

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

3 (7)

СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
МОСКВА
2023

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

**Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-319-0462**

Сретенское слово : научный журнал / Сретенская духовная академия. — Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2023. — № 3 (7). — 152 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 индексируется в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ).

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, 2023

© Составление. Редакционный совет
«Сретенское слово», 2023

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

3 (7)

SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY
MOSCOW
2023

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

**The Edition is recommended
by the Publishing Council
of the Russian Orthodox Church
IS R23-319-0462**

Sretensky Word. Sretensky Theological Academy. Moscow : Publishing House of Sretensky Theological Academy, 2023, no. 3 (7). 152 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 indexed in Russian Science Citation Index (RSCI).

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, 2023

© Preparation. Editorial Board

«Sretensky Word», 2023

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

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
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
Иеромонах Мефодий (Зинковский)	доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской духовной семинарии
В. М. Кириллин	доктор филологических наук, главный научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, профессор, Московская духовная академия

- В. П. Лера** 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 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
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
Hieromonk Methodius (Zinkovsky)	ScD in Theology, PhD in Technical Sciences, Rector of the Kolomna Theological Seminary
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

В. Велчев

Можно ли сформулировать научный аргумент
о существовании Бога? (Часть II) 19

Е. А. Борисов

Современные эсхатологические настроения в России:
факторы влияния 40

А. О. Максимов

Свободная личность как суверен: осмысление гармонии
человека и общества в христианском персонализме XX в. 54

II. Историческая теология

Протоиерей Владимир Василик

Свидетельства Иоанна Никиусского
о Константинопольских патриархах Мине и Иоанне Схоластике:
заблуждение или фальсификация? 79

Иерей Сергей Кривовичев

В. И. Вернадский и его учение о жизни
с точки зрения христианского богословия 99

Иерей Анатолий Коряковский

Протоиерей Михаил Распутин —
настоятель Ловозерского прихода на Кольском Севере
в годы гонений на Русскую Православную Церковь 111

III. Практическая теология

Иерей Игорь Иванов

Православный универсализм и патриотизм
согласно взглядам протоиерея Думитру Станилоэ125

Т. В. Рахимов

Богословское осмысление политической экономики136

CONTENTS

I. Theoretical Theology

V. Velchev

Is it possible to formulate a scientific argument about the existence of God? (Part II) 19

E. A. Borisov

Modern eschatological moods in Russia: factors of influence 40

A. O. Maksimov

Free Personality as a Sovereign: understanding the harmony of man and society in Christian Personalism of the 20th century 54

II. Historical Theology

Protodeacon Vladimir Vasilik

Testimony of John of Nikius about the Patriarchs of Constantinople Menas and John Scholasticus: delusion or falsification? 79

Priest Sergei Krivovichev

V. I. Vernadsky and his teaching about life from the point of view of Christian theology 99

Priest Anatoly Koryakovsky

Archpriest Mikhail Rasputin — rector of the Lovozero Orthodox parish in the Kola North during the years of persecution of the Russian Orthodox Church 111

III. Practical Theology

Priest Igor Ivanov

Orthodox universalism and patriotism according
to the views of Archpriest Dumitru Staniloie.125

T. V. Rakhimov

Theological understanding of Political Economy136

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дорогие наши читатели! Вашему вниманию предлагается очередной номер — 3 (7) — научно-богословского журнала Сретенской духовной академии «Сретенское слово».

В соответствии с новой 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 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.

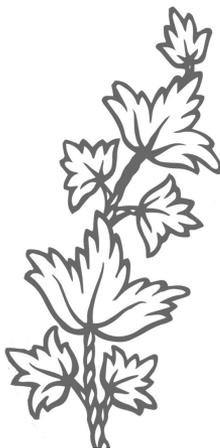
Очень надеемся, что благодаря стараниям наших сотрудников и публикациям наших авторов журнал «Сретенское слово» не только не затеряется в ряду аналогичных изданий, но станет особым научно-богословским пространством с высоким уровнем изысканий авторов.

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

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ

I

THEORETICAL
THEOLOGY



МОЖНО ЛИ СФОРМУЛИРОВАТЬ НАУЧНЫЙ АРГУМЕНТ О СУЩЕСТВОВАНИИ БОГА

Часть II¹

Валентин Велчев

Магистр биологии, химии и теологии;

Великотырновский университет Святых Кирилла и Мефодия (Болгария)

velchev11@abv.bg

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_19

Аннотация. Споры о происхождении Вселенной между сторонниками гипотезы эволюции и представителями христианства регулярно возобновляются. Исходное мировоззрение жизненно важно для любого человека: без него он потерялся бы в бессмысленном многообразии различных научных теорий, эмпирических данных и философских спекуляций. В идеале наука призвана добывать знания о природе, а религия — решать вопросы мировоззрения, а также вопросы морали. Однако, начиная с эпохи Просвещения и до наших дней, атеисты пытаются использовать науку для обоснования своих светских взглядов и противопоставления этих взглядов христианству. Во второй части данной статьи мы рассмотрим несколько тем: 1) Могут ли натуралистические теории предсказать происхождение пространства и времени? 2) Каким образом молекулярные механизмы в клетках свидетельствуют об особом сотворении? 3) Что нового в предлагаемом научном аргументе в пользу существования Бога? 4) Математический аппарат предлагаемой нами парадигмы.

Ключевые слова: эволюция, христианство, мировоззрение, пространство, время, молекулярные механизмы.

Для цитирования: Велчев В. Можно ли сформулировать научный аргумент о существовании Бога? Ч. II // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 19–39. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_19

¹ Начало см.: Сретенское слово : научный журнал / Сретенская духовная академия. Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2023. № 2 (6). С. 31–56.

IS IT POSSIBLE TO FORMULATE A SCIENTIFIC ARGUMENT ABOUT THE EXISTENCE OF GOD? Part II

Valentin Velchev

*Master of Biology, Chemistry and Theology;
St. Cyril and Methodius University of Veliko Tarnovo (Bulgaria)*
velchev11@abv.bg

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_19

Abstract. The debate between the exponents of the hypothesis of evolution and representatives of Christianity over the origin of the Universe is regularly being resumed. The original worldview is of vital importance for any person: without it they would be lost in the nonsensical host of various scientific theories, empirical data and philosophical speculations. In the ideal case science is designed to gain knowledge of nature while religion is designed to solve issues of the viewpoint upon the world as well as morality questions. However, from the time of The Enlightenment up to the present day atheists have been attempting to use science for the purpose of justifying their secular views and of opposing such views to Christianity. In the second part of this article we will regard several topics: 1) Can naturalistic theories predict the origin of space and time? 2) How do molecular machines in cells show evidence of special creation? 3) What is new about the proposed scientific argument for the existence of God? 4) The mathematical apparatus of the paradigm that we propose.

Keywords: evolution, Christianity, worldview, space, time, molecular machines

For citation: *Velchev Valentin.* Is it possible to formulate a scientific argument about the existence of God? Part II // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. № 3 (7). Pp. 19–39. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_19

5. Пространство и время

Третья неразрешенная проблема в книге Хокинга и Млодинова «Высший замысел» относится к теме **возникновения пространства и времени**.

Крис Айшем обращает особенное внимание на то, что все еще не ясно, как должна выглядеть теория квантовой гравитации и на какие данные ей следует опираться. По его мнению, основные трудности при выработке квантовой теории гравитации, а отсюда и квантовой космологии вытекают из того обстоятельства, что «общая относительность — это не просто теория гравитационного поля, а в соответствующем смысле — и самого пространства-времени, и, следовательно, квантовая теория гравитации должна будет сказать кое-что и о квантовой природе пространства-времени» [Butterfield., Isham. URL: <http://arxiv.org/pdf/gr-qc/9903072>].

Авторы книги «Высший замысел» не выражают ясного мнения по проблемам: **1) происхождения времени и 2) начала Вселенной**.

До настоящего момента ни один из столпов современной физики — ни общая теория относительности, ни квантовая механика, ни даже теория струн — не в состоянии объяснить существование пространства и времени.

Что касается второй проблемы, то Стивен Хокинг и Джим Хартл в одной своей разработке (осуществленной еще в 1982 г. и повторенной в «Высшем замысле») вводят т. н. *виртуальное время*, при котором *разница между пространством и временем полностью исчезает*. Таким образом, по их теории, возможно, что пространство-время конечно по протяженности и при этом Вселенная не имеет начала и конца, поскольку в эти моменты исчезают сингулярности. (В 2015 г. в совместной научной публикации А. Ф. Али и С. Даса также была заявлена подобная позиция, основанная на уравнениях из квантовой физики [No Big Bang? Quantum equation predicts universe has no beginning. URL: <https://m.phys.org/news/2015-02-big-quantum-equation-universe.html>].)

Однако, как признает сам Хокинг, это утверждение очень спекулятивно: «Должен отметить, что идея о том, что время и пространство конечны, но не имеют границ, — только предположение: ее невозможно вывести из какого-либо иного принципа» [Хокинг 2010: 217–223]. Поэтому нетрудно догадаться, что он пользуется этим подходом только для того, чтобы дойти в конце концов до вывода: «Если у Вселенной есть начало, то можно предположить, что у нее есть Создатель. Но если Вселенная совершенно

самостоятельна, без границы или предела, то она не имеет ни начала, ни конца: она просто существует. Где же тогда место Создателя?» [Там же].

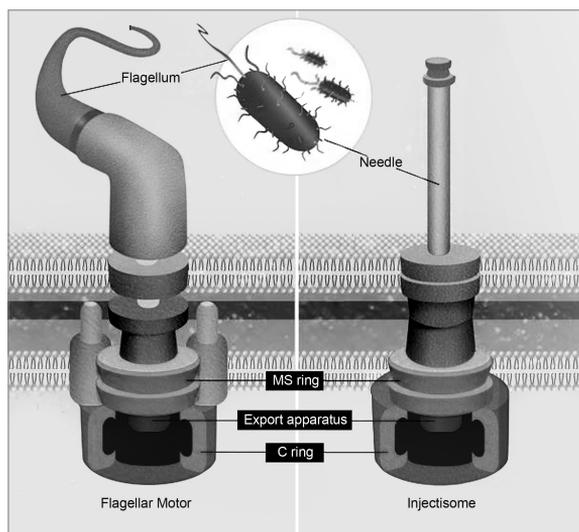
Совсем недавно коллектив под руководством Жана-Люка Лехнерса, в который входят Джоб Фельбрудж и Нейл Турок, с помощью значительно более мощных математических методов и средств сумел доказать, что модель «без границ» Хокинга и Хартла несостоятельна (кроме того, был опровергнут и т. н. тоннельный переход Виленкина, который тоже исключает начало времени) [No Universe without Big Bang. URL: <https://m.phys.org/news/2017-06-universe-big.html>]

6. Как обстоят дела в биологии?

Теоретики движения «Разумный замысел» выдвигают концепцию т. н. нередуцируемо сложной системы, которая определяется следующим образом: «единая система <...> удаление любой из частей которой делает систему неспособной функционировать» [Behe. URL: <https://ia601307.us.archive.org/2/items/MichaelBeheDarwinsBlackBox/Michael%20Behe%20-%20Darwin's%20Black%20Box.pdf>]. Самый популярный пример, представленный ими, — это двигатель бактериального жгутика. Но они допускают элементарную ошибку, утверждая, что «нет данных о том, что его части могут выполнять и другие функции» [Ibid.]. Может быть, в то время, когда было сделано это заявление, действительно не было данных о том, что в живом мире бывает что-то подобное, но в машинах, созданных человеком, многие детали могут быть взаимозаменяемы или же их конструкция может быть весьма сходной, хотя они выполняют разные функции.

Натуралисты, разумеется, тотчас же воспользовались этим, чтобы повернуть дело в пользу дарвинистской эволюции. Они выдвинули упрощенное объяснение, по которому «доказательство редуцируемости жгутикового двигателя состоит в том, что некоторые из его составных частей могут функционировать и в другом месте — например, в виде инъекционных игл секреторной системы типа III (injectisome, T3SS — Type III secretion system), встречающейся у патогенных бактерий» [The bacterial flagellar motor: brilliant evolution or intelligent design? URL: <https://www.abc.net.au/science/articles/2015/07/07/4251468.htm>]. Этот молекулярный механизм имеет иглоподобную структуру и используется в качестве сенсорного зонда для обнаружения эукариотических организмов — она прокалывает

мембрану клетки организма-хозяина и секретирует протеины, которыми бактерии заражают ее (Фигура 4).



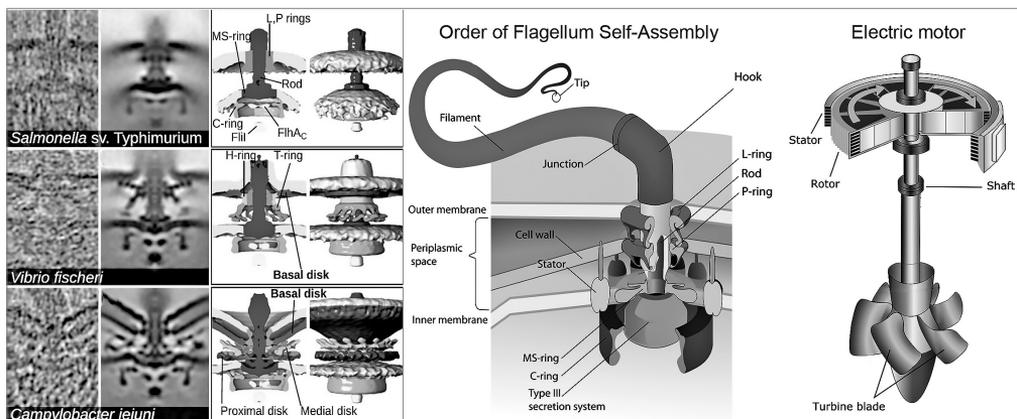
Фигура 4. Жгутик (слева) выполняет совсем иную функцию, чем игла секреторной системы Т3SS (справа). Оба выроста содержат идентичные детали (состоящие из разных протеинов): С-кольцо, MS-кольцо и экспортный аппарат, который выводит протеины наружу, за клеточную стенку, где они самоорганизуются, чтобы образовать жгутик, или инъектисомную иглу.

Однако, несмотря на сходство обеих структур, ученые не в состоянии доказать того, что инъектисомные иглы могут превратиться в жгутик. Роберт Макнаб, исследовавший эту проблему в плоскости дарвинизма, все же приходит к выводу, что здесь нет смешения, то есть что две эти системы эволюционировали отдельно [Type III flagellar protein export and flagellar assembly. URL: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0167488904001016>]. Другими словами, хотя жгутиковый двигатель и имеет некоторые общие элементы с Т3SS, эти два молекулярных механизма не могут взаимно трансформироваться.

Оказывается, что у каждого вида бактерий есть свой уникальный биологический двигатель, который отличается от других по форме, размерам, сложности, мощности, величине вращательного момента, скорости и другим параметрам (Фигура 5). Протеины, образующие их, не одни и те же, что означает, что их аминокислоты способны выстраиваться в миллионы

разных бактериальных жгутиковых (и не только) систем. Поскольку компоненты этих двигателей состоят из разных видово-специфических белков, есть все основания считать, что постепенный эволюционный переход здесь невозможен.

Археи, например, плывут при помощи ротационного двигателя, который не имеет связи с бактериальными моторами. Двигатели архей иногда используют и другие источники энергии, а их «винт» выступает из основы вместо их вершины. В последние два десятилетия XX в. биологи установили, что археи, хотя и принадлежат к прокариотам, все же являются фундаментально иной формой жизни, чем бактерии. Этот вывод был сделан на основе филогенетического анализа их рибосомной РНК, наличия эфирных липидов в их клеточной мембране и отличающихся энзимов и биохимических путей.



Фигура 5. Способом электронной криотомографии получена высококачественная трехмерная модель молекулярной структуры бактериальных двигателей [High-power biological wheels and motors imaged for first time. URL: <https://www.newscientist.com/article/2080642-high-power-biological-wheels-and-motors-imaged-for-first-time/>]. Они очень сильно напоминают обычный электромотор: их механизмы точно так же передают вращательный момент жгутикам (винтам),двигающим бактерии вперед².

Бактериальный жгутик — это сложный наномеханизм, в чьем создании принимают участие около 240 различных белков. Внутренняя струк-

² См. также анимацию: Bacterial Flagellum — video. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=B7PMf7bBczQ>.

тура его двигателя также чрезвычайно сложна. Он состоит из более 50 разных молекулярных частей, каждая из которых выполняет определенную функцию, такую как ротация двигателя, изоляция, приводной вал, очередность переключения регулятора, универсальная связка, спиралевидный пропеллер и т.д. Диаметр двигателя составляет всего 30–40 нм (1 нм = одна миллиардная метра), при этом его эффективность преобразования энергии превышает 95% [Электродвигатели бактерий. <http://www.biolar.ru/?p=947>].

Вероятность того, что ротор и статор этого электродвигателя появились случайно с необходимой формой и размерами, равна $1/\infty$ (как у поршня и цилиндра, — см. Введение. — В. В.), что с полной уверенностью говорит о разумном вмешательстве!

Немного математики

Многие ученые пытались вычислить минимальную генетическую информацию, необходимую для построения самого простого организма, и общее мнение гласит, что для этого необходимо от 250 до 300 генов [Design and synthesis of a minimal bacterial genome. URL: <http://science.sciencemag.org/content/351/6280/aad6253>]. Известные нам прокариоты с самым малым количеством генетического материала содержат около 500 генов, в их ДНК-молекуле 500 тыс. базовых пар нуклеотидов, количество энзимов у них достигает несколько сот и хотя бы еще столько же видов белков³. Отметим, что структуры и функции прокариот напоминают (не будучи точной копией) гипотетического предка (LUCA) [Последний универсальный общий предок. URL: <http://short.bg/B6vmf>], из чего следует, что и он обладал подобным набором генов, энзимов и т.д.

³ Группа Крейга Вентера в 2016 году сообщила, что сумела создать организм с минимальным возможным геномом, который был назван Syn 3.0, так как был получен искусственным путем. Основой послужил геном бактерии *Mycoplasma mycoides*, который был сокращен биологами до наиболее необходимых для выживания и воспроизводства 473 генов. (Считается, впрочем, что функция 149 генов Syn 3.0 остается неизвестной. Но даже если допустить, что можно было бы обойтись без них, все же остаются целых 324 гена в качестве абсолютного минимума.) (См.: Synthetic microbe lives with fewer than 500 genes. URL: https://www.sciencemag.org/news/2016/03/synthetic-microbe-lives-fewer-500-genes?utm_source=sciencemagazine&utm_medium=facebook-text&utm_campaign=syn30-3195)

Около десяти лет тому назад группа физиков, математиков и других ученых из Российской академии наук выдвинула весьма экзотическую гипотезу, по которой даже сложные органические вещества образовались вместе с Солнечной системой еще в протопланетном облаке, дав после образования Земли очень быстро толчок к образованию жизни [Жизнь создаёт планеты? URL: <http://evolution.powernet.ru/library/lifecreate.htm>].

Разумеется, эту гипотезу нельзя воспринимать серьезно, так как все такие соединения разрушились бы через какое-то время в магмовом океане нашей планеты, а кроме того, они не наблюдаются в составе комет, метеоритов и прочих тел Солнечной системы.

Мы, однако, расширим охват этой идеи, допустив, что органические соединения и, в частности, нуклеотиды могут образовываться по всей наблюдаемой Вселенной. Если бы в ней не было пустых пространств и она была бы плотно набита элементарными частицами, то, по расчетам физиков, их количество составляло бы около 10^{130} . Допустим, что на месте каждой частицы расположен нуклеотид и он взаимодействует с окружающими в среднем триллион (10^{12}) раз в секунду за 30 миллиардов лет (т. е. 10^{18} секунд). В таком случае возникшие комбинации нуклеотидов можно будет выразить следующим образом:

$$10^{130} \times 10^{12} \times 10^{18} = 10^{160}.$$

(Для незнакомых с математикой поясним, что 10^{161} — это число комбинаций, случающихся в десяти таких вселенных, 10^{169} — в миллиарде, 10^{178} — в миллиарде миллиардов, 10^{187} — в миллиарде миллиардов миллиардов и т.д.)

Проведем самые элементарные расчеты, стараясь быть при этом исключительно щедрыми в пользу эволюционизма. Предположим, что первый живой организм (который должен был появиться лишь за несколько десятков миллионов лет до LUCA⁴) имел только пять разных протеинов.

⁴ Все больше свидетельств накапливается о том, что между 3,75 и 4,28 млрд лет тому назад на Земле существовало большое число таксонов из разных «царств» и даже доменов микроорганизмов, что делает гипотезу об абиогенезе абсолютно невозможной!!! (См.: *Metabolically diverse primordial microbial communities in Earth's oldest seafloor-hydrothermal jasper*. URL: <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abm2296>)

Количество аминокислот в полипептидных цепочках белков колеблется от сотни (редко меньше) до десятков тысяч, но мы сократим это число в среднем на тридцать (какое имеет самый маленький функционирующий белок, найденный до сих пор). Хотя вряд ли кто из ученых согласится с тем, что устройство протоклетки могло быть настолько упрощенным, но даже если и так, вероятность ее возникновения будет равна $1/20^{150} \approx 1/10^{195}$, т. е. абсолютно непостижимой.

Как хорошо известно, любая аминокислота кодируется кодоном, состоящим из трех нуклеотидов, т. е. для всех 150 аминокислот понадобится 450 нуклеотидов. Поскольку нуклеотиды (независимо от того, расположен ли геном в ДНК или в РНК) подразделяются на четыре разных вида, то вероятность того, что они выстроятся правильным образом, будет равна $1/4^{450} \approx 1/10^{270}$.

