этом отношении В. Франкл вновь не соглашается с психоаналитической парадигмой З. Фрейда, в рамках которой художественное творчество рассматривается как результат подавленной либидозной энергии. Также он не солидаризируется с концепцией индивидуальной психологии А. Адлера, в рамках которой творчество рассматривается лишь в качестве средства для самоутверждения или борьбы с собственной неполноценностью [Франкл (1) 2000: 26].

Следует отметить, что творчество проявляется не только в материальной плоскости. Осмысливая творческую совесть, Франкл утверждает, что творчество человека простирается на область создания новых ценностей и даже религий [Франкл 1990: 294].

Франкл указывает на невозможность выявить источники вдохновения, побуждающие к творчеству: они «остаются во тьме» [Там же: 99], то есть сокрыты от сознания. Мало того, вдохновение, побуждающее человека к творческому действию, может быть прервано при стремительной попытке самонаблюдения, осознанной реализации творческого продукта. Так, по наблюдениям Франкла, повышенное стремление к рефлексии приводило талантливого человека к блокированию творческого потенциала. Франкл приводит пример со скрипачом, который «пытался играть по возможности осознанно: начиная с того, как он брал скрипку в руки, до мельчайшей технической детали игры ему хотелось все делать осознанно, все исследовать в саморефлексии» [Франкл (1) 2000: 238]. Для помощи человеку в освобождении от излишней рефлексии (осознанности), возвращения доверия к бессознательному и освобождения творческого потенциала, в рамках логотерапии применяется дерефлексия [Там же] — психотехника, рассмотрение которой выходит за рамки данной статьи.

Франкл говорит о возможности превратно использовать творческий потенциал (например, в самозабвении через алкоголь и погашении чувства ответственности), а также вовлеченности в деятельность, осуществление которой не наполняет жизнь смыслом, но делает ее бессодержательной [Франкл 1990: 159].

Идея В. Франкла относительно осуществления смысла через творческие способности может быть сопоставима с христианской антропологией. Так, Бог, создав человека, наделил его, между прочим, творческими способностями, которые проявились в раю через наименование животных (см.: Быт. 2, 18–19), иными словами, человек «способен и призван к творчеству изначально» [Леонов 2023: 173]. А через проявление творческих способностей, в согласии с волей Бога, человек должен был реализовать свое главное предназначение — обожение.

С христианской позиции заслуживает внимание конструктивная критика Франклом взглядов на творчество в психоанализе и индивидуальной психологии.

Однако, как и при рассмотрении двух предыдущих проявлений духовного бессознательного, у Франкла нет учета повреждения человеческой природы грехом. В связи с этим отсутствуют критерии оценки источника творческого вдохновения, которое может быть подвержено действию демонического мира. В этом случае вместо реализации замысла Творца, ведущего человека к святости, единению с Ним и преображению мира, человек в своем творчестве будет развивать греховные страсти и стремиться к самообожению [Софроний (Сахаров) 2011: 168]. Иными словами, будет происходить творческое соработничество человека с падшими духами [Леонов 2023: 176], что также не учитывается В. Франклом.

Повышенное стремление к рефлексии, блокирующее творческие силы человека, рассматривается Франклом, по сути, как ошибка, но не анализируется в контексте действия страстей. Хотя Франкл приводит мало деталей в упомянутом случае со скрипачом, по всей видимости, здесь проявилась страсть уныния, которая характеризуется в святоотеческой традиции в том числе как суетная, ненужная, праздная активность [Ларше 2018: 182]. При этом в глубине духовного бессознательного могут активно действовать другие страсти, через которые демоны управляют человеком. Немаловажно отметить, что стремление вернуть доверие к бессознательному,

предлагаемое Франклом в рамках логотерапии, без усвоения правильного христианского вероучения и принципов нравственной жизни, а также без очищения души от страстей, может способствовать развитию самообольщения и приводить к прелести [Игнатий (Брянчанинов) 2011 Т. 1: 158–159]. Сам принцип доверия себе (в особенности своим снам [Иоанн Лествичник 2013: 48–50], чувственным впечатлениям и проч.) не приветствуется святыми отцами, поскольку в этом случае человек легко поддается под действие падших духов и становится чуждым для узнавания воли Божьей [Дорофей, прп. 2010: 98–99].

Следует отметить, что успех на творческом поприще, в основу которого не положено покаяние, плач о своих грехах, самоотвержение [Любомудров 2002: 520] (в святоотеческом понимании этих принципов), может привести к трагическим последствиям как в земной, так и в вечной жизни. *Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?* (Мк. 8, 36, ср.: Мф. 16, 26).

Мысль Франкла о проявлении творческих способностей в создании новых ценностей и религий может быть интерпретирована как стремление к творческому поиску Бога, нравственному совершенствованию или же попытке построения гармоничной богословской системы [Софроний (Сахаров) 2011: 171], однако она противоречит традиционности христианства и нередко приводит к созданию ересей. Со святоотеческой позиции здесь прослеживается оторванность человека от истинного источника богопознания и ценностей, данных в Божественном Откровении, к развитию страсти гордости [Там же], что в конечном счете может привести к вечной гибели.

С Франклом можно согласиться в том, что самозабвение в алкогольной (или какой-то иной) зависимости является погашением творческого потенциала личности. Тем не менее даже вдохновляющая творческая деятельность, позволяющая быть продуктивным и обрести смысл, при оторванности от духовно-нравственных законов Евангелия, при сохранении ложного мировоззрения и, следовательно, жизни по страстям, является превратным использованием творческого начала с позиции святоотеческой антропологии [Леонов 2023: 175–177]. К тому же отсутствие евангельского представления о добре и зле неминуемо приведет к размытию границ при оценке результатов творческой деятельности. В этом случае даже антихристианская деятельность может стать смыслообразующей.

Результаты анализа представлений В. Франкла о творчестве в свете богооткровенного знания святых отцов в кратком и обобщенном виде представлены в **Таблице 3**.

Созвучие святоотеческой традиции	Расхождение со святоотеческой традицией
<ol style="list-style-type: none"> 1. Творчество как реализация смысла жизни. 2. Критика редуцированного понимания творчества в классическом психоанализе и индивидуальной психологии. 3. Творческий поиск Бога и нравственное совершенствование. 4. Самозабвение и зависимости являются погашением творческого потенциала. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Игнорирование павшего состояния человеческой природы, ее повреждения. 2. Отсутствие критериев оценки источника вдохновения. 3. Квалификация проблемы с творчеством рассматривается вне контекста греховности (страсти и личные грехи), вне аскетического делания. 4. Риски развития прелести. 5. Творчество без согласования с Евангелием является искажением творческого потенциала. 6. Отсутствие четких нравственных критериев оценки творческого продукта.

Таблица 3 | Сопоставление представлений о творчестве в учении В. Франкла и богооткровенного знания святых отцов

Заключение

Настоящая попытка осмысления феномена *духовного бессознательного* и его проявлений с позиций святоотеческого учения о человеке, разумеется, не является исчерпывающей. Однако и данное рассмотрение позволяет понять, что ряд антропологических положений логотерапии В. Франкла может быть использован при ведении конструктивного диалога православных христиан с представителями психологического

сообщества. В этом случае необходимо указание точек соприкосновения и расхождения как с христианским вероучением в общем, так и с христианской антропологией в частности (см.: Таблицы № 1, 2, 3). Также необходимо обозначить ряд факторов, которые могут выступить в качестве принципиальных препятствий для обращения к логотерапии как методу помощи:

1. Отсутствие четкой нравственной оценки проявлений духовного бессознательного.
2. Игнорирование падшей человеческой природы (греховных страстей), падшего (инфернального) духовного мира.
3. Понятия совести, любви, творчества (творческой совести) и результаты действий этих способностей представлены в логотерапии преимущественно в положительном ключе, а это имеет черты сходства с ошибочным учением, гласящим, что «природы и свободы каждого человека достаточно для совершения добра и уклонения от зла» без Божественной помощи [Смирнов: URL // https://m.pravenc.ru/text/2579902.html#part_8; Леонов 2014: 64]. В свое время такое представление имело место в ереси пелагианства.
4. Подход В. Франкла органично вписывается в контекст индифферентности к христианскому догматическому учению. Так, идея Бога (и обращения к Нему) присутствует во внеконфессиональном контексте, что подразумевает уравнивание православного христианства с иными вероисповеданиями.