Таким образом, становится ясно, то существует **бездна (!)** до необходимых $1/10^{195}$ (соответственно, до $1/10^{270}$) комбинаций, которые должны были прокрутиться, чтобы получилась действительная возможность возникновения простейшего живого организма! При этом мы были слишком щедрыми — **реально информацию об организме, способном самостоятельно отправлять все жизненные процессы, можно было бы записать на не менее чем 50 000 нуклеотидах, из чего следует, что вероятность того, что они выстроятся правильно, составляет $1/4^{50.000} \approx 1/10^{30.100}$. Как говорится, комментарии излишни!**

В ответ на вызов, брошенный приверженцами «разумного замысла», биологи-эволюционисты Марк Пален и Николас Мацке пишут: «Либо были тысячи или миллионы отдельных актов творения <...> либо надо допустить, что исключительно разнообразные современные жгутиковые системы эволюционировали из общего предка» [Pallen. URL: https://www.researchgate.net/publication/6837294_From_The_Origin_of_Species_to_the_origin_of_bacterial_flagella].

В этом месте следует категорически подчеркнуть, что натуралисты окончательно проигрывают сражение, так как не только двигатели, но и большое количество молекулярных механизмов у каждого отдельного вида бактерий и архей уникально; так же обстоят дела и у всех прочих «более развитых» организмов. Таким образом, для эволюции становится абсолютно невозможным не только создать сотни молекулярных систем в каждой отдельной клетке, но и разработать миллионы их вариаций в разных

видах живых организмов, какими бы объемами времени она ни располагала! В Библии о творении сказано, что организмы были сотворены по родам их, т. е. говорится именно о «тысячах или миллионах отдельных актах творения», что и остается единственно возможным объяснением.

7. Опыт научного доказательства бытия Бога

Авторы «Высшего замысла» не выступают против какой-либо другой религии, они атакуют только христианство. И когда они пересказывают мифы викингов, индейских и африканских племен и т.д., скрытая аллюзия состоит в том, что эти предания столь же вымышлены и наивны, как и рассказ о творении мира и чудесах, описанных в Библии. Самые известные воинствующие атеисты, такие как Р. Докинз, Д. Деннет, С. Харрис, К. Хитченс и другие, также восприняли в качестве своего исключительного приоритета борьбу с христианством (хотя они и заявляют, что критикуют религию вообще). Здесь мы попытаемся дать ответ на их нападки.

В христианстве важнейшие богословские положения относятся к *существованию, природе и действиям* Бога. С древности и до наших дней для обоснования этих положений преимущественно использовалось Божественное Откровение и отдельные философские инструменты, но сейчас мы попробуем включить сюда и науку. Это позволит нам использовать не только логику, но и математику, а также эмпирическую проверку для доказательства истинности христианских учений.

С точки зрения христианства Бог открывается миру двумя способами: через *общее* и через *специальное Откровение*. Общее Откровение (предмет так называемого *естественного богословия*) осуществляется посредством природы, истории и человеческого духа и предназначено для народов всех стран и времен. Специальное Откровение передано отдельным людям, которые записали богодухновенные слова Библии, и через Воплощение Сына Божия — Иисуса Христа. С точки зрения Фомы Аквинского, существование Бога и ряд Его атрибутов (всезнание, премудрость, всемогущество и т.д.) могут быть доказаны рационально, но учение о Троице, о Боговоплощении, о спасении и т.д. становится нашим достоянием только через специальное Откровение Божие.

Естественное богословие разработало впечатляющее разнообразие аргументов в пользу бытия Божия, но только четыре из них считаются основополагающими — *онтологический, космологический, телеологический*

и нравственный⁵. Во второй половине XX в. британский философ религии и науки Ричард Суинберн написал трилогию о непротиворечивости теистической веры. Это был его вклад в христианское богословие⁶. С его точки зрения, ни один из перечисленных аргументов по отдельности не подтверждает существования Бога, но если собрать их воедино и прибавить к ним порядок во Вселенной, провиденциальный и религиозный опыт, чудеса, наличие высокоразвитого человеческого интеллекта и т.д., то христианский теизм становится более вероятным, чем его отрицание.

Суинберн применяет теорему Байеса в попытке доказать бытие Божие. В XVIII в. пресвитерианский пастор и математик Томас Байес разработал частный вариант задачи об обратной вероятности [Bayes's theorem. URL: <https://www.britannica.com/topic/Bayess-theorem>]. В теории решения используется правило «выбирай так, чтобы увеличить максимально ожидание пользы»; это одна из причин того, почему критики считают этот метод полезным только в узких классах случаев. Проблема применения байесовского метода в богословии состоит в том, что различным «величинам» — четырем главным аргументам, религиозному опыту, чудесам и т.д. — придаются совершенно субъективные значения, из-за чего мы можем увеличивать произвольно «ожидание пользы», т. е. максимальное приближение к ста процентам в доказательстве существования Бога.

На основе сделанных в книге выводов мы попытаемся преодолеть ограниченность и субъективизм байесовского метода и достичь определенного прогресса в этой исключительно сложной проблематике.

⁵ Естественное богословие использует исследовательские методы и нормы рациональности всех областей философии (а мы считаем, что в него обязательно следует включить и науку). Центральными темами здесь выступают *доказательства существования Бога и проблема зла*.

⁶ Речь идет о книгах: «Непротиворечивость теизма» (1977), «Существование Бога» (1979) и «Вера и разум» (1981). После 1985 г., когда он становится профессором философии христианства в Оксфорде, Суинберн пишет и тетралогия, посвященную ряду основополагающих церковных учений; он заканчивает ее в 1998 г. В 1995 г. Суинберн принимает Православие и, как верно выражаются его друзья, «является типичным примером логицистического англосаксонского морального философствования». (См.: Books by Richard Swinburne. URL: <https://www.amazon.com/Richard-Swinburne/e/B000AQ6QSE>)

Математическое доказательство

Давайте проследим внимательнее следствия *теоремы о существовании Бога*. Из нее следует, что даже если количество миров бесконечно в бесконечной степени — ∞^∞ , то все равно не возникает никакой вероятности (по расчетам — $1/\infty$ в некоторой степени) появления упорядоченного и стабильного мира (хотя бы такого же типа, как наш, — с материей, пространством и временем). **Из факта, что этот мир, который упорядочен и стабилен, существует, следует, что он никак не мог появиться случайно.**

Чтобы сделать математическую запись еще более точной, обобщим сказанное следующим образом. Рассмотрим статистическую вероятность того, что система, содержащая n параметров, может возникнуть случайно. Допустим, что каждый ее параметр может принимать m возможных значений и что это число m стремится к бесконечности. Допустим также, что мощность⁷ этой бесконечности нужно ограничить до \aleph_0 (мощность множества натуральных чисел, или возможные значения параметров, являются бесконечным, но счетным множеством. Позже мы снова вернемся к этому дополнительному условию); и пусть параметры системы принимают свои возможные значения совершенно случайным образом. Вероятность того, что появится некая определенная система (с точно определенным набором параметров) P_1 , можно выразить следующим образом:

$$(1) P_1 = \frac{1}{m^n} \mid m \rightarrow \infty,$$

где m стремится к бесконечности ($m \rightarrow \infty$).

Допустим, что в результате комбинации различных значений своих параметров система может находиться в устойчивом или неустойчивом состоянии, и обозначим количество устойчивых состояний знаком q . Допустим также, что число устойчивых состояний q также стремится к бесконечности (с мощностью \aleph_0 из-за существования биекции на множество натуральных чисел). Вероятность того, что система будет находиться в стабильном состоянии P_2 , будет в q раз больше, или:

$$(2) P_2 = qP_1 = \frac{q}{m^n} \mid \begin{matrix} m \rightarrow \infty \\ q \rightarrow \infty \end{matrix},$$

⁷ Мощность (кардинальное число) — мера величины конечного или бесконечного множества.

где p и q стремятся к бесконечности одинаковым образом ($m, q \rightarrow \infty$).
Заменяя p и q новой переменной r , стремящейся к бесконечности таким же образом ($r \rightarrow \infty$), как p и q , можем записать:

$$(3) P_2 = \frac{q}{m^n} = \frac{r}{r^n} = \frac{\infty}{\infty} \mid r \rightarrow \infty,$$

что приводит нас к математической неопределенности ∞/∞ . Чтобы ее избежать, воспользуемся граничными обозначениями и соответствующими правилами исключения неопределенности. Делим числитель и знаменатель на r ($r \neq 0$), и при $n > 2$ получаем:

$$(4) P_2 = \lim_{r \rightarrow \infty} \frac{r}{r^n} = \lim_{r \rightarrow \infty} \frac{1}{r^{n-1}} = \frac{1}{\infty} = 0 \mid n > 2,$$

то есть вероятность того, что определенная таким образом система, с более чем двумя параметрами, будет спонтанно (случайно) устойчивой и стремится к нулю. (Получился бы тот же конечный результат, если бы мы применили правило Лопиталья об исключении неопределенности.)

Как можно применить этот результат к случайному зарождению такого мира, как наш? Согласно принятым в настоящее время основополагающим физическим теориям (общей теории относительности и стандартной модели элементарных частиц), существуют по меньшей мере 19 (а по некоторым новым теориям и больше) независимых, точно настроенных фундаментальных физических констант, обуславливающих такой стабильный мир, каким является наш. Если вернуться к примеру, данному выше, то можно представить все подобные нашему миры как систему с 19 свободными параметрами ($n = 19$). Поскольку мы не знаем, сколько устойчивых вариантов стабильного мира может существовать, то давайте проявим щедрость (консервативность в нашей оценке) и допустим, что их может быть бесконечно много. Следовательно, вероятность P_3 того, что появится устойчивый вариант мира, подобного нашему, можно представить, используя уравнение (4), и тогда получается следующее:

$$(5) P_3 = \lim_{r \rightarrow \infty} \frac{1}{r^{n-1}} = \lim_{r \rightarrow \infty} \frac{1}{r^{18}} = \frac{1}{\infty} = 0.$$

Некоторые теории утверждают существование «Мультивселенной», или совокупности бесконечно многих параллельно (или потенциально) существующих миров, что значительно повысило бы вероятность случайного

появления нашего мира. Посмотрим, как это меняет вероятность, умножив вероятность на число r , стремящееся к бесконечности (снова с мощностью \aleph_0 из-за того, что множество параллельно существующих миров является бесконечным, но счетным множеством). Далее снова записываем формулу, необходимую для избежания неопределенности:

$$(6) P_4 = \lim_{r \rightarrow \infty} \frac{r}{r^{n-1}} = \lim_{r \rightarrow \infty} \frac{1}{r^{n-2}} = \lim_{r \rightarrow \infty} \frac{1}{r^{17}} = \frac{1}{\infty} = 0,$$

и снова приходим к выводу, что даже в условиях Мультивселенной вероятность случайного появления стабильного мира, подобного нашему (с 19 независимыми параметрами), строго стремится к нулю.

Не входя в подробности, вернемся к дополнительному условию, которое мы поставили в начале, а именно, что возможные значения параметров системы являются бесконечным множеством, но с мощностью \aleph_0 (мощность множества натуральных чисел.) Нетрудно заметить, что фундаментальные константы являются вещественными числами. А из теории множеств известно, что мощность \mathbb{C} множества вещественных чисел больше мощности множества натуральных чисел ($\mathbb{C} = 2^{\aleph_0} > \aleph_0$), или что они являются бесконечным несчетным множеством. (Это можно проиллюстрировать тем, что между двумя любыми натуральными числами существует бесконечное множество вещественных чисел). Из последнего следует, что вероятность спонтанного появления такого мира, как наш, еще сильнее стремится к нулю. (Дополнительное условие было введено, чтобы упростить математический аппарат для нахождения вероятностей, используя для этого переменные, стремящиеся к бесконечности с одинаковой мощностью.)

Рассматривая проблему величины *физической бесконечности*, Р. Пенроуз пишет: «Давайте теперь посмотрим, как связаны вопросы о бесконечности и возможности сборки с математическими теориями, известными нам из предыдущих глав, а также с современными физическими теориями. <...>

Что касается *размера* той бесконечности, которой мы в данное время нашли применение, то похоже, что **ни одна физическая теория не вынуждает нас выйти за пределы \mathbb{C} ($= 2^{\aleph_0}$)**, т. е. кардинального числа системы реальных чисел \mathbb{R} » [Пенроуз 2017: 431, 433; URL: <https://chaosbook.org/library/Penr04.pdf>].

Далее он поясняет проблемные места с чисто *математической* точки зрения: «А что сказать о семействах функций, дефинированных в таких пространствах? Если рассматривать, например, семейство всех реально-числовых функций в данном пространстве C , то оказывается, что оно имеет C^C элементов (так как таково количество отображений пространства с количеством элементов C на пространство с количеством элементов C). Это определено гораздо больше, чем C » [Ibid.].

Если в будущем физические теории создадут модель, при которой математически количество вселенных будет больше или равно C , то тогда можно было бы оспорить тот аспект теоремы, который доказывает существование Бога. Однако факт появления такой модели мы считаем маловероятным, поскольку предметом рассмотрения должны быть не *любые миры вообще*, а только *вселенные такого вида, как наша*, так как она единственная, известная нам, и **поэтому в наших анализах мы должны обосновать именно ее существование.**

Но в любом случае останется в силе другой аспект теоремы, по которому статистически невозможно ни спонтанное возникновение жизни, ни ее эволюция посредством мутаций. Вспомним, насколько легко доказать математически то, что органеллы видово-специфических белков (например, молекулярные механизмы, которых десятки и сотни даже у прокариот) не могут ни образоваться случайно, ни трансформироваться в клеточные структуры другого вида организмов.

Далее можно задаться вопросом: может ли материя, хотя бы в некотором неорганизованном состоянии, существовать вечно наряду с разумом? Антропный принцип свидетельствует, что для построения нашего мира необходимо, чтобы она (материя) обладала рядом (мы обозначили их числом n) базовых качеств. Если допустить, что число возможных качеств бесконечно, то **вероятность того, что материя реально обладает именно теми из них, которые необходимы, равна нулю.**

С другой стороны, если материя имеет бесконечное количество (или хотя бы больше, чем n) качеств, то некоторые из них будут лишними и могут разбалансировать равновесие в атомах, например. Поэтому они должны быть устранены, т. е. превращены в ничто. Если же материя не обладает каким-то качеством, которое безусловно необходимо для ее структурирования и/или функционирования, его придется создать из ничего.

Здесь нужно отметить еще и то, что «абсолютный хаос», о котором мы говорили в самом начале, в сущности не позволил бы никакой стабильной организации материи!

Другими словами, невозможно, чтобы случайно возникла высокоорганизованная структура, являющаяся носителем разума (скажем, что-то типа так называемого мозга Больцмана⁸); из этого же следует, что **разум может существовать независимо от какой-либо материальной конструкции.**

Из вышеприведенных рассуждений следует наиболее правдоподобный (и даже «обязательный») вывод о том, что материя была создана из ничего именно с теми качествами, которые необходимы. А творение из ничего предполагает **всемогущего сознательного Творца.** Одним из следствий теоремы является и то, что *Он может сотворить бесконечное количество упорядоченных и стабильных миров* (и в то же время ни один из них не мог бы образоваться случайно). Более того, наши рассуждения приводят к утверждению, что Бог не тождествен материи, а потому **Он трансцендентен — внешен и независим от пространственно-временного континуума.**

Возникает, однако, следующий вопрос: допустимы ли расчеты этой теоремы также в отношении существования Бога? То есть следует ли из них, что и Он мог возникнуть случайно или что Он существует вечно?

Для решения этого затруднения необходимо учесть два обстоятельства:

а) Бог трансцендентен, т. е. непознаваем по Своей сущности и совершенно отличен от какой бы то ни было материи. Таким образом, теорема становится неприменимой к Богу;

б) мир и Бог несопоставимы в данном случае, ибо для Бога мир не является необходимым условием существования, а для мира Бог безусловно необходим.

Можно рассуждать и так: если бы теорема относилась и к Богу и доказывала, что Бога нет, то из этого следовало бы, что не существует абсолютно ничего. Но поскольку наш мир не только существует, но и упорядочен и стабилен, следует утверждение, что Бог существует! Вопрос Лейбница: «Почему существует что-то, а не ничто?» — получает ответ: «**Мир существует только по воле Бога!**»

⁸ Мозги Больцмана — гипотетические самосознающие объекты, возникающие в результате флуктуации в какой-то системе. (См.: What Is the Boltzmann Brains Hypothesis? URL: <https://www.thoughtco.com/what-are-boltzmann-brains-2699421>)

Дополнительно к сказанному отметим, что есть три возможности ответа на основной философский вопрос «*что первично?*»:

- материя,
- Бог и материя,
- Бог.

Как-то мы уже видели, из теоремы следует, что материя никак не может быть первичной, ибо она не могла бы сама организоваться в таком мире, как наш. Кроме того, выше мы уже говорили, что материя не вечна, так как математически невозможно, чтобы она обладала только необходимыми качествами. Остается третий вариант, а именно, что **первичен только и единственно Бог!**

Но есть ли у нас право говорить о научном доказательстве существования Бога, если наука доверяет только эмпирически проверяемым фактам, а Бог трансцендентен, т. е. Его бытие никак не может быть установлено непосредственным образом?

В своей книге «Десять больших идей науки» Питер Эткинс, профессор физико-химии в Оксфордском университете, предупреждает, что науке придется изменить свой критерий приемлемости. Это связано с кварками: ни один кварк никогда не наблюдался по отдельности и, вероятнее всего, не будет наблюдаться никогда. Тем не менее мы все уверены в их существовании, так как из этого проистекает много проверяемых фактов. **Здесь налицо верификация через следствие, а не путем эксперимента, верификация по косвенным доказательствам, а не на основе прямого опыта**⁹.

Как прямо указывает Эткинс: «Может быть, пришло время, когда эту границу следует переступить, но это Рубикон науки, который надо перейти с повышенным вниманием» [Galileo's Finger: The Ten Great Ideas of Science. URL: https://www.goodreads.com/book/show/68219.Galileo_s_Finger].

Перевел с болгарского Андрей Романов

⁹ Часто мы не даем себе отчета в том, как много вещей в науке обусловлено косвенными доказательствами. В математике косвенное доказательство равносильно прямому. В естественных науках теорию о происхождении организмов можно доказать только косвенным образом. А что сказать об истории, где любое доказательство минувших событий и живших некогда лиц может быть единственно косвенным! — *Примеч. авт.*

Литература

- Библия: Священное Писание на Стария и Новия Завет. София : Синодално издателство, 1992.
- Гелерт В., Кестнер Х., Нойбер З. Математически енциклопедичен речник. София : Наука и изкуство, 1983.
- Жизнь создаёт планеты? URL: <http://evolution.powernet.ru/library/lifecreate.htm> (accessed 15.10.2022).
- Калинков К. Теория на вероятностите и статистика. София : НБУ, 2002.
- Николов Т. Обща биохимия. София : Наука и изкуство, 1991.
- Паркър С. Речник по биологични науки. София : Наука и изкуство, 2002.
- Пенроуз Р. Пътят към реалността, София : Изток-Запад, 2017.
- Последний универсальный общий предок // URL: <http://short.bg/B6vmf> (accessed 15.10.2022).
- Хокинг С. Кратка история на времето. София: БАРД, 2010.
- Электродвигатели бактерий. URL: <http://www.biolar.ru/?p=947> (дата обращения: 27.09.2023).
- Bayes's theorem. URL: <https://www.britannica.com/topic/Bayess-theorem> (accessed 15.10.2022).
- Behe M. Darwin's Black Box. URL: <https://ia601307.us.archive.org/2/items/MichaelBeheDarwinsBlackBox/Michael%20Behe%20-%20Darwin's%20Black%20Box.pdf> (accessed 27.09.2023).
- Butterfield J., Isham C. Spacetime and the Philosophical Challenge of Quantum Gravity. URL: <http://arxiv.org/pdf/gr-qc/9903072> (accessed 15.10.2022).
- Davies P. About Time: Einstein's Unfinished Revolution / Ed. Simon & Schuster Pbk. April 9. 1996.
- Davies P. The Fifth Miracle. London : Penguin, 1999.
- Design and synthesis of a minimal bacterial genome. URL: <http://science.sciencemag.org/content/351/6280/aad6253> (accessed 15.10.2022).
- Galileo's Finger: The Ten Great Ideas of Science. URL: https://www.goodreads.com/book/show/68219.Galileo_s_Finger (accessed 15.10.2022).

Gitt W. In the Beginning Was Information. Bielefeld : Christliche Literatur-Verbreitung, 1997.

High-power biological wheels and motors imaged for first time. URL: <https://www.newscientist.com/article/2080642-high-power-biological-wheels-and-motors-imaged-for-first-time> (accessed 15.10.2022).

No Big Bang? Quantum equation predicts universe has no beginning. URL: <https://m.phys.org/news/2015-02-big-quantum-equation-universe.html> (accessed 15.10.2022).

No Universe without Big Bang. URL: <https://m.phys.org/news/2017-06-universe-big.html> (accessed 15.10.2022).

Pallen M. From The Origin of Species to the origin of bacterial flagella. URL: https://www.researchgate.net/publication/6837294_From_The_Origin_of_Species_to_the_origin_of_bacterial_flagella (accessed 15.10.2022).

The bacterial flagellar motor: brilliant evolution or intelligent design? URL: <https://www.abc.net.au/science/articles/2015/07/07/4251468.htm> (accessed 15.10.2022).

Type III flagellar protein export and flagellar assembly. URL: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0167488904001016> (accessed 15.10.2022).

References

Bayes's theorem. Available at: <https://www.britannica.com/topic/Bayess-theorem> (accessed 15.10.2022).

Butterfield J., Isham C. *Spacetime and the Philosophical Challenge of Quantum Gravity*. Available at: <http://arxiv.org/pdf/gr-qc/9903072> (accessed 15.10.2022).

Davies P. *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*. Ed. Simon & Schuster. Pbk, 1996, April 9.

Davies P. *The Fifth Miracle*. London, Penguin, 1999.

Design and synthesis of a minimal bacterial genome. Available at: <http://science.sciencemag.org/content/351/6280/aad6253> (accessed 15.10.2022).

- Galileo's Finger: The Ten Great Ideas of Science. Available at: https://www.goodreads.com/book/show/68219.Galileo_s_Finger (accessed 15.10.2022).
- Gelert V., Kestner KH., Noiber Z. *Matematičeski entsiklopedičen rečnik* [Mathematical encyclopedic dictionary]. Sofia, Nauka i izkustvo Publ., 1983.
- Gitt W. *In the Beginning Was Information*. Bielefeld, Christliche Literatur-Verbreitung, 1997.
- High-power biological wheels and motors imaged for first time. Available at: <https://www.newscientist.com/article/2080642-high-power-biological-wheels-and-motors-imaged-for-first-time> (accessed 15.10.2022).
- Kalinkov K. *Teoriya na veroyatnostite i statistika* [Probability theory and statistics]. Sofia, NBU Publ., 2002.
- Khoking S. *Kratka istoriya na vremeto* [Brief history of time]. Sofia, BARD Publ., 2010.
- Nikolov T. *Obshcha biokhimiya* [General biochemistry]. Sofia, Nauka i izkustvo Publ., 1991.
- No Big Bang? Quantum equation predicts universe has no beginning. Available at: <https://m.phys.org/news/2015-02-big-quantum-equation-universe.html> (accessed 15.10.2022).
- No Universe without Big Bang. Available at: <https://m.phys.org/news/2017-06-universe-big.html> (accessed 15.10.2022).
- Pallen M. *From The Origin of Species to the origin of bacterial flagella*. Available at: https://www.researchgate.net/publication/6837294_From_The_Origin_of_Species_to_the_origin_of_bacterial_flagella (accessed 15.10.2022).
- Parker S. *Rechnik po biologični nauki* [Dictionary of Biological Sciences]. Sofia, Nauka i izkustvo Publ., 2002.
- Penrouz R. *P"tyat k"m realnostta* [The road to reality]. Sofia, Iztok-Zapad Publ., 2017.
- Poslednii universal'nyi obshchii predok* [The last universal common ancestor] Available at: <http://short.bg/B6vmf> (accessed 15.10.2022). (In Russ.)
- The bacterial flagellar motor: brilliant evolution or intelligent design? Available at: <https://www.abc.net.au/science/articles/2015/07/07/4251468.htm> (accessed 15.10.2022).

Type III flagellar protein export and flagellar assembly. Available at: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0167488904001016> (accessed 15.10.2022).

Zhizn' sozdaet planetu? [Does life create planets?] Available at: <http://evolution.powernet.ru/library/lifecreate.htm> (accessed 15.10.2022). (In Russ.)

СОВРЕМЕННЫЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ НАСТРОЕНИЯ В РОССИИ: ФАКТОРЫ ВЛИЯНИЯ

Егор Александрович Борисов

Магистр богословия, аспирант Сретенской духовной академии (Россия)

kirill.mefodiy99@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_40

Аннотация. В статье рассматриваются основные факторы, влияющие на развитие сегодняшних эсхатологических настроений в России, — русская «эсхатологическая традиция»; определенная дезориентация некоторых верующих в вопросах церковного вероучения; активность «лидеров эсхатологических мнений» и широкая доступность любых материалов на эсхатологические темы. Все эти факторы в той или иной степени формируют сегодняшнюю эсхатологическую повестку в России. Их взаимосвязь обуславливает ту «эсхатологическую инфраструктуру», которая поддерживает у части православных верующих определенное напряжение вокруг темы «конца света».

Ключевые слова: эсхатология, эсхатологические настроения, пророчества, церковные раскол, последние времена, конец света, антихрист.

Для цитирования: *Борисов Е. А.* Современные эсхатологические настроения в России: факторы влияния // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 40–53. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_40

MODERN ESCHATOLOGICAL MOODS IN RUSSIA: FACTORS OF INFLUENCE

Egor Alexandrovich Borisov

Master of Theology, postgraduate student of the Sretensky Theological Academy (Russia)

kirill.mefodiy99@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_40

Abstract. The article examines the main factors influencing the development of today’s eschatological attitudes in Russia — the Russian “eschatological tradition”; a certain disorientation of some believers in matters of church doctrine; the activity of “leaders of eschatological opinions” and the wide availability of any materials on eschatological topics. All these factors, to one degree or another, shape the current eschatological agenda in Russia. Their interrelation determines the “eschatological infrastructure” that maintains a certain tension around the theme of the “end of the world” among some Orthodox believers.

Keywords: eschatology, eschatological moods, prophecies, church schisms, the last times, the end of the world, Antichrist.

For citation: *Borisov E. A. Modern eschatological moods in Russia: factors of influence // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No 3 (7). Pp. 40–53. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_40*

Введение

Эсхатологические чаяния — ожидания «конца света» — присущи человечеству с глубокой древности. Христианское Откровение особым и конкретным образом описывает, чем и как закончится всемирная история. Однако с течением времени раннехристианское ожидание скорейшего пришествия Христова отчасти трансформировалось в страх перед частностями, например появлением антихриста и его страшной деятельностью, а также катаклизмами, ее предвещающими. В своем личном отношении к данному вопросу православные христиане обычно руководствуются Священным Писанием и его церковной интерпретацией. Однако, как показывает история, эта интерпретация воспринималась не всегда однозначно, а иногда и вовсе превратно. Фактически это означает, что в сфере эсхатологии существовали и существуют не просто разногласия, но и лжеучения, ереси, церковные расколы, девиантное поведение отдельных частей общества и т.д. Поскольку «право править слово» Божественной истины есть одна из задач Святой Церкви, то современные эсхатологические чаяния, как проблемное поле, требуют особого церковного внимания и научно-богословского исследования. В частности, особый интерес представляют факторы, которые формируют современную эсхатологическую повестку среди православных верующих в России.

Взгляд в прошлое

Первым делом стоит упомянуть влияние эсхатологических чаяний прошлых столетий. В России по определенным историческим причинам существует длительная эсхатологическая история. Книга Апокалипсис была переведена на славянский язык в X в. С X по XIII в. на Руси появились переводы таких эсхатологических сочинений, как «Слова» прп. Ефрема Спирина, свт. Кирилла Иерусалимского, сщмч. Ипполита Римского, «Житие Василия Нового», «Откровение Мефодия Патарского» и «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской». Несмотря на это, в целом домонгольский период истории России, характерный развитием культуры и экономики, считается по отношению к эсхатологии оптимистическим [Бессонов 2014: 65].

По мнению ученых, «До конца XV в., рассматривая русскую эсхатологию, можно было говорить только о церковной эсхатологии, которая не выходила за рамки новозаветной апокалиптики» [Филатов 1999: 31]. Они отмечают также, что до XV в. эсхатологические концепции были тесно связаны с «церковной идеологией».

Понятно, что основой русской эсхатологической традиции была «христианская книжная эсхатология» [Там же], которая опиралась на Библию. Но вместе с ней существовало и иное явление — народная эсхатология, выраженная в преданиях, песнях, духовной поэзии. На ее формирование оказывал влияние особый круг литературы — «отреченные книги», которые были запрещены к употреблению. В основном это апокрифы, а также магические, астрологические, предсказательные и другие книги.

Из истории Русской Церкви известно, насколько сильны были эсхатологические настроения на Руси в XV в. Дело в том, что 1492 г. нашей эры вместе с 5508 годами ветхозаветной истории дают в сумме 7000 лет. Предполагалось, что именно столько будет существовать мир. В связи с этим и пасхалии были прописаны лишь до 1492 г. С приближением этой даты умы многих верующих приходили в тревожное состояние. Яркий пример содержит одна русская летопись в следующих выражениях: «В лето 6967. <...> Того же лета бысть Благовещение на Пасху. Писано в пасхалии: братия! Зде страх, зде беда велика, зде скорбь немала! Якоже в распятии Христове, сий круг солнцу бысть 23, луны 13. Сие лето на конци явися, в ньже чаем всемирное пришествие Христово <...> И того же лета не бысть ничтоже» [Независимый летописный свод 80-х годов XV века. 1999: 406].

Когда, несмотря на ожидания, антихрист не был явлен и конец света не наступил, произошло переосмысление эсхатологических взглядов. Из церковных они переформатировались в светские, т. е. возникновение идеи богоизбранности Русского государства, концепция преемственности великих держав, теория «Москва — Третий Рим» — фактически русская национальная идея.

Дальнейшее их развитие связано с трудами русских религиозных философов. Так, об особой мессианской роли русского народа в мировой истории и цивилизации писал Е. Н. Трубецкой в сочинении «Старый и новый национальный мессианизм» [Трубецкой 1911].

Взгляд в настоящее

Идеи об особой роли русского народа и его богоизбранности популярны и в наши дни. Это явление относится к национальному типу эсхатологии, известному и в жизни других народов, например — в иудейской апокалиптике [Алексеев 2007: 143]. В совершенно четко выраженном эсхатологическом ключе об особой роли «русской державности», которая до своего разрушения революцией 1917 г. препятствовала антихристовым антимирным планам и была, таким образом, новозаветным «удерживающим», часто высказывался митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев) [Иоанн (Снычев), митр. 2002: 37].

Таким образом, отчетливо видна связь и влияние русской «эсхатологической традиции» на современные эсхатологические настроения: от книжной и параллельно развивающейся народной эсхатологии Руси к всплеску эсхатологических настроений XVI в. и развитием вслед за ними национальной русской идеи к современному осмыслению русской истории в эсхатологическом ключе. Без сомнений, как критическое, так и некритическое прочтение подобной литературы «подогревает» в сознании читателей эсхатологические мотивы. Важно отметить, что в данном случае перед нами не стоит цель давать этим явлениям какую-либо оценку, но выделить факторы, которые влияют на ее формирование.

Однако кроме сюжета с русской национальной идеей (связанной, конечно, со Вторым Пришествием Христовым) современные эсхатологические чаяния и настроения имеют другие составляющие.

С XVIII в., как отмечает известный исследователь русской народной эсхатологии И. А. Бессонов, в России имеются сформулированные эсхатологические идеи, вошедшие в массы. Их отличие в том, что они не связаны с трудами общепризнанных русских философов или русской религиозной мыслью в «кабинетном» смысле. Активными представителями русской эсхатологической традиции с XVIII по конец XX в. являлись «народная среда», «прихрамовая среда», старообрядцы и сектанты [Бессонов 2014: 120]. Безусловно, здесь речь идет не о догматической православной эсхатологии, не о церковном толковании и восприятии текстов Священного Писания, а именно о том, что можно называть «эсхатологическими настроениями». Сегодня это следующие эсхатологические сюжеты:

- о мировом правительстве [Андрей Горбунов, свящ. 2004: 11; Дугин 2005: 355],
- об апостасии [Филимонов 2016: 8],
- об экуменизме [Восьмой Вселенский Собор под видом Всеправославного: в чем опасность? 2016: 31],
- о новой мировой войне (с особой ролью России) [Андрей Горбунов, свящ. 2004: 199],
- о восстановлении русской монархии,
- о воскрешении прп. Серафима Саровского и прп. Сергия Радонежского накануне Второго Пришествия Христа [Угодница Божия Пелагея Рязанская. По рассказам очевидцев 2010: 21],
- о всемирных природных катаклизмах [Ах, мама, маменька... 2006: 190; Кочнева: URL: <https://proza.ru/2021/12/19/234>],
- о печати антихриста (в контексте распространения современных технологий) и «числе зверя 666» [Лучезарный батюшка. Воспоминания о игумене Гурии (Чезлове) 2005: 41; Елпидий (Вагианакис), иером. 2016: 24; Как людей с помощью новых психотехнологий загоняют в электронный концлагерь. URL: <https://apologet.spb.ru/en/эсхатология-и-современность/74-электронная-идентификация-личности/762-как-людей-с-помощью-новых-психотехнологий-загоняют-в-электронный-концлагерь.html>],
- о скором воцарении антихриста [Старец иеросхимонах Серафим Вырицкий 1997: 55; Угодница Божия Пелагея Рязанская. По рассказам очевидцев 2010: 5] и т. д.

Одни из них представлены от имени людей святой или якобы святой жизни, которые говорили о своем видении тех или иных предстоящих

эсхатологических явлений и событий, — сюда входят разного рода прочтения, наставления и предупреждения; другие вдаются в сложнейшие богословские рассуждения, в которых зачастую усматриваются манипуляции или сознательное, а иногда и ненамеренное игнорирование тех или иных богословских фактов, которые противоречат предлагаемым читателям выводам; иные слынут аналитиками и экспертами в области общественных явлений и высказывают, например, всевозможные конспирологические теории на эсхатологические темы; кто-то специализируется напрямую на спекуляциях о Церкви — священноначалии, духовенстве, межцерковном и межконфессиональном диалогах и т.д. Среди этого многообразия есть отчетливо распознаваемые противоречия с учением Церкви.

К самому опасному и деструктивному результату таких настроений стоит отнести тот факт, когда некоторые люди находят в Церкви нечто такое, что объявляется ими как служение грядущему антихристу, и уходят в раскол сами и увлекают других, рекламируя свои якобы более «чистые» общины и религиозные взгляды распространением своей специфической литературы и ведением разнообразных сайтов в интернете, например общины извергнутых из сана схиигумена Сергия (Романова)¹ и схиархимандрита Иоанникия (Ефименко)².

При этом образ православного верующего, имеющего неподдельный интерес к современным эсхатологическим чаяниям, сознательно опущен в силу того, что его — единого образа — не существует, как не существует и единообразия в чаяниях и апокалиптических мнениях. Их разделяют, и это необходимо подчеркнуть, самые разные люди. Сводить всех современных участников эсхатологических дискуссий к «фундаменталистам» и «ультраправославным», как это иногда делается [Шнирельман 2017: 20], не представляется объективным.

¹ Святейший Патриарх Кирилл утвердил решение об отлучении от Церкви схимонаха Сергия (Романова) // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5707573.html> (дата обращения: 16.06.2023).

² Схиархимандрит Иоанникий (Ефименко) лишен священного сана // Кинешемская епархия. URL: http://kp-eparhya.blogspot.com/2021/08/blog-post_25.html?m=0 (дата обращения: 16.06.2023).

Причины обостренного отношения к эсхатологической теме

Иногда русские эсхатологические чаяния связывают с тем, что в народе «издавна живут языческие элементы, которые принято называть пережитками. Однако они так и не изжиты. Какое-то время эти элементы пребывают как бы в анабиозе, чтобы в некий момент при благоприятных обстоятельствах очнуться от вековой спячки и вылезти наружу. Каковы же эти “благоприятные” обстоятельства? Буйство народной фантазии в церковной среде сдерживается самой Церковью: ее иерархией, ее богословами, ее праведниками. Но стоит лишь немного ослабить бдительность, как на поверхность всплывают древние мифические чудовища, поднимающиеся из глубин народного подсознания» [Миссионерский отдел Сумской епархии УПЦ. Осторожно: секта Самуила 2014: 3].

Наверное, в некоторой степени это справедливое замечание. Однако корни данной проблемы кроются в определенной непросвещенности части православных верующих в самой христианской вере, и фактически это первый и важнейший фактор наличия и распространения среди верующих как всевозможных эсхатологических настроений в широком и нейтральном смысле, так и лжеучений и заблуждений в частности.

Известный ученый Игорь Сикорский еще в 1947 г. в своем богословском труде отмечал: «...современная жизнь в последнее время построена на ужасном самообмане и на целенаправленной дезинформации менее просвещенной части человечества. На смену случайной неумелой лжи прошлого сегодня пришла целая наука о том, как дезинформировать непросвещенных» [Богословские работы И. Сикорского 2014: 117]. Эта общемировая тенденция затрагивает и христиан, в среде которых и появляются всевозможные эсхатологические лжеучителя и даже подложные тексты [Сказание Зиновия мниха о прелести антихристовой, писанное в царствование царя Алексея Михайловича в лето 7174 (1666 года) 2014]. И в отличие от непросвещенности части верующих, что является сложнейшей и фундаментальной проблемой, над которой работает вся полнота Церкви и ее апостольский потенциал, вопрос существования лжеучителей может быть отчасти раскрыт в отдельных исследованиях на стыке богословия, социологии и психологии.

Важным фактором в распространении эсхатологических настроений последних десятилетий является наблюдаемый переизбыток соот-

ветствующей церковной и недоброкачественной околоцерковной литературы. Рынок диктует свои законы, и некоторые издательства идут на поводу у «целевой аудитории», издавая то, что, в общем-то, хорошо продается.

Немалые опасности подстерегают людей, читающих околоцерковную литературу на эсхатологические темы. Если вкратце, то избыточная озабоченность приближением конца света может плачевно отразиться на их личной, социальной и духовной жизни, увести в расколы и привести к тому, что православная аскетическая традиция называет «прелестью». Следствием могут стать как деятельность отдельных лиц по вовлечению в свои мировоззренческие изыскания других людей, так и появление новых «эсхатологических чаяний», не связанных ни с традицией Церкви, ни тем более со Священным Писанием. Например, культ «отрока Вячеслава» [Ах, мама, маменька... 2006] (группа активистов, издательская деятельность и последователи), культ «Пелагеи Рязанской» [Угодница Божия Пелагея Рязанская. По рассказам очевидцев 2010] (группа активистов и издательская деятельность, взявшие на вооружение личность Пелагеи Лобачевой), аналогичный культ «старца Самуила» [Емельянова 2012] и т. д.

Можно с уверенностью предполагать, что следующим этапом после не критического прочтения подобной литературы станет убежденность в том, что «истинное спасение и вера — только у <...> “святых” отроков и старчиков» [Миссионерский отдел Сумской епархии УПЦ. Осторожно: секта Самуила 2014: 9] и, кстати, раскольников, т. е. как раз у самих идеологов эсхатологических лжеучений, которые могут несправедливо осуществлять «духовное» руководство над людьми.

Совершенно очевидно, что старчество или духовное водительство авторитетного духовника — древнейшая форма христианского пастырского служения. Блестящие примеры тому находятся в патериках и иных памятниках христианской литературы. Старчество как особое служение монашествующих священнослужителей наиболее ярко проявлялось в России в XIX в. К старцам причисляются и некоторые исповедники и подвижники, почившие уже в XX и XXI вв.

Однако, и это видно сегодня по ряду фактов и новостей в СМИ, иногда люди передают духовное руководство над собой тем, кто злоупотребляет доверием к «лжестарцам», о которых распространяется молва как об истинных пастырях «последних времен», «стоящих в истине», и т. д., в том

числе в контексте сравнения и даже противопоставления их официальной Церкви. Иногда такие священники остаются в канонических пределах РПЦ, иногда становятся т. н. непоминающими (по сути раскольниками, из ярких примеров наряду с уже упомянутыми выше — бывший епископ Анадырский и Чукотский Диомид [В чем упрекал Церковь епископ Диомид. URL: <https://ria.ru/20080625/112077181.html>]), деятельность которых пресекается запретом в священнослужении и т. д. Здесь же с подачи «старца» могут возникать эсхатологические настроения [Кочнева. URL: <https://proza.ru/2021/12/19/234>]. В любом случае плачевный итог такого «пастырства» показывает, что имеют место грубые искажения церковной духовнической практики и их радикальные отличия от того, что подлинно является старчеством и духовничеством [Иларион (Алфеев), митр. 2020: 201].

Так, на этой почве, когда существует, вполне согласно законам экономики, так называемый спрос, обусловленный в данном случае определенной дезориентацией людей в вопросах христианской веры, многовековой русской «эсхатологической традицией» и активностью идеологов эсхатологических мнений, возникло и «предложение» — распространяемые любыми способами эсхатологические настроения и лжеучения, которые иногда можно справедливо назвать «апокалиптической истерией» [Алексий II (Ридигер), патр. 2007: 11].

Должно сказать и о том факте, что до недавних пор, в частности, до известной пандемии говорить об антихристе и событиях грядущего конца света было непопулярно, в рамках проповедей в храмах и других общественных местах голос священнослужителей на эту тему практически не раздавался. Это и давало эсхатологически настроенным активистам большое раздолье для своих спекуляций.

Заключение

В данной статье были рассмотрены основные факторы, формирующие современную эсхатологическую повестку в России. К ним относятся:

1. Русская эсхатологическая традиция.
2. Современная актуализация некоторых древних эсхатологических идей.
3. Определенная непросвещенность части верующих в православном вероучении.

4. Деятельность эсхатологических лжеучителей, желающих найти последователей.

5. Массовая доступность недостоверных эсхатологических материалов для каждого интересующегося.

Эсхатологические заблуждения в виде высказываемых мыслей и идей, зафиксированные и передаваемые в том числе в виде текстов в книгах, брошюрах и интернет-блогах, имеют как бы свою собственную инфраструктуру.

Критическое осмысление радикальных эсхатологических настроений ни в коей мере не подрывает церковной значимости богооткровенного православного эсхатологического учения. Тема будущего крайне важна и не может игнорироваться любым христианином. Обращаясь к Священному Писанию и творениям святых отцов, можно с полной уверенностью утверждать, что накануне Второго Пришествия Христа верных Ему людей ожидает нечто из ряда вон выходящее даже по меркам бывших гонений. Это накладывает на христиан ответственность подготовить себя к грядущим событиям, чтобы не прельститься, сохранить веру во Христа и верность Ему *доколе Он придет* (1 Кор. 11, 26).