В. Франкл предложил весьма перспективный термин — *духовное бессознательное* в своей книге «Der unbewusste Gott» (Бессознательный Бог) еще в 1947 году [Frankl 2000: 11], однако вложил в него не совсем приемлемое, с точки зрения святоотеческой антропологии, содержание. Если внести в это понятие содержание, соответствующее православному вероучению, как это попытался сделать, к примеру, Ж.-К. Ларше в своей книге «Духовное бессознательное» [Ларше 2021: 128–181], то это может быть весьма ценным приобретением для христианского антропологического подхода и пастырской работы. И в этом смысле теоретический вклад В. Франкла может быть оценен с положительной точки зрения, однако требует дальнейшего пристального внимания, осмысления и осторожности в рецепции.

Источники

Библия. Москва : Издание Московской Патриархии, 1988.

Дорофей Газский, прп. Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Москва : Благовест, 2010. 415 с.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание творений: в 6 т. Т. 1. Москва : «Правило веры», 2011. 768 с.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание творений: в 6 т. Т. 2. Москва : Правило веры, 2011. 992 с.

Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 592 с.

Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Ефесеянам. Москва : Правило веры, 2004. 646 с.

Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Москва : Правило веры, 2013. 394 с.

Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. Москва : Правило веры, 2010. 688 с.

Франкл В. Э. (1) Бессознательный Бог // Основы логотерапии. Психотерапия и религия. Санкт-Петербург : Речь, 2000.

Франкл В. Э. (2) Основы логотерапии. Психотерапия и религия. Санкт-Петербург : Речь, 2000. 286 с.

Франкл В. Э. Психотерапия и экзистенциализм. Москва : Институт общегуманитарных исследований, 2015. 192 с.

Франкл В. Сказать жизни «Да!»: Психолог в концлагере. Москва : Альпина нон-фикшн, 2011. 239 с.

Франкл В. Э. Человек в поисках смысла: сборник. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.

Frankl V. E. Man's search for ultimate meaning. New York : Perseus Publishing, 2000. 192 p.

Литература

- Бадаев Р. А. Сравнительный анализ аксиологических принципов в логотерапии и православном христианстве. Т. 24. // Консультативная психология и психотерапия. 2016. № 5. С. 40—55.
- Белановский Ю. С., Боженков А. В. Двое во едину плоть: Любовь, секс и религия. Москва : Эксмо, 2011. 256 с.
- Кирилл, патриарх Московский и всея Руси. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 20 декабря 2023 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6085672.html> (дата обращения: 26.02.2024).
- Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. Сергиев Посад : Изд-во МДА, 2018. 763 с.
- Ларше Ж.-К. Духовное бессознательное: Православная концепция бессознательного и ее применение в лечении психических и духовных недугов. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2021. 302 с.
- Ларше Ж.-К. Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании. Москва : Паломник, 2021. 175 с.
- Леонов, В. А. Антропологическая структурность образовательной деятельности // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2014. № 1(32). С. 56—69.
- Леонов В. А., прот. Основы православной антропологии : Учебник / 3-е изд., испр. и доп.. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2023. 544 с.
- Лукас Э. Франкл и Бог. Откровения психотерапевта о религии и Боге. Москва : Никея, 2020. 224 с.
- Лэнгле А. Виктор Франкл: портрет. Москва : Российская политическая энциклопедия: Институт экзистенциально-аналитической психологии и психотерапии, 2011. 247 с.
- Лэнгле А. Любовь: попытка экзистенциального анализа. Доклад на факультете психологии МГУ 29.02.2008. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Zq2pp2NW6uE&t=730s> (дата обращения: 18.06.2024).
- Любомудров А. М. Святитель Игнатий и проблема творчества // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. IV. Москва : Паломник, 2002.