Литература

Алексеев А. А. Мессианская эсхатология в раннем иудаизме и в Новом Завете // Эсхатологическое учение Церкви. (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). Материалы. Москва : Синодальная богословская комиссия, 2007.

Алексий II (Ридигер), *патр.* Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви» // Эсхатологическое учение Церкви. (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). Материалы. Москва : Синодальная богословская комиссия, 2007.

Ах, мама, маменька... Москва : Приход, 2006.

Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. Москва : Гнозис, 2014.

Богословские работы И. Сикорского. Серия «Вера, Наука, Творчество». Москва : ВегаПринт, 2014.

- В чем упрекал Церковь епископ Диомид // РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20080625/112077181.html> (дата обращения: 15.06.2023).
- Восьмой Вселенский Собор под видом Всеправославного: в чем опасность? Москва : Дискос, 2016.
- Горбунов Андрей, свящ. Тайна зверя. Опыт истолкования пророчеств Апокалипсиса. ЛайнИнтерКом, 2004.
- Дугин А. Г. Конспирология. Наука о заговорах, секретных обществах и тайной войне. Москва : Евразия, 2005.
- Елпидий (Вагианакис), иером. Пророчества: Сценарий конца времен. Беседа иеромонаха Елпидия. Москва : Сибирская благовонница, 2016.
- Емельянова Л. Н. Старец Самуил. Запечатленное чудо. Санкт-Петербург : Благовещение, 2012.
- Иларион (Алфеев), митр. Неудобные вопросы о религии и Церкви. Москва : Познание, 2020.
- Иоанн (Снычев), митр. Последняя битва. Киев : Православный благовестник, 2002.
- Как людей с помощью новых психотехнологий загоняют в электронный концлагерь // URL: <https://apologet.spb.ru/en/эсхатология-и-современность/74-электронная-идентификация-личности/762-как-людей-с-помощью-новых-психотехнологий-загоняют-в-электронный-концлагерь.html> (дата обращения: 14.06. 2023).
- Кочнева Т. Пророчества старца Иоанникия Ефименко // Проза.ру. URL: <https://proza.ru/2021/12/19/234> (дата обращения: 16.04.2023).
- Лучезарный батюшка. Воспоминания о игумене Гурии (Чезлове). Вологда, 2005.
- Миссионерский отдел Сумской епархии УПЦ. Осторожно: секта Самуила. Сумы : Издательский отдел Сумской епархии УПЦ, 2014.
- Независимый летописный свод 80-х годов XV века // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7: Вторая половина XV века. Санкт-Петербург : Наука, 1999.
- Сказание Зиновия мниха о прелести антихристовой, писаное в царствование царя Алексея Михайловича в лето 7174 (1666 года). Издательство Свято-Успенской Почаевской лавры, 2014.

- Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. Москва, 1911.
- Старец иеросхимонах Серафим Вырицкий. Издание 2-е, исправленное. Издательство Спасо-Преображенского Мгарского монастыря, 1997.
- Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм. Москва : Директ-Медиа, 2008.
- Угодница Божия Пелагея Рязанская. По рассказам очевидцев. Владимир : Собор, 2010.
- Филатов М. В. Эсхатологические традиции русского народа // Лесной вестник. № 3. Москва : Издательство МГУЛ, 1999. С. 31.
- Филимонов В. П. О смертоносном духе мира сего. Вектор, 2016.
- Шницерльман В. А. Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России. Москва : Издательство ББИ, 2017.

References

- Akh, mama, tamen'ka...* [Oh, Mother, Mother...]. Moscow : Prikhod Publ., 2006.
- Alekseev A. A. [Messianic eschatology in early Judaism and in the New Testament]. *Eshkhatologicheskoe uchenie Tserkvi. Moskva, 14–17 noyabrya 2005 g. Materialy* [Eschatological teaching of the Church. Moscow, November 14–17, 2005. Materials]. Moscow : Synodal Theological Commission, 2007. (In Russ.)
- Aleksii II (Ridiger), patr. [The word of His Holiness Patriarch Alexy II of Moscow and All Russia at the opening of the theological conference of the Russian Orthodox Church “Eschatological teaching of the Church”]. *Eshkhatologicheskoe uchenie Tserkvi. Moskva, 14–17 noyabrya 2005 g. Materialy* [Eschatological teaching of the Church. Moscow, November 14–17, 2005 Materials]. Moscow : Synodal Theological Commission, 2007. (In Russ.)
- Andrei Gorbunov, svyashch. *Taina zverya. Opyt istolkovaniya prorochestv Apokalipsisa* [The secret of the beast. The experience of interpreting the prophecies of the Apocalypse]. LainInterKom Publ., 2004.

- Bessonov I. A. *Russkaya narodnaya ehskhatologiya: istoriya i sovremennost'* [Russian Folk Eschatology: History and modernity. Moscow : Gnozis, 2014.
- Dugin A. G. *Konspirologiya. Nauka o zagovorakh, sekretnykh obshchestvakh i tainoi voine* [Conspiracy theory. The science of conspiracies, secret societies and secret warfare]. Moscow : Evraziya Publ., 2005.
- Elpidii (Vagianakis), ierom. *Prorochestva: Stsenarii kontsa vremn. Beseda ieromonakha Elpidiya* [Prophecies: The scenario of the end of time. Conversation of Hieromonk Elpidius]. Moscow : Sibirskaya blagozvonitsa Publ., 2016.
- Emel'yanova L. N. *Starets Samuil. Zapechatlennoe chudo* [Elder Samuel. A miracle incarnate]. St. Petersburg : Blagoveshchenie, 2012.
- Filatov M. V. [Eschatological traditions of the Russian people]. *Lesnoi vestnik* [Forestry Bulletin]. 1999, no. 3, p. 31. (In Russ.)
- Filimonov V. P. *O smertonosnom dukhe mira sego* [About the deadly spirit of this world]. Vektor Publ., 2016.
- Ilarion (Alfeev), mitr. *Neudobnye voprosy o religii i Tserkvi* [Uncomfortable questions about religion and the Church]. Moscow : Poznanie Publ., 2020.
- Ioann (Snychev), mitr. *Poslednyaya bitva* [The last battle]. Kiev : Pravoslavnyi blagovestnik Publ., 2002.
- Kak lyudei s pomoshch'yu novykh psikhotekhnologii zagonyayut v ehlektronnyi kontslager'* [How people are driven into an electronic concentration camp with the help of new psychotechnologies]. Available at: <https://apologet.spb.ru/en/ehskhatologiya-i-sovremennost'/74-ehlektronnaya-identifikatsiya-lichnosti/762-kak-lyudei-s-pomoshch'yu-novykh-psikhotekhnologii-zagonyayut-v-ehlektronnyi-kontslager'.html> (accessed 14.06. 2023).
- Kochneva T. *Prorochestva startsa Ioannikiya Efimenko* [Prophecies of the elder Ioannikiy Efimenko]. Available at: <https://proza.ru/2021/12/19/234> (accessed 16.04.2023).
- Luchezarnyi batyushka. Vospominaniya o igumene Gurii (Chezlove)* [Radiant father. Memories of Hegumen Guriy (Chezlov)]. Vologda, 2005.
- Nezavisimyi letopisnyi svod 80-kh godov XV veka [Independent chronicle of the 80s of the XV century]. *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. T. 7. Vtoraya*

polovina XV veka. [Library of literature of Ancient Russia. Vol. 7. The second half of the XV century]. St. Petersburg : Nauka Publ., 1999.

Ostorozhno: sekta Samuila [Caution: the sect of Samuel]. Sumy : Izdatel'skii otdel Sumskoi eparkhii UPTS Publ., 2014.

Shnirel'man V. A. *Koleno Danovo: ehskhatologiya i antisemitizm v sovremennoi Rossii* [Dan's tribe: Eschatology and anti-Semitism in modern Russia]. Moscow : BBI Publishing House, 2017.

Sikorskii I.I. *Bogoslovskie raboty* [Theological works]. Moscow : Vega Print Publ., 2014. Seriya: «Vera, Nauka, Tvorchestvo» [Series: "Faith, Science, Creativity"].

Skazanie Zinoviya mnikha o prelesti antikhrustovoi, pisannyi v tsarstvovanie tsarya Alekseya Mikhailovicha v leto 7174 (1666 goda) [The legend of Zinovy Mnikh about the charms of the Antichrist, written in the reign of Tsar Alexei Mikhailovich in the summer of 7174 (1666)]. Publishing House of the Holy Dormition Pochaev Lavra, 2014.

Solov'ev V. S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'. Perevod s frantsuzskogo G. A. Rachinskogo* [Russia and the Universal Church. Transl. from French by G. A. Rachinsky. Moscow, 1911.

Starets ieroskhimonakh Serafim Vyritskii. Izdanie 2-e, ispravlennoe [The elder Hieroschemonk Seraphim Vyritsky. 2nd edition, revised]. Publishing House of the Spaso-Preobrazhensky Mgar Monastery, 1997.

Trubetskoi E. N. *Staryi i novyi natsional'nyi messianizm* [Old and new national Messianism]. Moscow : Direkt-Media Publ., 2008.

Ugodnitsa Bozhiya Pelageya Ryazanskaya. Po rasskazam ochevidtsev [Saint of God Pelageya of Ryazan. According to eyewitness accounts]. Vladimir : Sobor Publ., 2010.

V chem uprekal Tserkov' episkop Diomid [What Bishop Diomides reproached the Church with]. Available at: <https://ria.ru/20080625/112077181.html> (accessed: 15.06.2023).

Vos'moi Vselenskii Sobor pod vidom Vsepravoslavnogo: v chem opasnost'? [The Eighth Ecumenical Council under the guise of the Pan-Orthodox: what is the danger?]. Moscow : Diskos Publ., 2016.

СВОБОДНАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК СУВЕРЕН: ОСМЫСЛЕНИЕ ГАРМОНИИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА В ХРИСТИАНСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ XX в.

Андрей Олегович Максимов

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры

им. св. равноап. Кирилла и Мефодия (Россия)

maximov.a@pstgu.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_54

Аннотация. В статье рассматриваются пути реализации личной свободы христианина в социальной среде. Поиск гармонии свободной личности и общества находился в центре внимания христианских персоналистов на протяжении всего XX в. Обобщение интуиций религиозных философов и богословов православной и католической традиций приводят автора к пониманию свободной личности как суверена, принимающего на себя ответственность за ближних и общество в чрезвычайных условиях секулярного мира. Концепция личности как ответственного суверена находит подтверждения в Священном Писании и в толкованиях святых отцов. Актуальность темы статьи обусловлена прямой связью между онтологической свободой личности и спасением. Методологической основой статьи является компаративный анализ при соотнесении его результатов с новозаветным Откровением.

Ключевые слова: христианский персонализм, личность, свобода, антропология, спасение.

Для цитирования: Максимов А. О. Свободная личность как суверен: осмысление гармонии человека и общества в христианском персонализме XX в. // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 54–76. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_54

FREE PERSONALITY AS A SOVEREIGN: UNDERSTANDING THE HARMONY OF MAN AND SOCIETY IN CHRISTIAN PERSONALISM OF THE 20TH CENTURY

Andrei Olegovich Maximov

*Postgraduate student, All-Church Postgraduate and Doctoral Studies
named after St. Cyril and Methodius (Russia)*
maximov.a@pstgu.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_54

Abstract. The article examines the ways of realizing the personal freedom of a Christian in a modern social environment. The search for harmony between a free individual and society was the focus of attention of Christian personalists throughout the 20th century. A generalization of the intuitions of religious philosophers and theologians of the Orthodox and Catholic traditions leads the author to an understanding of the free individual as a sovereign who assumes responsibility for his neighbors and society in the extreme conditions of the secular world. The concept of the individual as a responsible sovereign finds support in the Holy Scriptures and in the interpretations of the Holy Fathers. The relevance of the topic of the article is due to the direct connection between the ontological freedom of the personality and salvation. The methodological basis of the article is a comparative analysis in correlating its results with the New Testament Revelation.

Keywords: christian personalism, personality, freedom, anthropology, salvation.

For citation: *Maximov A. O. Free Personality as a Sovereign: understanding the harmony of man and society in Christian Personalism of the 20th century // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 3 (7). Pp. 54–76. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_54*

Введение

Свободное воссоздание человеком своей личности как образа Божия является одним из важных условий личного спасения, ставшего возможным благодаря искупительной Жертве Христовой. Необходимой средой и одновременно препятствием для свободной реализации личности является мир, в котором пребывает человек. Законы секулярного общества зачастую не только отличаются, но и противоречат заповедям Христа, создавая внутренние и внешние ограничения свободе человека со времен его грехопадения [Леонов 2023: 148]. Поэтому критично важно для христианина, действующего в своей социальной реальности, обрести первоначальную свободу личности как условие нравственного выбора и гармонии человека в мире.

Обретение духовно-нравственной свободы путем полного ухода от мира недоступно для большинства христиан, вынужденных вести обычный образ жизни и выстраивать отношения с очень разными людьми и общественными институтами. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000) и проповедях Патриарха Кирилла утверждается обязанность Церкви и православных христиан идти навстречу миру и взаимодействовать с ним. При этом вопрос о путях реализации христианином своей личной свободы в обществе, за пределами Церкви, все еще остается открытым. В социальной антропологии как на Востоке, так и на Западе признается важность и одновременно сложность и антиномичность этой антропологической и сотериологической проблемы [Леонов 2023: 146], а также необходимость поиска решений «на всех уровнях» [Зизиулас 2006: 28].

Этика свободы выбора сталкивается сегодня с релятивизацией этических норм и подменой понятий добра и зла. Правовое понимание свободы как «демократической ценности» приводит к зависимости личности от юридического, политического и экономического устройства общества [Штекль 2014]. Такой искаженный взгляд на свободу возносится в XXI в. на знамя борьбы либеральных демократических сил против традиционных христианских ценностей, увлекая за собой целые поколения христианской молодежи.

В работах православных и католических персоналистов XX в. содержится множество интуиций и вариантов решения данного вопроса в свете христианского понимания личности как образа Божия. Это наследие является

недооцененным источником для современной православной антропологии и сотериологии. В предлагаемой статье будут затронуты и обобщены идеи некоторых христианских персоналистов в свете сформулированной выше проблемы.

Концептуальные модели реализации личной свободы в обществе и их ограничения

В этом разделе персоналистические идеи, относящиеся к теме социальной свободы личности, сгруппированы в три концептуальные модели. Предложенная здесь классификация является условной и может не отражать всей палитры представлений о свободе личности в обществе в персонализме XX в.

1. Соборная, кафолическая модель

Идея сообщества как универсума, объединяющего в любви множество личностей и всю вселенную, не является новой в богословии XX в. и имеет еклесиологические корни¹. Именно в учении о Церкви понятие соборности получает «ясную дефиницию и детальную разработку» [Хоружий 1998]. Соборность в контексте связи с жизнью личности в обществе может рассматриваться как «конститутивное свойство, в котором проявляется *тождество единства и свободы*» [Там же] (курсив оригинала. — А. М.). Важно отметить, что единство в определении соборности изначально утверждалось в русском богословии как «единство духа»².

Понимание соборности как иного духовного типа общественной реальности позволяло преодолеть отрицательные тенденции к нормативно-принудительному единству без свободы (коллективизм, тоталитаризм) либо к хаотической свободе без единства (анархия) [Хоружий 1998].

¹ Осмысление понятия соборности Церкви в русской православной традиции началось в XIX в. благодаря трудам А. Хомякова, Д. Хомякова, К. Аксакова и др. А. Хомяков пишет о соборности Церкви Христовой, которая в единомыслии своих членов признает абсолютной ценностью Истину — Христа [Хомяков 2018: 86]. Сложность здесь представляет применимость этой парадигмы к секулярному обществу, в котором личность христианина далеко не всегда встречает единомыслие со стороны других.

² «Внутреннее единство есть единство духа» [Хоружий 1998].

Понятие соборности (кафоличности) как основы реализации свободы личности в обществе развивается в XX в. у С. Франка, прот. Георгия Флоровского, митр. Иоанна Зизиуласа, Л. Карсавина, Э. Мунье и др.

С. Франк и Э. Мунье развивали идею двух параллельно существующих слоев общества: материального и духовного. С. Франк усматривал в обществе видимую (телесную) и внутреннюю (духовную) природы. Признаками соборности он наделял только духовное общество. Духовное единство является у Франка *единством сознаний* личностей. Такое общество Франк противопоставляет «органической теории общества», рассматривающей общество в качестве одушевленного биологического существа [Франк 1992: 47]. Только в духовном обществе, по мнению С. Франка, возможно то гармоничное единство личностей, в котором человек реализует свою свободу [Там же: 61]. Одним из видимых проявлений внутренней соборности Франк считает *личное доверие между людьми* (здесь и далее курсив мой. — А. М.). Зачастую доверие преодолевает формальные нормы общества и является предтечей соборной любви, освобождающей личность [Там же: 51]. Пример доверительных отношений между людьми как основы духовности и сопричастности проецирует духовную соборную конструкцию общества на уровень реальной жизни. Однако параллельные духовные связи субъектов, по мнению Франка, присущи только тем сообществам, которые имеют «объединяющее начало»: семья, религия, общая судьба нации [Там же: 57].

Э. Мунье смещал акцент с параллельных духовных связей на жертвенность личности, видя реализацию ее свободы в жизни ради других. В его перечне т.н. «оригинальных деяний персонализма» [Мунье 1949] центральным пунктом является принцип «отдавать», означающий бескорыстное великодушие, щедрую и безвозмездную самоотдачу, жертвенность личности ради других³. В универсуме⁴ каждый имеет цель в себе самом

³ Это положение в какой-то степени сближает универсализм Мунье с общинным принципом «согласия самоотверженных личностей», который развивали в контексте соборности славянофилы (К. Аксаков), хотя сам Мунье относит понятие «соборности» к чисто русской идее универсума.

⁴ Понятие *универсум* у Мунье сформулировано не совсем ясно. В одной из ранних работ «Персонализм и общественная революция» (1935) автор дает следующее определение: «Универсум — это одновременно и централизованный иерархический организм, и всеобщее согласие составляющих его частей». Иногда Мунье сужает универсум до духовного центра отдельной личности: «личность, которую я люблю, — это

и одновременно во всех других. В самоотдаче личность освобождает себя, тем самым освобождая все вокруг, вплоть до всего человечества и даже материального мира. Именно благодаря жертвенности «Я» общество никак не ограничивает «Я». Напротив, другие оказываются залогом бытия и развития личности⁵. Важной для нашего исследования является мысль Мунье о том, что духовная общность универсума сопряжена с *материальным взаимодействием* существ, поскольку только материальная реальность создает условия для самопожертвования. Однако положительное преобразование человека в результате служения ближнему (как путь его спасения), согласно Мунье, всегда осуществляется в духовной реальности. Тем самым Э. Мунье рассматривал онтологическую свободу личности одновременно в духовной и в имманентной среде, поскольку жертвенность, по его мнению, всегда реальна [Мунье 1949].

Греческий богослов митр. Иоанн Зизиулас разрабатывал концепцию свободных отношений Одного и Многих в контексте своей реляционной онтологии. Одним из ключевых положений его учения является сопоставление биологической и экклезиологической ипостасей человека. Экклезиологическая личность рассматривается у митр. Иоанна как новая форма существования ипостаси, обретаемая в крещении [Зизиулас 2006: 49]. В основе существования экклезиологической личности лежат уже не природные законы, а личные отношения человека с Богом, по примеру отношений Лиц Пресвятой Троицы. Абсолютным примером экклезиологической личности является католическая Личность Христа, свободно объединяющего в Своем Теле членов евхаристической общины⁶. Подобным примером католической личности для всего человечества должен был изначально

универсум», ср. с его выражением «мой универсум». В его поздней работе «Персонализм» (1949) Мунье отождествляет универсум с духовным обществом, состоящим из личностей (согласно Мунье, не бывает духа без личности). Мунье вводит сочетание «личностный универсум», который он описывает апофатически.

⁵ «Самое конкретное бытие, самую волнующую жизнь можно обрести, если всеми силами души стремиться к самопожертвованию, а не к варварскому обладанию» [Мунье 1949].

⁶ Схожее толкование католической личности Христа содержится в работах Э. Мунье. Однако его концепция выходит за пределы церковной общины. По мнению автора, всякое сообщество, вплоть до всего человечества, включается в мистическое Тело воплощенной Божественной Личности [Мунье 1949].

стать Адам. Однако, скрывшись от лица Бога (т.е. от личного контакта с Творцом), он потерял с Ним онтологическую связь.

Церковь делает человека субъектом новых, соборных отношений с миром, которые уже не определяются биологическими законами [Там же: 52]⁷. Благодаря этим отношениям, согласно митр. Иоанну, преодолевается всякая обособленность между людьми, которая возникла в результате грехопадения Адама. Свободная католическая личность сама дает импульс к существованию Одного с Многими, не находясь уже под полной властью падшей природы. Каждый из членов евхаристической общины, являясь эклезиологической личностью, становится за пределами Церкви соборной ипостасью для других (воипостазирует другие личности), по примеру католической личности Христа в Церкви⁸. Связи эклезиологической ипостаси с другими личностями выражаются общением в любви и имеют онтологическое значение.

В контексте своей реляционной онтологии митр. Иоанн развивает понятие «инаковости» (которое также присутствует в социальной философии у С. Франка, Э. Мунье и др.). Автор возводит инаковость в принцип, через который католическая личность преодолевает отчуждение других личностей, в т.ч. вне Церкви. Тем самым личность обретает свободу в социальной среде, принимая в онтологическое общение абсолютно иных как своих ближних [Зизиулас, 2012].