- Медведев Н. Н., иер. Возможность применения в духовнической современной практике и пастырском окормлении логотерапии В. Франкла. Выпускная работа бакалавра. Санкт-Петербург : СПбДА, 2020. 77 с.
- Паисий, иером. (Буй С. И.) Понятие «духовная личность» Виктора Франкла в свете православной антропологии // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 1 (22).
- Паисий (Буй), иером. Религиозные воззрения Виктора Франкла // Богословский вестник. 2023. № 2 (49).
- Поповкин А. В., Поповкина Г. С. Исцеление логосом: христианские аспекты некоторых современных психолого-педагогических практик // Образование и наука. 2019. Т. 21. № 7.
- Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере. Чл. 14 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Москва : Синодальная типография, 1900. 270 с.
- Рябинин Глеб, свящ. Методологическая проблематика в изучении понятия διὰκρίσις в святоотеческих творениях // Диакрисиc. 2019. No 2 (2). С. 112–132.
- Смирнов Д. В. Пелагианство // ПЭ. Том LV. URL: https://m.pravenc.ru/text/2579902.html#part_8 (дата обращения: 09.03.2024).
- Софроний (Сахаров), схиархим. Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад : СТСЛ, 2011. 528 с.
- Шестак В. Логотерапия Виктора Франкла и вопрос её применимости в пастырской практике. Выпускная работа бакалавра. Сергиев Посад : Изд-во МДА, 2021. 115 с.

References

- Badaev R. A. [Comparative analysis of axiological principles in logotherapy and Orthodox Christianity]. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Consultative psychology and psychotherapy], 2016, no. 5. (In Russ.)
- Belanovskii YU. S., Bozhenov A. V. *Dvoe vo edinu plot': Lyubov', seks i religiya* [Two in one flesh: Love, sex and religion]. Moscow, Ehksmo Publ., 2011.
- Kirill, patriarch Moskovskii i vseya Rusi. *Doklad Svyateishego Patriarkha Kirilla na Eparkhial'nom sobranii g. Moskvy 20 dekabrya 2023 goda* [The report of

His Holiness Patriarch Kirill at the Diocesan Meeting of Moscow on December 20, 2023]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6085672.html> (accessed 26.02.2024)

Larshe ZH.-K. *Chto takoe bogoslovie? Metodologiya pravoslavnogo bogosloviya v ego praktike i prepodavanii* [What is theology? The methodology of Orthodox Theology in its practice and teaching]. Moscow, Palomnik Publ., 2021.

Larshe ZH.-K. *Dukhovnoe bessoznatel'noe: Pravoslavnaya kontsepsiya bessoznatel'nogo i ee primeneniye v lechenii psikhicheskikh i dukhovnykh nedugov* [The Spiritual Unconscious: The Orthodox concept of the unconscious and its application in the treatment of mental and spiritual ailments]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2021.

Larshe ZH.-K. *Istseleniye dukhovnykh boleznei. Vvedeniye v asketicheskuyu traditsiyu Pravoslavnoi Tserkvi* [Healing of spiritual diseases. An introduction to the ascetic tradition of the Orthodox Church]. Sergiev Posad, Moscow Theological Academy Publ., 2018.

Lehngle A. *Viktor Frankl: portret* [Victor Frankl: a portrait]. Moscow, Russian Political Encyclopedia, Institute of Existential-Analytical Psychology and Psychotherapy Publ., 2011.

Lehngle, A. *Lyubov': popytka ehkzistentsial'nogo analiza (Doklad na fakul'tete Psikhologii MGU 29.02.2008)* [Love: an attempt at existential analysis (Report at the Faculty of Psychology of Moscow State University 02.29.2008)]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=Zq2pp2NW6uE&t=730s> (accessed 06.18.2024)

Leonov, V. A., prot. [The anthropological structure of educational activity]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta (Seriya 4: Pedagogika. Psikhologiya)* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities (Series 4. Pedagogy. Psychology)]. 2014, no. 1 (32). (In Russ.)

Leonov, V. A., prot. *Osnovy pravoslavnoi antropologii. Uchebnik. 3-e izd., ispr. i dop.* [Fundamentals of Orthodox Anthropology. Textbook. 3rd ed., rev. and add.]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2023.