В силу того, что у митр. Иоанна общению придается онтологический смысл, его модель католической личности носит преимущественно мета-

⁷ Примечательно, что для подтверждения этих положений митр. Иоанн цитирует не святых отцов, а Священное Писание, приводя в пример преодоление биологической ипостаси через образ семьи (Мф. 23, 8–9; ср. Мф. 4, 21; 10, 25–27; 19, 29; Лк. 14, 26).

⁸ «В Церкви человек обретает способность выразить себя в качестве католической личности. Мир является ему не как набор изолированных фрагментов, а как единое целое, преломленное через католическую природу Церкви... Отражаясь в бытии человека, католическое существование позволяет ему выявить и реализовать соборность своего присутствия в мире через собственную ипостасность, которая указывает не на индивидуальность, а на подлинную личность. Так Церковь открывается как присутствие Самого Христа в человеческом бытии, равно как и каждый ее член становится Христом и Его Церковью. Это и есть историческая форма бытия церковной ипостаси» [Зизиулас 2006: 54].

физический характер. При этом тема жертвенности в учении И. Зизиуласа не раскрыта.

У Л. Карсавина идея жертвенности вписана в контекст его концепции «симфонической личности». Автор выводит понятие истинной личности из Триадологии и описывает трагический путь личности к абсолютной свободе через догмат Искупления [Карсавин 1992: 175]. Личность человека, являясь при жизни лишь потенцией, полностью реализует свою свободу только в смерти за другого [Там же: 26]. В этой свободной и радостной самоотдаче твари своего бытия личность возвращает себя отдавшемуся ей Богу, «дабы Он воскрес»⁹. Таким образом, цель освобождения личности у Карсавина заключена в ее воскресении через жертвенное умирание [Там же: 68]¹⁰. Заметим, что личность человека не обладает, согласно Карсавину, статусом истинной личности без причастности к Личности Бога. При жизни личности возможна лишь временная и частичная реализация ее свободы в т.н. духовной симфонической личности, которая актуализируется как связь личностей и напоминает духовное общество у других персоналистов. Сложность применения идеи «симфонической личности» в социальной антропологии обусловлена ее предельностью.

2. Аксиологическая (этическая) модель

Идея реализации свободной личности в обществе на основе общих ценностей наиболее системно представлена у католического кардинала К. Войтылы¹¹ в его персоналистическом трактате «Личность и поступок»

⁹ «Обоженная всецело тварь, т.е. тварь, ставшая субстратом всей Божественности или “вторым Богом”, конечно “совпадает” с Богом единым и истинным... Но совпадает она с Ним потому, что, сделав собою Бога, освоила и абсолютную Божественную самоотдачу, потому что свободно и радостно возвращается в небытие, дабы воскрес Бог, и возвращает себя отдавшемуся ей Богу» [Карсавин 1992: 187].

¹⁰ Хоружий видит в этой концепции влияние католической мистики любви (св. Бернарда, св. Франциска), Николая Кузанского, Дж. Бруно и даже Лютера: в лютеранской теологии назначение человека исполняется в онтологическом событии «радостного обмена» между Христом и верующим, в котором человек становится причастником Божественной природы, а его существование реализуется как «реляционное бытие», конституируемое в отношении человек — Христос. Здесь напрашиваются параллели с реляционной онтологией И. Зизиуласа.

¹¹ Папа Иоанн Павел II в период с 1978 по 2005 г.

[Войтыла 2003]. Ключевым термином у Войтылы является понятие «участие», или «действие вместе с другими», которое предполагает *приспособленный* тип аксиологического и этического соотношения личности с другими членами общности [Войтыла 2003: 375]. Для реализации свободы личности поступки человека, как члена общества, должны отвечать ценностям его личности и исходить от них. При этом личностный характер поступков должен иметь *приоритет* над общественным [Войтыла 2003: 367]. Даже приспособляясь к выбору других, человек должен видеть в предмете выбора свою личностную ценность. Так, по мнению К. Войтылы, личность *сохраняет в обществе свою онтологическую свободу*.

В этой аксиологической концепции К. Войтыла сам признает ряд сложностей. Персональный поступок, становясь общественным, может стать для остальных детерминирующим *этическим* императивом, потеряв свое онтологическое значение [Войтыла 2003: 370]. Действие с другими может замениться на неосознанное «делание» под влиянием т.н. *эмотивности*, психологии масс [Войтыла 2003: 352]. К тому же модель Войтылы предполагает, что общности или институты имеют монолитную аксиологическую основу, что отдаляет его концепцию от реальности. Поэтому и общность, и общество сам автор признает *ущербными порядками* для свободной личности [Войтыла 2003: 384]. В итоге К. Войтыла сводит свою систему к христианской заповеди любви как *соотношения с «ближним»*, которое не обнаруживается в простом членстве в общности, но и не противоречит ему, делая общность более *человеческой* [Войтыла 2003: 404–405].

Вера в универсальный этический порядок была присуща религиозной мысли русской эмиграции. С. Левицкий утверждал необходимость служения личности сверхличным ценностям путем их включенности в социальную сферу [Левицкий 1995: 243]. В противном случае личность, замкнутая в своем себялюбии, самоуничтожается. Автор подчеркивал, что персонализм признает в личности не *внесоциальную*, а *сверхсоциальную* сферу, понимая под этим аксиологическую доминанту в служении личности обществу. Служение сверхличным ценностям возможно лишь в том случае, если определяющим моментом личности будет сверхприродное, духовное начало. Только дух изначально свободен [Левицкий 1995: 196]. С. Франк писал о наличии независимых от воли человека законов, абсолютных ценностей, т.н. чистых этических идей, имеющих силу независимо от фактической нравственности людей [Франк 1992: 71].

В то же время стабильность универсальных этических ценностей была поставлена под сомнение во французском персонализме в конце прошлого столетия. В качестве ответа на «кризис личности» в Европе П. Рикер перенес причины кризиса из социального поля в онтологию, связывая проблему с потерей онтологических ценностных ориентиров. Выход Рикер видит в создании *новой шкалы ценностей*, способных *воодушевить* личность [Вдовина 2019]. Впрочем, П. Рикер не уточняет, чем следует руководствоваться при создании новой шкалы ценностей. Оправдание ценностного релятивизма присутствует также у неотомиста Ж. Маритена. По его мысли, полное понимание моральных норм еще не раскрылось для человечества, и этот процесс будет продолжаться [Маритен 2000: 87–91].

3. Модель творческой свободы личности

Творческая концепция свободы наиболее часто связывалась с идеями Н. Бердяева. Русский философ представлял творчество как свободный выход личности за свои пределы ради других (положительная свобода «для»). Творчество у Бердяева — это второй акт двухактной драмы спасения [Бердяев 1926]. Первый акт предполагает личное спасение христианина в смирении и освобождении от грехов (отрицательная свобода «от»). Творчество есть ответ человека Богу¹².

Социальный аспект свободного творческого акта Бердяев видит в его направленности ко всему, что имеет общечеловеческий, космический и общественный порядок [Бердяев 2021: 248]. Доминирование христианского творчества философ считал условием удержания мира от падения [Бердяев 1926: 33]. В то же время автор признает «роковую неудачу» творчества в условиях мира: это лишь символизм его реального преображения. «Реалистическое» творчество обращено к концу этого мира, возникновению нового неба и новой земли [Бердяев 2021: 252–253].

Понимание творчества как ответа человека на задание Бога сближает творческие концепции Н. Бердяева и прот. Георгия Флоровского. О. Георгий видел цель творческой деятельности личности в придании своему и окружающему бытию свойств гармоничной целостности и кафолического пребывания «в согласии с собой и с миром». Духовная связь личности

¹² Критики Бердяева, помимо прочего, видели в его идее творческой свободы богочеловечества отождествление человека с Творцом и даже постановку его выше Творца [Гайденко 2001].

с обществом осуществляется посредством творческого богопознания. Путь богопознания пролегает через Христа: это всегда личная встреча с Ним в процессе творческого акта. Творческое сотрудничество личности с Богом происходит в этом мире, в истории, которая есть область личного свободного бытия. С одной стороны, характер индивидуального познания Бога уникален и индивидуален, поскольку содержит в себе элемент творческого таланта личности. Согласно прот. Г. Флоровскому, познание не есть «пассивное восприятие», но личный творческий подвиг каждой личности человека [Зинковский 2014: 73]. С другой стороны, творчество есть самоотречение личности. Человеческое естество должно преодолеть замкнутость своей природы и в самоотречении принять ту «неисповедимую сугубоестественность», ради которой и создан мир, — стать Церковью, Телом Христовым [Флоровский 1998: 149]. Таким образом, творчество *расширяет личность, которая* в самоотречении объемлет многих своим собственным «Я».

Выход личности из самозамкнутости приводит ее к *кафолическому преображению*, в котором личность вбирает в себя полноту чужих индивидуальностей, «держит внутри себя собор со всеми». Так творческая личность обретает способность и силу воспринимать и выражать сознание целого [Он же 2009: 641].

Э. Мунье рассматривал творчество через реализацию своего призвания в личности или «самопревосхождения» личности ради других [Мунье 1935]. В то же время Ж. Маритен в своей системе интегрального гуманизма отождествлял творчество с личным созерцанием, а преобразование мира считал вопросом взаимодействия Церкви и государства [Истюфеев 2008].

Такие синонимы творчества, как экстазис, дароподношение, трансцендирование, соединялись в персонализме с любовью и жертвенностью, что сближает творческую концепцию с моделью соборной личности.

* * *

Приведенные выше концепции имеют ряд объективных ограничений.

Прежде всего следует отметить невозможность решить проблему свободы личности в обществе, воспринимая его как чисто духовную субстанцию. Персоналисты признают, что для этого необходимы равные стремления каждого члена духовной общности, определенный духовный уровень каждой личности, что достижимо только в евхаристической общине,

объединенной в католической личности Христа. Однако вне церковной общины отношения между людьми никогда не будут до конца взаимно субъективированы в силу разного духовного уровня и разных ценностей у членов общества.

Еще одно ограничение — несовершенство общественных и государственных организмов, которые крайне сложно перестроить в идеальное персоналистическое сообщество. По справедливому замечанию Мунье, воплощенная в мире личность никогда не сможет полностью избавиться от материальных зависимостей этого мира и от тех условий, в которых она пребывает [Мунье 1949]. В свою очередь преодоление этой зависимости путем ухода из мира раскрывает лишь отрицательный аспект свободы и не отвечает заданию, данному Богом человеку, которое мы находим в Писании (Мф. 25, 14–30).

Значительным препятствием для аксиологической концепции является релятивизм этического и ценностного подхода, на котором представители католического персонализма (К. Войтыла, Ж. Маритен и др.) пытаются выстроить универсальную модель участия личности в обществе. Целый ряд сложностей, исходящих в том числе из относительности понятий *естественного закона* и *личного блага* [Маритен 2000], не позволяют использовать этический принцип в качестве решения поставленного нами вопроса.

Также мы не можем положить в основу социальной свободы личности реляционную онтологию митр. Иоанна Зизиуласа, предлагающую формулу свободы как общения в любви. Эта концепция отрывает личность человека от материальной реальности, помещая ее в вакуум коммуникативных связей, сознательных или духовных. Категоричные утверждения митр. Иоанна о независимости личности от природы регулярно подвергались обоснованной критике со стороны современных православных богословов [Ларше 2021, Зинковский 2018 и др.].

Одновременно с этим определенный интерес для нашего исследования представляет отнесение к человеку понятия католической (корпоративной) личности по аналогии с католической личностью Христа [Зизиулас 2006]. Близкую по содержанию идею личности как «микро-теоса», включающего в себя другие личности посредством богоданных свободы и любви, мы находим в богословии личности у В. Лосского, архим. Софрония (Сахарова), в персоналистической философии Н. Бердяева и др.

Идея безусловной жертвенной любви к Другому как основы свободного со-бытия личностей наиболее близко подводит нас к решению задачи исследования. Однако понимание жертвенности как смерти за грехи ближнего в подражание Христу (Л. Карсавин) отражает лишь предельный аспект социальной свободы.

Главный вывод, к которому приводит нас этот краткий обзор: личность должна реализовать свою свободу вопреки неизменному и часто обоснованному стремлению общества и государства объективировать любую личность в индивидуума. Для положительной актуализации своей личности человеку необходимо учиться пребывать в обществе, сохраняя в отношениях Один – Многие свои онтологическую свободу и призвание. К этому христианин может прийти не путем изменения внешних условий, исходящих от мира, а посредством преобразования своих отношений с миром и обществом.

Понимая эти ограничения и требования, перейдем далее к положительному обобщению.

Обобщенная модель реализации свободы личности в обществе: личность как суверен

Из нашего краткого анализа следует, что истинная свобода личности достигается не путем сопротивления миру и не посредством его преобразования, а через принятие человеком своей духовно-нравственной, жертвенной ответственности за ближних и общество вопреки внешним обстоятельствам. Эта идея приводит нас к гипотезе, что ключом к решению проблемы свободной личности в социальной реальности могло бы стать понимание личности как независимого ответственного *суверена*.

Понимание личности как автономного деятеля, действующего ради других в согласии с волей Бога, имплицитно присутствует в персоналистических концепциях как православных, так и католических авторов. Однако контуры «суверенной аксиологии» лишь обозначены христианскими мыслителями, и тема личности как владельца суверенной свободы особо ими не развивалась¹³.

¹³ Наиболее близко к теме суверенной свободы подошел Н. Бердяев в своей работе «О рабстве и свободе человека», однако мы не можем согласиться с рядом высказываний автора, носящих характер антропоцентризма в отношениях человека и Бога.

В обобщенной модели, построенной на идее личности как суверена, для нас важно соблюсти баланс между природной греховностью человека и его личностной потенцией как образа Божия. Поэтому не лишним будет уточнить, что мы понимаем здесь под термином *суверен*.

Этимологически слово *суверен* содержит различные смыслы. В Средние века суверенитет ассоциировался с неограниченной властью [Маритен 2000: 43–44]. Такое понимание сохранялось до начала XX в. Эта дефиниция приводила иногда к искаженным последствиям суверенитета (например, тоталитарный диктатор у Руссо) [Там же: 50–51]. Прямая ассоциация суверена с абсолютизмом все еще присутствует у Гоббса в «Левиафане» (т.н. Смертный Бог). Однако именно Гоббс, по замечанию К. Шмитта, утверждал о связи суверенитета с персонализмом [Шмитт 2000: 54]. Вместо безликого абстрактного суверенитета народа или государства (тенденция XVIII–XIX вв.) у Гоббса вновь утверждается личностная ответственность суверена, обеспеченная его неограниченной свободой в принятии окончательных решений (последнее относится к понятию «децизионизм» в терминологии Шмитта).

У К. Шмитта суверен обрел новые конституирующие основания в контексте чрезвычайного положения. Одновременно с этим, по мысли Шмитта, понятие суверен, будучи выведенным за пределы правовых, юридических определений, обретает социологический смысл, объединяя в себе материальную и метафизическую картины мира [Там же: 69–70].

Согласно Ж. Маритену, в случае применения понятия «суверенитет» к метафизическим явлениям оно утрачивает все свои «пагубные свойства» (к каковым Маритен относит абсолютную власть). В этом смысле не только Бог или правитель, но также мудрецы, духовные лица и пр. могут обладать суверенитетом, данным им свыше «от Духа». Свой духовный суверенитет они проявляют по отношению к миру страстей и детерминирующих законов [Маритен 2000: 54].

Эти авторитетные замечания позволяют нам применить термин «суверен» к области социальной философии и богословия личности. Для нашей задачи мы отнесем к понятию суверена лишь те признаки, которые имеют теологические, этические и телеологические корни. Прежде всего, согласно Жану Бодену, отцу теории суверенитета, власть суверена должна быть подчинена онтологическому закону Бога [Там же: 37] или, иначе, — закону совести (мы позволим себе принять понятие *закон Бога* в значении

новозаветных *заповедей Христа*). Это требование предполагает обязательную связь суверенной личности с Христом, которая достигается на субъектном уровне в Теле Христовом, т. е. в евхаристической общине.

Второй важный для нас признак суверена, который особо подчеркивает К. Шмитт, — это обретение суверенитета в ситуации *чрезвычайного положения*. Собственно, это условие и конституирует суверена как свободную личность¹⁴, которая, обладая богоданным суверенитетом, может не подчиняться естественному порядку (иначе говоря, преодолевать законы падшей природы). Для нашей модели ответственного суверена таким чрезвычайным положением являются те детерминирующие внешние обстоятельства, которые в обыденном сознании человека ограничивают его социальную свободу.

Уточним, что в дефиниции К. Шмитта нас интересует не политическая реальность, порожденная сувереном, а сама личность, которая конституируется в этой реальности как суверен, наделенный ответственностью за других. Важно здесь подчеркнуть, что личность как суверен действует не просто в чрезвычайных обстоятельствах, но *вопреки* этим обстоятельствам.

Добавим еще два признака суверена, которые отсутствуют либо не столь явно фигурируют в определениях у Бодена, Руссо, Гоббса, Шмитта и Маритена:

1. Суверенная личность должна быть готова принести себя в жертву ради тех, за кого она в ответе. Самопожертвование обусловлено ответственностью суверена за свою общность и не зависит от личностных качеств ее членов: суверен ответствен за всех, кто с ним связан. Эта ответственность распространяется в том числе и на грехи других людей. Последнее ярко выражено в диалогическом персонализме Э. Левинаса, цитирующего из Ф. Достоевского фразу о вине каждого перед всеми как условие единства¹⁵.

2. Ответственность суверена распространяется не только на грехи ближних, но также на их будущее. Последнее выражается в задаче сози-

¹⁴ «Что чрезвычайное положение в высшей степени пригодно для юридической дефиниции суверенитета, имеет систематическое, логически-правовое основание» [Шмитт 2000: 15].

¹⁵ «...Когда же познает, что не только он хуже всех мирских, но и пред всеми людьми за всех и за вся виноват, за все грехи людские, мировые и единоличные, то тогда лишь цель нашего единения достигнется...» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы).

дания ради благополучия ближних, которую принимает на себя суверен. Раскрывая себя в творчестве ради других, личность безусловно сохраняет свой статус суверена, поскольку внешние чрезвычайные обстоятельства сохраняются в силу их происхождения. Без творческой деятельности суверен остается лишь «благородным полицейским», жертвенно прикрывающим свой участок.

* * *

На основе приведенных выше признаков суверена мы можем вывести следующее определение обобщенной модели социальной свободы.

Личность, являясь сувереном:

а) руководствуется высшим онтологическим *законом любви* и познанием Истины, исходящими от личностной связи суверена с Троициным Богом *через Христа* (Ин. 8, 32);

б) заключает в себе всю совокупность личных онтологических и нравственных связей с другими *субъектами* общества независимо от совпадения аксиологических установок;

в) действует в условиях *чрезвычайных обстоятельств* (несовершенных законов и греховности членов общества), которые являются мандатом на суверенитет личности;

г) осуществляет свое *жертвенное, ответственное служение* во благо другим субъектам и обществу в целом;

д) несет в себе активный созидательный образ, следуя своему таланту и призванию, данному ему Богом как *задание*.

Такая свобода суверена в отношении ближних и дальних преодолевает детерминирующую власть необходимости, исходящей от имманентной реальности: общественных институтов, государства, этического релятивизма и пр. Суверен, являясь *первым*, в силу его личностной связи со Христом, *служит последним* (Мк. 10, 31; ср. Мк. 10, 44), по примеру Христа беря на себя ответственность за грехи ближних и всего общества. Это определение позволяет распространить понятие «кафолической личности» на все общество, состоящее из ближних, независимо от их конфессиональной принадлежности.

По мере нравственного падения общества кафолическая роль и ответственность свободной суверенной личности будет усиливаться, поскольку внешние препятствия являются оправданием ее суверенитета. Однако личность суверена сможет оставаться свободной в своем обществе, признавая

в ближних Церковь в ее расширенных границах как потенциальное Тело Христово.

С антропологической точки зрения понимание свободной личности как ответственного суверена приводит к переосмыслению *свободы воли* человека, а именно «свободы второго порядка»¹⁶. Свобода воли здесь является не следствием, а условием проявления богоподобной свободы личности в ее добровольном жертвенном служении. Только самоопределение в пользу Истины позволяет раскрыть онтологическую, духовную свободу личности. При этом выбор против Истины лишает человека его истинной свободы. По замечанию прот. Г. Флоровского, свобода личности не исчерпывается возможностью выбора, но с нее начинается [Флоровский 1998: 114]. Самоопределение в пользу Истины открывает путь к положительной свободе, которую личность может проявить во благо другим, следуя воле Бога. Таким образом, свобода выбора становится уже не *вторичной*, а *первичной* по отношению к истинной положительной свободе.

Онтологическая суверенная свобода позволяет христианину беспрепятственно следовать воле Бога, проявляя свою ответственность перед обществом, вопреки внешней причинности. Так исполняется заповедь Христа: «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). *Истина* здесь — отнюдь не естественный закон, не абстрактная идея, а Личность Самого Господа¹⁷. Познание Истины ради свободы ведет к личной спасительной связи с Христом¹⁸.

Образ личности как суверена в Священном Писании и творениях святых отцов

Личность нашего Спасителя Иисуса Христа, взявшего на Себя грехи мира ради исцеления всей человеческой природы и созидания Нового мира и Новой земли, являет нам безусловный и абсолютный Образ суверенной католической личности.

¹⁶ Такое понимание свободы воли, в частности, присуще персонализму Н. Бердяева.

¹⁷ «Не надо отделять Истину от обрамления, в котором Она явилась, — такая операция непоправимо исказит Ее облик. Ибо Истина — не идея, а личность, Сам Воплотившийся Господь» [Флоровский 1998: 22].

¹⁸ «Наша последняя инстанция — не Книга, а Живая Личность» [Там же: 38].

Выше мы предположили, что свойства суверена, присущие Христу, могут быть в определенной степени восприняты личностью человека-христианина, действующего в социальной реальности. Эта гипотеза находит некоторое подтверждение в Священном Писании и Предании Церкви.

Согласно Еф. 1, 19¹⁹, Господь наделяет верующего в Него Своими качествами всемогущей личности. По толкованию блж. Феодорита Кирского, чтобы выразить величие этих даров, ап. Павел «собирает вкуче многие наименования»: надежду призвания, богатство славного наследия, безмерное величие могущества, благоволение воли и т.п. [Толкования Священного Писания. URL: Bible.optina.ru].

В толковании на Гал. 3, 13²⁰ Иоанн Кронштадтский замечает, что посредством Своей Искупительной Жертвы Господь не только берет на Себя все неправды человеческие, но и возводит весь род человеческий в благодатное звание сынов Божиих [Там же].

В Притче о милосердном самарянине (Лк. 10, 25–37) путник, как образ ответственного Суверена, по силе своего духа преодолевает внешние запреты в стремлении помочь «дальнему ближнему». Свою свободу в поступке он ставит выше законов общества, принимая на себя функцию различных представителей общества, проявивших равнодушие к страждущему.

Блж. Феофилакт Болгарский в толковании на Лк. 10, 25–34 проводит аналогию образа самарянина с жертвенным образом Христа в Гал. 3, 13, а также с Ин. 8, 48, где Сам Христос назван Самарянином²¹. В толковании прп. Максима Исповедника самарянин, как прообраз Спасителя, оставляя два динария содержателю гостиницы, наделяет его, с одной стороны, любовью к Богу, дабы тот противоборствовал похоти, с другой — презрением к славе и богатству ради попечения о ближнем²².

В Мф. 17, 24–27 содержится заповедь Христа о непреложной и автономной свободе личности в мире²³. Вопреки законам общества, сыны Господа

¹⁹ «...Безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его...» (Еф. 1, 19).

²⁰ «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3, 13).

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ «Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы? Он говорит: да. И когда вошел он

всегда будут оставаться свободными, сохраняя свою духовную независимость (суверенитет). Примечательно, что эта абсолютная автономность не снимает с сынов ответственности за устройство мира. Оставаясь всегда свободными, они не должны давать другим пример ложной свободы от внешней необходимости (*не соблазнять* ближних). Напротив, они призваны Христом исполнять свой гражданский долг, делая это в первую очередь ради Самого Христа. По мысли свт. Феофана Затворника, заповедь личной свободы в Мф. 17 была воспринята в истории Церкви лишь теми христианами, которые заботились «о духе жизни». Прочие же «имя носят как живые, но вот — мертвые» (ср. Откр. 3:1).

Святые отцы, подчеркивая необходимость личной связи со Христом для усвоения плодов Его Жертвы, проводят аналогии жертвенных связей личностей в мире. Так, прп. Иоанн Дамаскин говорит о двух аспектах усвоения христианином искупительного подвига Христа: естественном (объективном) и личном (относительном или субъектном). Согласно естественному усвоению, Господь, приняв естество наше, исцелил природу для всего человечества. Личное же усвоение искупительных плодов Жертвы Христовой «бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например ради сострадания или любви, *принимает на себя лицо другого* и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому несколько не относящиеся» [Леонов 2023: 341].

По мысли прп. Марка Подвижника, степень восприятия страдания одного за другого соответствует *силе тех отношений, которые соединяют их личности* [Там же].

Заключение

Интуиции персоналистов XX в. дают благодатную почву для поиска ответа на современные вызовы христианину, живущему в секулярном обществе. Концепция личности как ответственного суверена обеспечивает

в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак сыны свободны; но, чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя» (Мф. 17, 24–27).

верующему во Христа онтологическую свободу вопреки условиям внешнего мира. Однако для этого требуется субъектная связь личности с Христом, которая обретается в Церкви.

По мысли Феофана Затворника, заповедь личной свободы в Мф. 17 была воспринята в истории Церкви лишь теми христианами, которые заботились «о духе жизни» [Феофан Затворник]. Увы, выполнить эту духовную заповедь в мире становится все сложнее. Но нищета духа суверенной личности, укорененной во Христе, всегда будет сильнее соблазнов мира, поскольку Христос победил мир (Ин. 16, 33).

Источники

- Бердяев Н. А.* Самопознание: опыт философской автобиографии. Санкт-Петербург : Азбука; Аттикус, 2021.
- Бердяев Н.* Спасение и творчество // Путь. 1926. Вып. 2. URL: https://runivers.ru/upload/iblock/453/Put_N02__01.1926.pdf (дата обращения: 12.12.2022).
- Войтыла К.* Личность и поступок // Войтыла К. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Москва : Изд-во Францисканцев, 2003.
- Зизиулас И., митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа ; пер. с англ. Д. М. Гагаяна. Москва : Изд-во Св.-Филаретовского прав.-христ. ин-та, 2006.
- Зизиулас И., митр.* Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. Москва : Изд-во ББИ, 2012.
- Карсавин Л.* О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. Москва : Ренессанс, 1992 (серия «Памятники религиозно-философской мысли»).
- Левицкий С.* Трагедия свободы // Левицкий С. Сочинения : в 3 т. Т. 1. Москва : Канон, 1995.
- Маритен Ж.* Человек и государство. Москва : Идея-Пресс, 2000.
- Мунье Э.* Манифест персонализма / пер. И. С. Вдовиной. Париж, 1936.
- Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция / пер. И. С. Вдовиной. Париж, 1935.

- Мунье Э. Персонализм / Пер. И.С. Вдовиной. Париж, 1949.
- Феофан Затворник, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. URL: <https://azbyka.ru/days/2022-08-20> (дата обращения: 25.10.2022).
- Феофилакт (Курьянов), архиеп. Свобода личности и ответственность в контексте христианского мировоззрения: доклад на XXVII Международных Рождественских образовательных чтениях (Москва, 28–29 января 2019 г.) // Монастырский вестник: сайт. Москва, 2019. URL: https://monasterium.ru/doklady/27_RCh/svoboda-lichnosti-i-otvetstvennost-v-kontekste-khristianskogo-mirovozzreniya/ (дата обращения: 12.12.2022).
- Флоровский, Г., прот. Догмат и история: Сборник. Москва : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998.
- Флоровский, Г., прот. Пути русского богословия. Москва : Институт русской цивилизации, 2009.
- Франк С. Духовные основы общества. Москва : Республика, 1992 (серия «Мыслители XX в.»).
- Хомяков А. Церковь одна. Москва : ПСТГУ, 2018.
- Шмитт К. Политическая теология: Сборник. Москва : Канон-Пресс, 2000.

Литература

- Вдовина И. С. Персонализм во Франции // Философская антропология : журн. 2019. Т. 5. Вып. 1.
- Гайденко П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. Москва : Прогресс-Традиция, 2001.
- Истюфеев А. Проблема «Интегрального гуманизма» Ж. Маритена как вариант выхода из кризисного состояния современного общества // Вестник Оренбургского гос. ун-та. 2008. №7 (89).
- Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. Москва : Паломник, 2021.
- Леонов В., прот. Основы православной антропологии: учебник. 3-е изд., испр. и доп. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2023.
- Методий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2014.

Мефодий (Зинковский), иером. Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митрополита Иоанна Зизиуласа // Вестник РХГА. 2018. Т. 19. Вып. 1.

Хоружий С. Идея соборности: ее православно–славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире. URL: <https://bookitut.ru/Ideya-sobornosti-ee-pravoslavno-slavyanofiljskie-istoki-i-ee-perspektivy-v-sovremennom-postsekulyarnom-mire.html#n9> (дата обращения: 16.04.2023).

Штекль К. Подход Русской Православной Церкви к проблеме прав человека // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. Вып. 3 (32).

References

Gaidenko P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2001.

Istyufeev A. [The problem of “Integral humanism” by J. Maritain as a way out of the crisis state of modern society]. *Vestnik Orenburgskogo gos. universiteta* [Bulletin of the Orenburg State University], 2008, no. 7 (89). (In Russ.)

Khoruzhii S. *Ideya sobornosti: ee pravoslavno–slavyanofil'skie istoki i ee perspektivy v sovremennom postsekulyarnom mire* [The idea of conciliarity: its Orthodox-Slavophile origins and its prospects in the modern post-secular world]. Available at: <https://bookitut.ru/Ideya-sobornosti-ee-pravoslavno-slavyanofiljskie-istoki-i-ee-perspektivy-v-sovremennom-postsekulyarnom-mire.html#n9> (accessed 16.04.2023).

Larshe ZH.-K. *Litso i priroda. Pravoslavnaya kritika personalistskikh teorii Khristosa Yannarasa i Ioanna Ziziulasa* [Person and nature. Orthodox criticism of the personalist theories of Christos Yannaras and John Zizioulas]. Moscow, Palomnik Publ., 2021.

Leonov V. prot. *Osnovy pravoslavnoi antropologii: Uchebnik. 3-e izd., ispr. i dop.* [Fundamentals of Orthodox anthropology: Textbook. 3rd ed., revised]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2023.

Mefodii (Zinkovskii), ierom. [The relationship between the concepts of “personality”, “essence” and “communication” in the theology of Metropolitan John Zizioulas]. *Vestnik RKHGA* [Bulletin of the Russian Academy of Arts]. 2018, vol. 19, issue 1. (In Russ.)

Mefodii (Zinkovskii), ierom. *Bogoslovie lichnosti v XIX–XX vv.* [Theology of personality in the 19th–20th centuries]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2014.

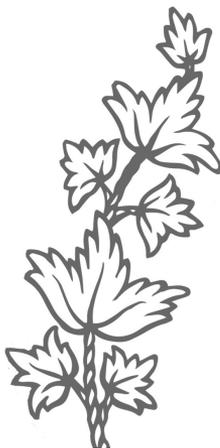
Shtekl' K. [The approach of the Russian Orthodox Church to the problem of human rights]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2014, vol. 3 (32). (In Russ.)

Vdovina I. S. [Personalism in France]. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical anthropology]. 2019, vol. 5, issue 1. (In Russ.)

ИСТОРИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ

II

HISTORICAL
THEOLOGY



СВИДЕТЕЛЬСТВА ИОАННА НИКИУССКОГО О КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИХ ПАТРИАРХАХ МИНЕ И ИОАННЕ СХОЛАСТИКЕ: ЗАБЛУЖДЕНИЕ ИЛИ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ?

Протодиакон Владимир Василик

*Доктор исторических наук, кандидат богословия,
кандидат филологических наук;*

профессор СДА, профессор СПбГУ, профессор НУПДС, профессор ПДС (Россия)
fvasilik@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_79

Аннотация. В Хронике Иоанна Никиусского содержится сообщение о том, что в Послании к Вигилию патриарх Константинопольский Мина говорит о «единой воле и едином суждении» Христа. Так называемое Послание Мины к Вигилию, на которое ссылается Иоанн Никиусский, скорее всего, является монофелитским фальсификатом, созданным при патриархе Сергии и внесенным в Акты V Вселенского Собора при патриархе Павле. Приписывание Мине формулы «одна воля, одно суждение» находится в вопиющем противоречии с дошедшими до нас текстами св. патриарха, верно державшегося Юстинианова богословия. Вероятно, фальшивка не показалась ее творцам особенно убедительной, поэтому они не стали ее широко публиковать, отчего она не сохранилась в монофизитских сочинениях (коптских, эфиопских, сирийских, армянских, яковитских, арабских). До нас дошла только ключевая цитата «одна воля, одно суждение», которая, в частности, сохранилась у Иоанна Никиусского. Во времена патриархов Сергия и Павла создаются и другие фальсификаты, например, так называемые Книги Вигилия, переведенные с греческого на латинский. Все они были квалифицированно разоблачены на VI Вселенском Соборе. Иоанн Никиусский, помимо патриарха Мины, приписывает монофизитские (конкретнее — монофелитские) взгляды также св. патриарху Иоанну Схоластику, входя в разительное противоречие даже с монофизитскими писателями,

в частности с Иоанном Эфесским, который считает Иоанна Схоластика полунесторианином. Гонения, воздвигнутые патриархом Иоанном Схоластиком на монофизитских епископов, убедительно свидетельствуют против его «монофелитизма». Приписывание монофизитским хронистом православным писателям монофелитских взглядов может быть объяснено его полемической тенденциозностью в отношении Православия и необходимостью взять реванш за поражение монофизитства на VI Вселенском Соборе.

Ключевые слова: монофизитство, монофелитство, воля, суждение, природа, акты, послание, догматика, тетрадь, почерк, экспертиза.

Для цитирования: *Василик В., протодиак.* Свидетельства Иоанна Никиусского о Константинопольских патриархах Мине и Иоанне Схоластике: заблуждение или фальсификация? // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 79–98. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_79

TESTIMONY OF JOHN OF NIKIUS ABOUT THE PATRIARCHS OF CONSTANTINOPLE MENAS AND JOHN SCHOLASTICUS: DELUSION OR FALSIFICATION?

Protodeacon Vladimir Vasilik

Doctor of History, Candidate of Theology, Candidate of Philology, Professor of Sretensky Theological Academy, Professor of St. Petersburg State University (Russia)
fvasilik@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_79

Abstract. The Chronicle of John of Nikius contains a message, that in the Epistle to Vigilius, Patriarch Menas of Constantinople speaks of the “one will and one judgement” of Christ. The so-called Epistle of Menas to Vigilius to which John of Nikius refers, is most likely a Monothelite falsification, created under Patriarch Sergius and included in the Acts of the V Ecumenical Council under Patriarch Paul. The attribution of the formula “one will, one judgement” to

Menas is in blatant contradiction with the texts of St. Patriarch, who faithfully adhered to Justinian's theology. Probably, the fake did not seem particularly convincing to its creators, so they did not publish it widely, which is why it was not preserved in Monophysite writings (Coptic, Ethiopian, Syriac, Armenian, Jacobite, Arabic). Only the key quote "one will, one judgement" has reached us, which, in particular, was preserved by John of Nikius. During the time of Patriarchs Sergius and Paul, other falsifications were created, for example, the so-called Book of Vigilius, translated from Greek into Latin. All of them were expertly exposed at the VI Ecumenical Council. John of Nikius, in addition to Patriarch Menas, attributes Monophysite (more specifically, Monothelite) views also to St. Patriarch John Scholasticus, entering into a striking contradiction even with Monophysite writers, in particular with John of Ephesus, who considers John Scholasticus a semi-Nestorian. The persecution launched by Patriarch John Scholasticus against Monophysite bishops convincingly testifies against his "monothelitism". The Monophysite chronicler's attribution of Monothelite views to Orthodox writers can be explained by his polemical tendentiousness towards Orthodoxy and the need to take revenge for the defeat of Monophysitism at the VI Ecumenical Council.

Keywords: monophysitism, monothelitism, will, judgement, nature, Acts, Epistle, dogmatics, polemics, quaternion, handwriting, expertise.

For citation: *Vladimir Vasilik, protodeacon*. Testimony of John of Nikius about the Patriarchs of Constantinople Menas and John Scholasticus: delusion or falsification? // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 3 (7). Pp. 79–98. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_79

Монофелитский спор выявил важную антропологическую проблему значения человеческой воли в деле спасения¹. В процессе дискуссии и православная, и монофелитская стороны искали свидетельства в свою пользу. Среди промонофелитских свидетельств особое внимание заслуживает сообщение Иоанна Никиусского, являющееся предметом данной статьи.

¹ О монофелитском споре см., в частности: *Мейендорф Иоанн, прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000; *Он же.* Император Иракий и монофелитство // *Он же.* Единство империи и разделения христиан: Церковь

Читатели «Сретенского слова» знакомы с фигурой Иоанна Никиусского († 700)², египетского хрониста VII в., по нашей предшествующей публикации³. Его монофизитские взгляды неоднократно проявляются в Хронике, начиная с рассказа о Халкидонском соборе. Одним из таких примеров является его следующая запись о св. патриархе Мине († 552)⁴: «Был человек по имени Мина, который был прежде патриархом Константинопольским,

в 450–680 гг. М., 2012. С. 441–494. Из последних работ см.: *Беневиц Г. И.* Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергей, Кир, Пирр и другие // Антология восточно-христианской богословской мысли. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 130–143; *Он же.* Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). СПб., 2014. С. 11–298; *Максим Исповедник: полемика с моноэнергизмом и монофелитством* // Антология восточно-христианской богословской мысли / сост. Г. И. Беневиц, А. М. Шуфрин. М. 2009. Т. 2. С. 158–172; *Дело Максима* // *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом.* СПб., 2014. С. 8–170; *Jankowiak M.* Essai d'histoire politique du monothéisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome: Diss. P.; Warsz., 2009; *idem.* The Invention of Dyothelitism // *StPatr.* 2013. Vol. 63. P. 335–342; *Larison D.* Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the 6th Ecumenical Council: Diss. Chicago, 2009; *Price R.* Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? // *StPatr.* 2010. Vol. 46. P. 221–232; *idem.* Général introduction // *Acts of the Lateran Synod of 649* / Ed., transl. R. Price. Liverpool, 2014. P. 5–108; *Lange Chr.* Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel. Tübingen, 2012; *Booth Ph.* Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley (Calif.), 2014; *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxf., 2015. Полная библиография вопроса см.: *Юлаев Федор, иером.* Монофелитство // *Православная энциклопедия.* Т. 46. М., 2017. С. 672–679.

² См.: *Французов С. А.* Иоанн Никиусский // *Православная энциклопедия.* Т. 23. М., 2008. С. 371–372. В этой статье содержится литература об Иоанне Никиусском до 2010 г.

³ *Василик В. В.* К проблеме Нерукотворных образов Христа (об Александрийском Мандилионе) // *Сретенское слово.* М.: Изд-во Сретенской духовной академии, 2022. № 3. С. 84–100. В этой статье содержится новейшая литература по Иоанну Никиусскому (после 2010 г.).

⁴ Литературу о нем см.: *Заболотный Е. А., Зайцев Д. В.* Мина // *Православная энциклопедия.* М., 2000. Т. 45. С. 235–238.

обратился к Вигилию, патриарху Константинопольскому, с посланием, в котором он выражался так: “Существует только одно желание (ሰምረት *səmret*⁵ = θέλημα) и одно мнение-воля (ፈቃድ *feqad*⁶ = γνώμη) в нашем Господе и Спасителе Иисусе Христе. Мы веруем⁷ в Бога в совершенном страхе сердца⁸, и в нас проникло учение наших отцов”. Все это было согласно с учением Иоанна⁹, патриарха Константинопольского. Итак, император желал низложить Иоанна, но когда он размышлял об этом, боясь, как бы от этого он не испытал беспокойств, поскольку он уже изгнал Евтихия без законного суда, то Юстиниан скончался в глубокой старости, на тридцать девятом году своего правления. Его жена Феодора скончалась прежде него» [Chronique de Jean de Nikiou 1883: 166–167, 400–401].

Итак, Иоанн Никиусский приписывает патриарху Мине монофелитские взгляды. Это утверждение поддерживали и другие монофизитские писатели, прежде всего Константинопольский патриарх Сергей I (610–638) и Александрийский Кир (630/1–642), как явствует из Послания Сергия к Киру, сохранившегося в 12-м Деянии VI Вселенского Собора: «Из знаменитых же отцов, мы знаем, некоторые, в особенности святейший Кирилл, архиепископ Александрийский, в некоторых из своих сочинений говорят, что у Христа, истинного Бога нашего, одно животворящее действие. Также блаженной памяти Мина, архиепископ сего богохранимого и царствующего города, составил слово, обращенное к святейшему Вигилию, бывшему папе древнего Рима, в котором он учил, что во Христе одна воля и одно животворящее действие, подобно как один Он Сам. И чтобы ваше ученое трудолюбие посредством собственного чтения узнало силу, заключающуюся в упомянутом слове, мы сочли необходимым снять с него копию с приложением различных свидетельств, необходимых для достижения предположенной цели, и приказали послать ее к вам вместе с нашим письмом». Более того, это письмо они представляли авторитетным свидетельством

⁵ *Səmret* означает в геэзе «пожелание, желание, удовольствие, благоволение, согласие». См.: *Leslau W. Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987. P. 530.

⁶ В геэзе означает «решение, суждение, волю, изволение, согласие». *Ibid.* P. 164.

⁷ ንትአምን *nətamən*, буквально — «уверились».

⁸ ፍርሃት ልብ *Fərhat ləb* — «страх сердца» (библейское выражение).

⁹ *həbe Iohannəs*, буквально — «было к Иоанну».

правоты монофелитизма и монофизитской ереси и доказательством наличия одной воли и одного действия (энергии) во Христе. В частности, Сергей цитирует его в письмах к Феодору, еп. Фаранскому, и к папе Римскому Гонорию I (625–638)¹⁰.