Lukas EH. *Frankl i Bog. Otkroveniya psikhoterapevta o religii i Boge* [Frankl and God. The psychotherapist's revelations about religion and God]. Moscow, Nikeya Publ., 2020.

- Lyubomudrov A. M. [St. Ignatius and the problem of creativity]. *Polnoe sobranie tvorenii svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova. T. IV* [The Complete collection of the works of St. Ignatius Bryanchaninov. Vol. IV]. Moscow, Palomnik, 2002. (In Russ.)
- Medvedev N. N., ier. *Vozmozhnost' primeneniya v dukhovnicheskoj sovremennoi praktike i pastyrskom okormlenii logoterapii V. Frankla. Vypusknaya rabota bakalavra* [The possibility of using V. Frankl's logotherapy in modern spiritual practice and pastoral care. The final work of the bachelor]. St. Petersburg, St. Petersburg Theological Academy Publ., 2020.
- Paisii (Bui), ierom. [Religious views of Viktor Frankl]. *Theological Bulletin [Bogoslovskii vestnik]*, 2023, no. 2 (49). (In Russ.)
- Paisii, ierom. (Bui S. I.) [The concept of "spiritual personality" by Viktor Frankl in the light of Orthodox anthropology]. *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological collection of the Tambov Theological Seminary]. 2023, no. 1 (22). (In Russ.)
- Popovkin A. V., Popovkina G. S. [Healing by logos: Christian aspects of some modern psychological and pedagogical practices]. *Obrazovanie i nauka* [Education and Science], 2019, vol. 21, no. 7. (In Russ.)
- Ryabinin Gleb, svyashch. [Methodological problems in the study of the concept of δίακρισις in Patristic works]. *Diakrisis* [Diacrisis], 2019, no. 2 (2). (In Russ.)
- Shestak V. *Logoterapiya Viktora Frankla i vopros ee primenimosti v pastyrskoi praktike. Vypusknaya rabota bakalavra* [Viktor Frankl's logotherapy and the question of its applicability in pastoral practice. The final work of the bachelor]. Sergiev Posad, Moscow Theological Academy Publ., 2021.
- Smirnov D. V. [Pelagianism]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya. Tom LV* [The Orthodox Encyclopedia. Vol. LV]. Available at: https://m.pravenc.ru/text/2579902.html#part_8 (accessed 09.03.2024). (In Russ.)
- Sofronii (Sakharov), skhiarkhim. *Prepodobnyi Siluan Afonskii* [St. Silouan of Athos]. Sergiev Posad, STSL Publ., 2011.
- [The message of the Patriarchs of the Eastern Catholic Church on the Orthodox Faith. Part 14]. *Dogmaticheskie poslaniya pravoslavnykh ierarkhov XVII–XIX vekov o Pravoslavnoi vere* [Dogmatic epistles of the Orthodox hierarchs of the XVII–XIX centuries on the Orthodox faith]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1900. (In Russ.)

СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

SRETENSKY WORD

№ 2 (10) 2024

Выходит четыре раза в год

Редактор	<i>И. Е. Ковынева</i>
Редактор английских текстов	<i>Н. Ю. Гвоздецкая</i>
Макет	<i>М. Ю. Мыскин</i>
Обложка	<i>С. Ю. Губин</i>
Корректор	<i>Т. Л. Коробкова</i>
Верстка	<i>Н. Л. Харитонова</i>

Учредитель и издатель: Сретенская духовная академия

Формат 70x100/16 Объем 14 п.л. Тираж 200 экз.

Бумага офсетная. Зак. №

Подписано в печать 10.09.2024

Отпечатано в ООО «Объединенный полиграфический комплекс»

115114, Москва, Дербеневская набережная, дом 7, стр. 2

info@opk.bz

Адрес издательства: 107031, Москва, ул. Б. Лубянка, 19, стр. 3

Эл. почта редакции: journal@sdamp.ru

Сайт журнала: <http://journals.sdamp.ru>

Телефон: 8(499)490-12-23