То, что монофизиты использовали его (или создали в случае фальсификации) весьма искусно, показывает следующий факт: отцы Латеранского собора поставили вопрос о подлинности послания, однако не смогли его решить. Вопрос о подложности послания дебатировался на VI Вселенском Соборе и после целого ряда экспертиз и вызова свидетелей был решен в пользу подложности послания. Скептически настроенные ученые считают, что отцы Собора таким образом устранили возможность монофелитов ссылаться на авторитетный источник [Заболотный, Зайцев 2000. Т. 45: 238], однако мы, по совести, не можем разделить подобную точку зрения, и отнюдь не из конфессиональных соображений. Дело в том, что обстановка накануне VI Вселенского Собора вовсе не была на сто процентов благоприятной для православных. Факт отсутствия реабилитации прп. Максима Исповедника говорит сам за себя [Сидоров 1995. Т. 1: 60]. У защитников монофелитизма, в частности у Макария Антиохийского, были достаточно сильные позиции, и если бы отцы Собора без достаточных оснований дискредитировали бы подлинное Послание патриарха Мины к папе Вигилию, то это ударило бы по ним самим.

Поэтому была проведена тщательная историческая, кодикологическая и палеографическая экспертиза: в частности, было доказано, что Послание Мины было присоединено позднее к Кодексу деяний V Вселенского Собора: в тетрадах, содержащих Послание Мины, отсутствовала должная нумерация, которая началась лишь с четвертой тетради, и к тому же оно шло перед

¹⁰ «Мы означили ему в ответном письме то, что знали, послали и слово Мины, бывшего святейшего патриарха сего богохранимого и царствующего города, произнесенное и переданное им находившемуся здесь святейшему Вигилию, предшественнику вашей святости, заключающее в себе различные отеческие свидетельства об одном действии и одной воле Спасителя нашего Христа, истинного Бога. В этом ответе своем мы не сообщили ничего собственного, в чем может удостовериться ваше святейшество из чтения копий с него, при сем посылаемых». (Деяние двенадцатое Шестого Вселенского собора // Деяния Вселенских соборов. Казань, 1908. С. 170–172. Оригинал см.: *Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Т. 11. Roma, 1867. Col. 525, 532, 536).

предисловием к Деяниям V Собора. Кроме того, оно было написано иным почерком: «Представители апостольского римского престола, вставши, воскликнули: “Благочестивейший государь, это подложная книга пятого собора. Пусть не читается так называемое слово Мины к Вигилию, потому что оно есть подделка. Повели тщательно перелистовать книгу, и ваша благочестивейшая власть убедится, что так называемое слово Мины к Вигилию приложено в начале книги, не в то время, когда были деяния святого Пятого Собора, а недавно <...> И благочестивейший император, вместе с славнейшими судьями и с некоторыми из боголюбезных епископов святого Собора, после тщательного осмотра, перелистования и исследования, нашли, что три четвертки в начале книги прибавлены после и не имеют чисел, обыкновенно выставляемых на каждой четвертке, но число первое стоит на четвертой четвертке, на следующей за нею — второе, затем третье и т. д. по порядку же. Кроме того, нашли, что письмо этих вставленных в начале четверток, на которых содержится так называемое слово Мины к Вигилию, не похоже на то, которым первоначально писана была книга”»¹¹.

К тому же в 12-м Деянии VI Вселенского Собора упоминается, что Послание Мины не содержится в каталоге творений патриарха Мины, хранящихся в архиве Константинопольской патриархии: «По окончании чтения сего послания тот же благочестивый Антиох читал из того же кодекса слово будто бы Мины, патриарха Константинопольского, к Вигилию, папе Римскому. Во время чтения славнейшие сановники и святой собор сказали: “Излишне чтение и настоящего слова, потому что оно поддельное и подложное; ибо упомянутого слова Мины к Вигилию не находится в реестрах посланий блаженной памяти Мины, предстоятеля сего царствующего города, хранящихся в славной здешней патриархии; а также в помещенном выше третьем деянии, при чтении первой книги деяний святого пятого собора, были найдены в приложении три подложные тетради, разоблачающие таковое слово. А прочее в том же кодексе пусть будет прочтено”» [Деяния Вселенских Соборов 1908. Т. 6: 172].

¹¹ Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань, 1908. С. 173. Уже в VI веке существовали различные типы унциала. Однако не исключено, что тип письма был единым: например, библейский унциал; но без малого за столетие в том же библейском унциале происходит ряд известных изменений: он становится более небрежным. (См., в частности: *Routh Barbour. Greek Literary Hands from 400 to 1600. Oxford, 1981. P. 30–50.*)

С юридической точки зрения подобная экспертиза является безупречной. Возможность какого-либо подлога исключалась в силу открытого характера обсуждения. Патриарх Макарий и его монофелитские сторонники обладали такой же возможностью доступа к Кодексу деяний V Вселенского Собора, что и их православные противники. Соответственно, определенным лукавством оказывается следующее утверждение православных ученых: «Тем не менее остается открытым вопрос о том, не было ли решение отцов Собора вызвано желанием лишить оппонентов авторитетного источника, на котором базировалось их учение» [Заболотный, Зайцев 2000. Т. 45: 238]. Само собой разумеется, что когда мы ловим кого-либо за руку и уличаем в подлоге, то тем самым лишаем фальсификат и фальсификатора авторитета. Вопрос, на наш взгляд, поставлен некорректно: надо говорить не о тех или иных желаниях экспертов, а о точности экспертизы. С нашей точки зрения, она была проведена безупречно.

Отметим также следующее. Послание Мины занимает три тетради, или 24 листа. В среднем на строку могло приходиться до 30 букв (без пробелов, как по большей части было в раннем унциале, если текст был в одну колонку). Строк могло быть 20 или более [Leroi 1965]. Принимая минимальное усредненное значение в 600 знаков на страницу, мы получаем 28 800 знаков, или около 10 современных страниц. Между тем до нас дошло всего две строчки из Иоанна Никиусского. Возникает вопрос: в чем причина подобной скудости? Можно предположить, что поскольку для православных это сочинение еретическое и подложное, то после V Вселенского Собора эти три злополучные тетради были или сожжены, или отданы «в спецхран» Константинопольской патриархии, где и канули в вечность. При этом совершенно непонятно, почему это произведение отсутствует в монофизитских сочинениях (сирийских, арабских, коптских, эфиопских, армянских), если оно столь убедительно свидетельствовало в пользу монофелитизма. Почему-то оно не уцелело и в маронитской письменности [Родионов, Сарабьев 2013]. Почему-то Иоанн Никиусский цитирует из Послания Мины общий фрагмент с письмом Сергия к Гонорию, а то, что он добавляется к цитате из Послания, не носит догматического характера, является «общим местом» и вполне мог быть домыслен им самим. Исходя из этого, нам остается сделать вывод: по неизвестным причинам Послание Мины не распространялось в монофизитских кругах. Попытаемся вскрыть причины подобного явления.

Судя по отсутствию Послания Мины в каталоге его произведений и вышеприведенным кодикологическим и палеографическим обстоятельствам, вероятнее всего, оно действительно являлось подлогом. Остается вопрос: кто был автором этого подлога?

Скорее всего, ученый и литературно одаренный патриарх Сергий, редактор Акафиста и главный идеолог монофелитской смуты. На первую треть VII в. (время правления Сергия) указывает и разность почерка: в VII в. унциал серьезно изменяется, распространяется так называемый наклонный стиль, а традиционный библейский унциал получает ряд новых черт.

Достоин внимания то, что Послание Мины или ссылка на него отправляется на периферию Ромейской империи — Федору, еп. Фаранскому, и Гонорию, папе Римскому, то есть к лицам, которые находились вдалеке от столицы и были лишены возможности при желании поймать фальсификаторов за руку. Боясь разоблачения, патриарх Сергий и его окружение, очевидно, не рискнули пускать Послание в широкие круги, что и привело к его исчезновению после 681 г.

Однако защитники подлинности Послания Мины приводят, казалось бы, несокрушимый аргумент: «В своем послании к папе Гонорию патриарх Сергий писал, что понтифик сам может ознакомиться с посланием Мины к Вигилию, хранящимся в римских архивах; Гонорий же не возражал против данного утверждения» [Заболотный, Зайцев 2000. Т. 45: 238]. Аргумент, на первый взгляд, выглядит достаточно убедительным, но не будем забывать, что папа Гонорий не подтвердил наличия данного Послания, а между тем для канцелярской и эпистографической культуры того времени было характерно подтверждать получение или наличие документа¹². Для молчания Гонория мы можем предложить два объяснения.

1. Во время 13-го Деяния VI Вселенского Собора папа Гонорий был объявлен еретиком и анафематствован [Acta Conciliorum Oecumenicorum 1990: 622; Деяния Вселенских Соборов 1908. Т. 6: 195–196]. Папа Агафон признал его анафематствование. Трудно представить, что причиной таких серьезных шагов явилось лишь невежество папы Гонория или, как

¹² Постоянный рефрен в письмах Григория Великого: *Epistulas beatitudinis vestrae... acceperisuscipimus*» (Письма твоего блаженства... я получил). (См. *Gregoire le Grand. Regestes des lettres // Sources Chretiennes*. Т. 370. Paris: Cerf, 1991. P. 88).

ядовито, но неразумно выразился В. С. Соловьев «добродушие римских легатов» [Соловьев 2011]. Скорее всего, Гонорий был убежденным еретиком и прекрасно понимал, что он делал, когда соглашался с ересью патриарха Сергия ради земных выгод и своих превратных представлений о Христе. В обстановке сознательного выбора он не затруднял себя архивными справками: как многие архиереи, раз приняв решение, он мог позволить себе не считаться с фактами и не искать их. Тем более ему могло казаться некорректным уличать во лжи архиерея столичного города и своего единомышленника.

2. Известно, что патриарх Мина посылал письмо папе Вигилию с предложением осудить «Три главы» [Clavis Patrum Graecorum. No. 6931; Coll. Avel. Pt. 1. No. 83: 231–232], которое, однако, не содержало выражения «единая воля во Христе» [Clavis Patrum Graecorum. No. 6931]. Патриарх Сергий со свойственным ему лукавством мог сослаться на это послание, а папа Гонорий со своим мнимым простодушием мог сделать вид, что принял сфабрикованное второе послание за первое истинное.

Против признания подлинности «Послания Мины» можно привести и аргументацию богословского контекста. Ни в одном из несомненно подлинных произведений патриарха Мины мы не находим выражения «одна воля» или что-нибудь подобное. К тому же патриарх Мина всегда был лоялен к св. императору Юстиниану и соответствовал его мысли¹³.

Возникает вопрос: если послание Мины — фальшивка, то когда и как она была внесена в Акты V Вселенского Собора, хранившиеся в Патриархии?

Ответ на него дается в 14-м Деянии VI Вселенского Собора. В нем пресвитер Константин рассказал, что по случаю прибытия Фортуния, бывшего архиепископа Карфагенского, возник вопрос относительно порядка служащих. Патриарх Павел для этого затребовал книгу V Собора... случайно был найден и латинский перевод. Патриарх Павел повелел срав-

¹³ Болотов. В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. СПб., 1994. С. 388–390, 395–406; Janin R. Mena di Constantinople // *BiblSS*. 1967. Vol. 9. Col. 318–319; Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1989. Bd. 2. Tl. 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh. S. 243, 363–372, 403–421, 446; Мейендорф И., *протопр*. Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. М., 2012. С. 313–314, 319–322.

нить латинскую версию с греческим оригиналом. Константин обнаружил, что в латинском переводе есть пропуск в 7-м Деянии по сравнению с греческим оригиналом святого V Собора. Тогда патриарх Павел заказал ему дополнить латинский кодекс с помощью писца, «диакона Сергия, называемого Антиписидиас», и прибавить то, чего недостает. «А прибавили мы к этой латинской книге в седьмом деянии так называемые книжки Вигилия, бывшего папы римского, которые я и перевел на латинский язык с того самого свитка. Переписал, как сказано, упомянутый диакон Сергий. Написанное им вложил в ту же латинскую книгу каллиграф Феодор, который имел заведение у святого Иоанна Фоки. Это было так, господа, я знаю верно». Это показание пресвитера Константина подтвердил диакон св. Софии Сергий: «Очень много лет тому назад призвал меня бывший патриарх константинопольский Павел и говорит мне: посмотри, что переводит господин латинист Константин из свитка Пятого собора, напиши это по-латински. Выслушав от него эти слова, я повиновался, как слуга и подчиненный, написал и отдал написанное сему самому господину Константину, пресвитеру и латинисту» [Деяния Вселенских соборов. Т. 206: 205–206]. После этого отцы Собора анафематствовали и Послание Мины, и Книги Вигилия.

Далее, настораживает другая попытка фальсификации, связанная уже с корреспондентом св. патриарха Мины — папой Вигилием. Вот как о ней сообщает Деяние VI Вселенского Собора: «Во время чтения седьмого деяния (V Собора. — В. В.) в нем оказались две статьи как бы от имени блаженной памяти Вигилия: одна к блаженной памяти Юстиниану, бывшему императору, другая к блаженной памяти Феодоре, бывшей августе. В них содержалось следующее: “Анафематствуем и Феодора, бывшего епископа мопсуестского, как бывшего всегда чуждым Церкви и противником святых отцов, который не исповедует, что воплотившийся Бог Слово, т. е. Христос, имеет одно естество, одно лицо и одну волю”. Однако при чтении этого деяния в негодовании поднялись римские легаты и заявили, что никогда папа Вигилий не говорил подобных слов. Действительно, Вигилий был строгим дифизитом, пожалуй, слишком строгим, иначе он не отказывался бы в течение долгого времени анафематствовать Феодора Мопсуэстийского (и не только по этическим мотивам). Следуя буквально понятию богословия св. Льва Великого, он слишком разграничивал божество и человечество во Христе, за что навлекал на себя упреки в скрытом несторианстве,

и, разумеется, никогда не мыслил такими формулировками — “одно лицо, одно естество, одна воля”»¹⁴.

Не менее интересны и свидетельства относительно промонофелитской позиции патриарха Константинопольского Иоанна III Схоластика. Все, что мы знаем о нем, противится подобному представлению. Согласно Иоанну Эфесскому, Иоанн Схоластик являлся жестоким гонителем монофизитов. Он своею властью, не спрашивая императора, арестовал в столице четырех епископов-монофизитов (Павла Афродисийского, Стефана Кипрского, Елисея и Иоанна Эфесского) и заточил их в Патриархии. Для обретения свободы он предложил им присоединиться к господствующей Православной Церкви на основе соглашения 433 г. между свт. Кириллом Александрийским и архиеп. Иоанном Антиохийским. Первоначально под давлением они причастились с халкидонитами, но когда потребовали от Иоанна Схоластика осудить Халкидонский собор, тот сослался на позицию Рима, и они разорвали общение с Церковью и тогда были вновь арестованы и отправлены в ссылку [Ioannes Ephesenus 1935: 105–106].

Для Иоанна Эфесского патр. Иоанн Схоластик — это полунесторианин. Тем удивительнее сообщения о нем Иоанна Никиусского: «Он воспринял православное учение и отринул растленное учение императора. Тот же патриарх Иоанн написал книгу “Мистагогия”, говорящую о единой природе Христа, Бога Слова, ставшего плотию, в которой он утверждает, в согласии с апостольским отцом Афанасием, одну природу — Божественную и человеческую» [Jean de Nikiou 1883: 167, 402]. Книга «Мистагогия» до нас не дошла, и мы можем только догадываться о ее содержании. Может быть, это было толкование Божественной литургии, как «Мистагогия»

¹⁴ Monumenta Germanicae Historiae. Epistulae. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1887. P. 57–68; PL. No. 69. P. 15–328. Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 304–307, 394–395, 450–462; Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1994. Т. 4. С. 628; Duchesne L. L'Église au VIe siècle. P., 1925; Schieffer R. Zur Beurteilung des norditalienischen Dreikapitelschismas: Eine überlieferungsgeschichtliche Studie // ZKG. 1976. Bd. 87. S. 167–201; Carrol W. H. The Transformation of Pope Vigilius // Faith and Reason. 1982. Vol. 8. P. 273–287; Carcione F. Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo: I rapporti con Giustiniano dagli anni dell'apocrisariato al secondo editto imperiale sui Tre Capitoli (533–551) // Studi e ricerche sull'Oriente cristiano. 1987. T. 10. P. 37–51.

прп. Максима Исповедника [Прп. Максим Исповедник 1995. Т. 1], может быть, — толкование таинств. Но, возможно, слово «Мистагогия» говорит о воплощении Христа, что характерно для святоотеческой письменности [Lampe 1961: 890–891]. В любом случае содержательная сторона этого сочинения (если оно действительно существовало) не имеет ничего общего с богословием св. императора Юстиниана и его круга.

То, что сообщает Иоанн Никиусский, не вписывается в рамки здравого смысла и по следующей причине. И св. патриарх Мина, и св. патриарх Иоанн III — это ставленники императора Юстиниана, которые якобы вдруг оказываются еретиками, пренебрегающими верой, богословием и волей царя. Как говорят немцы: *einmal ist keinmal, zweimal ist immer* (один раз — никогда, дважды — всегда). Из сообщения Иоанна Никиусского вытекает, что Юстиниан совершенно не разбирался в людях и не умел решать кадровые вопросы. Блестящие итоги правления св. Юстиниана, в том числе и в церковной сфере, свидетельствуют об обратном [Геростериос 2010]. Избрание нового еретика (или инакомыслящего) патриарха после скандала с патриархом Евтихием было бы огромной глупостью, на которую император Юстиниан был не способен, тем более что богословом становятся не за один день, взгляды его формировались годами и, как правило, достаточно известны обществу и, разумеется, власти предержавшим.

Тогда возникает вопрос: зачем Иоанну Никиусскому надо было верстать православных богословов в монофизитские ряды? Ответ, на наш взгляд, лежит в области их известности и авторитетности для православной аудитории: и патриарха Мины, и замечательного канониста Иоанна Схоластика. В обстановке напряженной идеологической борьбы в пропагандистских целях можно было закрыть глаза на явные противоречия тех или иных деятелей по отношению к монофизитской доктрине и огульно, в расчете на недостаточно сведущую аудиторию, зачислить их в свои ряды *ad summam gloriam* монофизитства, по принципу «ты уже наш, брат Исаакий»¹⁵. Подобный прием ариане применяли по отношению

¹⁵ Поговорка, возникшая на основе эпизода из жития прп. Исаакия Печерского, когда заморочившие его бесы стали плясать вокруг него и звать: «Пусть брат наш Исаакий нам спляшет». См.: Киево-печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 2004.

к свт. Дионисию Александрийскому¹⁶ и те же монофизиты по отношению к отцам-каппадокийцам — свт. Кириллу Александрийскому и Дионисию Ареопагиту [Мейендорф Иоанн, протопресв. 2000: 70–80, 150–151].

Если относительно патриарха Мины Иоанн Никиусский все же опирается на известную традицию, то относительно патриарха Иоанна Схоластика, возможно, это его собственная выдумка. По крайней мере в других источниках подобная информация не встречается. Скорее всего, подобные измышления были нужны Иоанну Никиусскому, чтобы взять моральный реванш за поражение монофелитства на VI Вселенском Соборе.

Подведем итоги

1. Так называемое Послание Мины к Вигилию, на которое ссылается Иоанн Никиусский, вероятнее всего, является монофелитским фальсификатом, созданным при патриархе Сергии и внесенным в Акты V Вселенского Собора при патриархе Павле.

2. Приписывание патриарху Мине формулы «одна воля, одно суждение» находится в вопиющем противоречии с дошедшими до нас текстами св. патриарха, верно державшегося Юстинианова богословия, где ко Христу вообще неприменим термин *ὑπόμνη* — суждение.

3. Вероятно, фальшивка не показалась ее творцам особенно убедительной, поэтому они не стали ее широко публиковать, отчего она не сохранилась в монофизитских сочинениях (коптских, эфиопских, сирийских, армянских, яковитских, арабских). До нас дошла только ключевая цитата «одна воля, одно суждение». На VI Вселенском Соборе эта фальшивка была достаточно корректно разоблачена.

4. Во времена патриархов Сергия и Павла создаются и другие фальсификаты, в частности т. н. Книги Вигилия, переведенные с греческого на латинский.

5. Иоанн Никиусский, помимо патриарха Мины, приписывает монофизитские (конкретно — монофелитские) взгляды также св. патриарху

¹⁶ У святителя Афанасия Александрийского есть целое сочинение под названием «О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианам»: *Athanasius Alexandrinensis. De sententiis Dionysii. Athanasius Werke / Hrsg. H. G. Opitz. B., 1940, 243–272. Bd. 2: Sententia Dionysii; De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria; рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 444–471.*

Иоанну Схоластику, входя в разительное противоречие даже с монофизитскими писателями, в частности с Иоанном Эфесским, который считает Иоанна полунесторианином. Гонения, воздвигнутые патриархом Иоанном Схоластиком против монофизитских епископов, убедительно свидетельствуют против его «монофелитизма».

6. Приписывание монофизитским хронистом православным писателям монофелитских взглядов может быть объяснено в контексте острого polemического противостояния Православию и необходимостью взять реванш за поражение монофизитства на VI Вселенском Соборе.

Источники

Афанасий Александрийский. Творения. Т. 1–4. Москва : Изд-во Валаамского монастыря, 1994.

Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань, 1908.

Киево-печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. Санкт-Петербург, 2004.

Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. H. Ohme. Berlin, 1990.

Athanasius Alexandrinensis. De sententiis Dionysii // *Athanasius Werke* / Hrsg. H. G. Opitz. Berlin, 1940. Bd. 2. Sententia Dionysii; De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria.

Chronique de Jean de Nikiou / Ed. W. Zotenberg. Paris Imprimerie national, 1883.
Clavis Patrum Graecorum. No. 6931. Coll. Avel. Pt. 1. No. 83.

Ioannes Ephesenus. Historia Ecclesiastica. Pars secunda / Ed. E. W. Brooks // CSCO. SS. Ser. 3. T. 3. Parisiis; Lovanii, 1935.

Leslau W. Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden : Harassowitz, 1987.

Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Т. 11. Roma, 1867. Col. 525, 532, 536.

Monumenta Germanicae Historiae. Epistulae. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1887.
Patrologia Latina. No. 69.

The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxford, 2015.

Литература

- Беневич Г. И.* Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Санкт-Петербург, 2014.
- Беневич Г. И.* Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергей, Кир, Пирр и другие // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. Москва ; Санкт-Петербург, 2009.
- Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом.* Санкт-Петербург, 2007.
- Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Максим Исповедник: полемика с моноэнергизмом и монофелитством // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. 2009.
- Болотов. В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Санкт-Петербург, 1994.
- Василик В. В.* К проблеме Нерукотворных образов Христа (об Александрийском Мандилионе) // *Сретенское слово.* Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2022. № 3.
- Геростериос А.* Юстиниан Великий — император и святой. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010.
- Заболотный Е. А., Зайцев Д. В.* Мина // *Православная энциклопедия.* Т. 45. Москва, 2000.
- Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Преподобный Максим Исповедник.* Творения. Т. 1. Москва : Мартис, 1995.
- Мейендорф И., протопр.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. Москва, 2012.
- Мейендорф Иоанн, прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. Москва, 2000.
- Мейендорф И., прот.* Император Иракий и монофелитство // *Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг.* Москва, 2012.
- Родионов М. А., Сарабьев А. В.* Марониты: традиции, история, политика / Институт востоковедения РАН. Москва : ИВ РАН, 2013.

- Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник // *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Т. 1. Москва : Мартис, 1995.
- Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. Москва, 2011.
- Французов С. А. Иоанн Никиусский // *Православная энциклопедия*. Т. 23. Москва, 2008.
- Юлаев Федор, иером. Монофелитство // *Православная энциклопедия*. Т. 46. Москва, 2017.
- Barbour R. Greek Literary Hands from 400 to 1600. Oxford, 1981.
- Booth Ph. Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley (Calif.), 2014.
- Carcione F. Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo: I rapporti con Giustiniano dagli anni dell'apocrisariato al secondo editto imperiale sui Tre Capitoli (533–551) // *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano*. Т. 10. 1987.
- Carrol W. H. The Transformation of Pope Vigilius // *Faith and Reason*. Oxford, 1982. Vol. 8.
- Duchesne L. L'Église au VIe siècle. Paris; Fontemoing, 1925.
- Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, 1989. Bd. 2. Tl. 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh.
- Janin R. Mena di Constantinople // *BiblSS*. Paris, 1967. Vol. 9. Col. 318–319.
- Jankowiak M. Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome: Diss. Paris; Warsz., 2009.
- Jankowiak M. The Invention of Dyothelitism // *Studia patristica*. 2013. Vol. 63.
- Jean de Nikiou. Chronicle. Paris, 1883.
- Lampe G. Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.
- Lange Chr. Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel. Tübingen, 2012.
- Larison D. Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the 6th Ecumenical Council: Diss. Chicago, 2009.
- Leroi J. Le types de reglure grecque. Paris, 1965.
- Price R. Général introduction // *Acts of the Lateran Synod of 649 / Ed., transl.* R. Price. Liverpool, 2014.

- Price R. *Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?* // *Studia patristica*. 2010. Vol. 46.
- Schieffer R. *Zur Beurteilung des norditalienischen Dreikapitelschismas: Eine überlieferungsgeschichtliche Studie* // *ZKG*. 1976. Bd. 87.
- The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxford, 2015.

References

- Barbour R. *Greek Literary Hands from 400 to 1600*. Oxford, 1981.
- Benevich G. I. [Monoenergism and monothelitism of the 7th century: Sergius, Cyrus, Pyrrhus and others]. *Antologiya vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli. T. 2* [Anthology of Eastern Christian theological thought. Vol. 2]. Moscow; St. Petersburg, 2009. (In Russ.)
- Benevich G. I. [Theological and polemical works of St. Maximus the Confessor and his polemic against Monoenergism and Monothelitism]. *Maksim Ispovednik, prp. Bogoslovsko-polemicheskie sochineniya (Opuscula Theologica et Polemica)* [St. Maximus the Confessor. Theological and polemical works (Opuscula Theologica et Polemica)]. St. Petersburg, 2014. (In Russ.)
- Benevich G. I., Shufrin A. M. [Maximus the Confessor: polemics with Monoenergism and Monothelitism]. *Antologiya vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli. T. 2* [Anthology of Eastern Christian theological thought. Vol. 2]. Moscow; St. Petersburg, 2009. (In Russ.)
- Benevich G. I., Shufrin A. M. [The case of St. Maximus]. *Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoehnergizmom* [Maximus the Confessor: polemics with Origenism and Monoenergism]. St. Petersburg, 2007. (In Russ.)
- Bolotov V.V. *Lektsii po istorii Drevnei Tserkvi. T. 4* [Lectures on the history of the Ancient Church. Vol. 4]. St. Petersburg, 1994.
- Booth Ph. *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley (Calif.), 2014.
- Carcione F. *Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo: I rapporti con Giustiniano dagli anni dell'apocrisariato al secondo editto imperiale sui Tre Capitoli (533–551)*. *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano. T. 10*. 1987.

- Carrol W. H. The Transformation of Pope Vigilius. *Faith and Reason*. Oxford, 1982. Vol. 8.
- Duchesne L. *L'Église au VIe siècle*. Paris; Fontemoing, 1925.
- Frantsuzov S. A. [John of Nikius]. *Pravoslavnaia Ehntsiklopediya. T. 23* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 23]. Moscow, 2008. (In Russ.)
- Gerosterios A. *Yustinian Velikii – imperator i svyatoi* [Justinian the Great — Emperor and Saint]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2010.
- Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, 1989. Bd. 2. Tl. 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh.
- Janin R. Mena di Constantinople. *BiblSS*. Paris, 1967. Vol. 9. Col. 318–319.
- Jankowiak M. *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome: Diss.* Paris; Warsz., 2009.
- Jankowiak M. The Invention of Dyotheletism. *Studia patristica*. 2013. Vol. 63.
- Jean de Nikiou. *Chronicle*. Paris, 1883.
- Lampe G. *Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961.
- Lange Chr. *Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*. Tübingen, 2012.
- Larison D. *Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the 6th Ecumenical Council: Diss.* Chicago, 2009.
- Leroi J. *Le types de reglure grecque*. Paris, 1965.
- Meiendorf I., prot. [Emperor Heraclius and Monothelitism]. *Meiendorf I., prot. Edinstvo imperii i razdeleniya khristian: Tserkov' v 450–680 gg.* [Meyendorff I., prot. The Unity of the Empire and the Division of Christians: The Church in 450–680]. Moscow, 2012. (In Russ.)
- Meiendorf I., protopr. *Edinstvo imperii i razdeleniya khristian: Tserkov' v 450–680 gg.* [The Unity of the Empire and the Division of Christians: The Church in 450–680]. Moscow, 2012.
- Meiendorf Ioann, prot. *Iisus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii* [Jesus Christ in Eastern Orthodox theology]. Moscow, 2000.

- Price R. Général introduction. *Acts of the Lateran Synod of 649. Ed., transl. R. Price.* Liverpool, 2014.
- Price R. Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? *Studia patristica.* 2010. Vol. 46.
- Prp. Maksim Ispovednik. [Mystagogy]. *Prepodobnyi Maksim Ispovednik. Tvorenija. T. 1* [St. Maximus the Confessor. Works. Vol. 1]. Moscow, Martis Publ., 1995. (In Russ.)
- Rodionov M. A., Sarab'ev A. V. *Maronity: traditsii, istoriya, politika* [Maronites: traditions, history, politics]. Moscow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ., 2013.
- Schieffer R. Zur Beurteilung des norditalienischen Dreikapitelschismas: Eine überlieferungsgeschichtliche Studie. *ZKG.* 1976. Bd. 87.
- Sidorov A. I. [St. Maximus the Confessor]. *Prepodobnyi Maksim Ispovednik. Tvorenija. T. 1* [St. Maximus the Confessor. Works. Vol. 1]. Moscow, Martis Publ., 1995. (In Russ.)
- Solov'ev V. S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow, 2011.
- The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Ed. P. Allen, B. Neil. Oxford, 2015.
- Vasilik V. V. [On the problem of Uncreated Images of Christ (about the Alexandrian Mandyliion)]. *Sretenskoe slovo*, 2022, no. 3. (In Russ.)
- Yulaev Fedor, ierom. [Monotheletism]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya. T. 46* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 46]. Moscow, 2017. (In Russ.)
- Zabolotnyi E. A., Zaitsev D. V. Mina [Menas]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya. T. 45* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 45]. Moscow, 2000. (In Russ.)

В. И. ВЕРНАДСКИЙ И ЕГО УЧЕНИЕ О ЖИЗНИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Иерей Сергей Кривовичев

*Доктор геолого-минералогических наук, кандидат богословия, профессор, академик РАН, генеральный директор Кольского научного центра РАН, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; Санкт-Петербургская духовная академия (Россия)
skrivovi@mail.ru*

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_99

Аннотация. В. И. Вернадский (1863–1945) — выдающийся русский ученый, организатор науки, историк и философ естествознания — ставил «сознательно на равном месте философию, науку, религию». Будучи далеким от Православия, он вместе с тем осознавал важность религиозного познания мира, видя известную правду в учениях пантеизма и гилозоизма. К этим мировоззренческим доктринам В. И. Вернадский пришел в процессе исследования живого вещества и жизни вообще, которую он считал первичным понятием, не сводящимся к более простым понятиям. Признание особого статуса жизни как феномена Вселенной находится в согласии с православным учением о трехчастности человека (дух – душа – тело) и выражает трехчастное строение мира (материя – жизнь – сознание). В своих трудах В. И. Вернадский не касался вопроса о природе сознания.

Ключевые слова: Вернадский, жизнь как первичное понятие, новое естествознание, абиогенез, сознание.

Для цитирования: *Сергей Кривовичев, иерей.* В. И. Вернадский и его учение о жизни с точки зрения христианского богословия // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 99–110. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_99

V. I. VERNADSKY AND HIS TEACHING ABOUT LIFE FROM THE POINT OF VIEW OF CHRISTIAN THEOLOGY

Priest Sergei Krivovichev

*Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Candidate of Theology,
Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences,
General Director of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,
Professor of St. Petersburg State University;
St. Petersburg Theological Academy (Russia)*
skrivovi@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_99

Abstract. V. I. Vernadsky (1863–1945), an outstanding Russian scientist, organizer of science, historian and philosopher of natural science, consciously placed "philosophy, science, and religion on an equal footing." Being far from Orthodoxy, he at the same time realized the importance of religious knowledge of the world, seeing a certain truth in the teachings of pantheism and hylozoism. V. I. Vernadsky came to these worldview doctrines in the process of studying living matter and life in general, which he considered a primary concept that cannot be reduced to simpler concepts. Recognition of the special status of life as a phenomenon of the Universe is in agreement with the Orthodox doctrine of the tripartite nature of man (body-soul-spiri) and expresses the tripartite structure of the world (matter-life-consciousness). In his works, V. I. Vernadsky did not touch upon the question of the nature of consciousness.

Keywords: Vernadsky, life as a primary concept, new natural science, abiogenesis, consciousness.

For citation: *Sergei Krivovichev, priest.* V. I. Vernadsky and his teaching about life from the point of view of Christian theology // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 3 (7). Pp. 99–110. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_99

Владимир Иванович Вернадский, 160-летие со дня рождения которого отмечалось 12 марта 2023 г., оказал глубокое влияние на развитие естествознания в России, включая такие специальные области науки, как минералогия, кристаллография, радиохимия, геохимия и биогеохимия. В публичной сфере его имя больше всего связывают с натурфилософскими трудами и такими понятиями, как «биосфера», «ноосфера», «научное мировоззрение» и т. д. Глубина проникновения научной мысли и сила прозрения в тайны космоса заставляют задумываться об истоках и смысле его жизни и деятельности, его научного и духовного дара.

Как и у многих великих русских ученых XIX–XX вв. (можно вспомнить, например, Д. И. Менделеева), корни рода Вернадских уходят в духовное сословие. Его прадед, Иван Никифорович Вернацкий, был священником в селе Церковницы на Черниговщине. Владимир Иванович вспоминал семейное предание, связанное с судьбой рода Вернадских:

«Мой прадед Иван Никифорович хотел, чтобы его сын Василий поступил в Киевскую духовную академию. По благословению матери он <...> пешком отправился в Москву, где поступил в Московскую медицинскую академию, — но по формуляру в Московский госпиталь. По семейному преданию, отец-священник его проклял церковно. <...> Это проклятие сильно повлияло на Василия Ивановича Вернадского. Он был очень набожен, изменил свою фамилию (вместо Вернацкий — Вернадский). У него умирали дети молодыми... Отцу дали имя Иван в честь деда. А раньше давали имена Харитон, Хрисанф и так далее, в честь святого в день рождения» [Вернадский 2001: 393].

В другом месте ученый отмечал:

«Мне кажется, что у нас являлась мысль, что проклятие действует» [Там же: 391].

Александровская эпоха наложила свой отпечаток на род Вернадских. Дед был врачом и участвовал в Итальянском походе Суворова, откуда вернулся, по словам Вернадского, «мистиком и масоном». «Дед был масон, и масонство не осталось без влияния, как я позже понял, и на отце» [Вернадский 2006: 145], — отмечал ученый. Семейная обстановка была мало-религиозной, но не чуждой вере и Церкви.

«Отец <...> особенно любил Евангелие от Иоанна, но едва ли признавал его подлинность. Очень любил “Страсти” и всегда бывал на этих службах — но меня никогда не брал. <...> Мать была неверующая — во всяком

случае, в церковь не ходила, постов не исполняла. Я не помню, чтобы она говела. Отец говел. Кажется, от чиновников это требовалось. <...> В гимназии, мне кажется, нянюшка Александра Петровна — очень богомольная — меня водила в церковь. <...> Мать стала верующей и исполняла обряды — когда осталась одна после выхода замуж моих сестер — и жила одна. Но со мной она об этом не говорила» [Там же 2006: 144].

Духовная восприимчивость В. И. Вернадского (видимо, унаследованная от прадеда, служившего у престола) имела особый характер и отражалась в видениях и особого рода галлюцинациях.

«Моя психическая жизнь ребенком и молодым — да и в старости — была своеобразная. Я был лунатиком — боялся пространства — темноты. Лунный свет на меня действовал странным образом. Я ходил и будил своим отчаянным криком <...> помню, как перепугал няню, с которой спал в одной комнате; ночью, проснувшись, я стал уверять ее, что ее брат, который недавно умер, стоит тут, в углу, и грозит мне» [Вернадский 2013: 21, 152].

Галлюцинации не оставляли ученого и в его старости — вот записи 1941 года:

«...Яркие галлюцинации в самом начале декабря или начале января — из стены у постели вышли и через меня перешли человеческие фигуры, но не детского роста, одетые в древнюю (как на картинах) темную одежду» [Вернадский 2006: 195].

Визионерство, особенная чуткость психической и духовной жизни, было одним из наиболее существенных свойств духовного облика Вернадского, которое в научной деятельности придало его духу силу научного прозрения за горизонты современной ему науки.

В ранние годы его научного творчества отношение В. И. Вернадского к религии было достаточно скептическое. «Не есть ли вся религия — недоразумение?» — спрашивает он в рукописи 1880-х гг., посвященной вопросам этики [Вернадский 1988: 387]. Грандиозные социальные и политические потрясения, связанные с Первой мировой войной, Февральской и Октябрьской революциями и последовавшими хаосом и гражданской войной, заставили многих русских интеллигентов пересмотреть свое отношение к вере — по крайней мере, к ее роли в установлении морально-этических норм человеческого поведения. В захваченной большевиками Полтаве в феврале 1918 г. В. И. Вернадский записывает в своем дневнике:

«Чем больше я думал эти дни, тем для меня все яснее и яснее становится значение этого движения (религиозно-церковного. — С. К.): здесь находится возможность внеклассового общения на почве подъема глубочайших человеческих переживаний. Вместо того духа социальной мести, розни, стремления к грабежу, насилию, наживе, которое практически вытекло и вытекает из социалистических, в частности большевистских, внушений массе, — подымается чувство общности, мысль об общечеловеческих основах жизни, духовное единство и любовь. Вместе с тем основа вековая, общенациональная. Религиозный подъем есть один из величайших элементов очищения (подчеркнуто В. И. Вернадским. — С. К.)» [Вернадский 1994: 53].

Вот более поздняя запись (апрель 1919 г.):

«...Набожных теперь много среди интеллигенции — мой сын и дочь <...> Церкви переполнены молящимися. Большие хвосты идущих к плащаницам, стоят и на улице. Киевляне говорят, что такого наплыва к церквям они не видели» [Вернадский 2001: 13–135].

В 1920 г. во врангелевском Крыму Вернадский тяжело заболевает тифом. Во время болезни его духовные переживания обостряются, и он испытывает ряд видений о своей будущей жизни и творчестве.

«Это не был вещий сон, так как я не спал — не терял сознания окружающего. Это было интенсивное переживание мыслью и духом чего-то чуждого окружающему, далекого от происходящего <...> Я стал ясно осознавать, что мне суждено сказать человечеству новое в том учении о живом веществе, которое я создаю, и что это есть мое предназначение, моя обязанность, наложенная на меня, которую я должен проводить в жизнь, — как пророк, чувствующий внутри себя голос, призывающий его к деятельности. Я почувствовал в себе демона Сократа» [Вернадский 2013: 19, 267].

В своих видениях Вернадский видел в подробностях свой отъезд за границу, работу в Британском музее естественной истории, потом переезд за океан и организацию на Атлантическом побережье США «нового огромного института для изучения живого вещества», работа которого виделась им в малейших деталях.

«Так шла жизнь почти до конца. Я как будто бы стал во главе Института, когда мне было 61–63 года, и оставался им до 80–84, когда ушел из него и поселился доживать свою жизнь в особом переданном мне здании с садом, не очень далеко. Здесь я всецело ушел в разработку того сочинения,

которое должно было выйти после моей смерти, где я в форме отдельных мыслей и отрывков (*maximes*) пытался высказать и свои заветные мысли по поводу пережитого, передуманного и перечитанного, и свои философские и религиозные размышления. <...> Я помню, что некоторые из этих мыслей имели характер гимнов (которых я никогда не пробовал раньше писать), и в одной из мыслей я касался в переживаниях, мне думалось очень глубоко, выяснения жизни и связанного с ней творчества как слияния с Вечным Духом, в котором сливаются или которые слагаются из таких стремящихся к исканию истины человеческих сознаний, в том числе и моего. <...> Умер я между 83–85 годами (Вернадский умер в возрасте 82 лет. — С. К.), почти до конца или до конца работая над “Размышлениями”» [Вернадский 2013: 19, 267–268].

После болезни и сопровождавших ее видений Вернадский полностью погрузился в разработку учения о живом веществе.

В 1922 г. в петроградском издательстве «Время» выходит работа Вернадского «Начало и вечность жизни» [Вернадский 1922], в которой обозначаются все основные линии творческого осмысления проблемы жизни, раскрытые впоследствии в многочисленных трудах ученого. «Нет вопросов более важных для нас, чем вопросы о **загадке жизни** (выделено нами. — С. К.), той вечной загадке, которая тысячелетиями стоит перед человечеством и которую оно стремится разрешить всем напряжением личного и коллективного творчества» [Вернадский 2013: 8, 373]. В своей книге и в последующих работах Вернадский прослеживает историю попыток решения этой загадки.

Известно, что Аристотель, а за ним и некоторые отцы Церкви, включая св. Василия Великого и блж. Августина, признавали возможность самопроизвольного зарождения, или абиогенеза, по крайней мере для «малых» живых существ [Кривовичев 2022]. В «великом для истории человечества» [Вернадский 2013, 8, 377] XVII в. сформировалась наука Нового времени, опиравшаяся на методологический натурализм, связанный с созданием «новой философии, новой математики, нового опытного знания» [Вернадский 2013: 8, 377]. Толчок к научному изучению проблемы жизни и ее зарождения был дан в работе английского естествоиспытателя Уильяма Гарвея (1578–1657) «Исследования о зарождении животных» (*Exercitationes de generatione animalium*), изданной в Лондоне в 1651 г. В ней Гарвей сформулировал принцип *omne animal ex ovo* — «всякое животное происходит из яйца». Работы в этом направлении были подхвачены тосканским

врачом и биологом Франческо Реди, который выдвинул принцип, называемый с тех пор его именем, — *omne vivum e vivo* («живое от живого»). Неоднократно на протяжении истории науки принцип Реди подвергался сомнению, но всякий раз новые исследования — от аббата Спалланцани до «добротного католика» Луи Пастера — указывали на его истинность.

В 1929 г. в своей работе «Изучение явлений жизни и новая физика» В. И. Вернадский пишет слова, которые можно было бы с известной долей справедливости сказать и сейчас: «...за все прошедшие века нет никакого успеха в объяснении жизни в схемах господствующего научного миропонимания. Между живым и неживым, косным веществом сохраняется та же пропасть, которая была и во время Ньютона...» [Вернадский 2013: 10, 260].

Реакция на взгляды Вернадского, высказанные в книге «Начало и вечность жизни», не заставила себя ждать. Так, в одной из рецензий в журнале «под знаменем марксизма» (в общем-то, вполне справедливо) говорилось, что «положение, что живое, живая материя принципиально отличается от мертвого <...> заставляет скатываться к идеализму чистейшей воды, а стало быть, к душе, господу богу и к прочим китам самой безнадежной метафизической чепухи и мракобесия» [Невский 1922]. Сам ученый также понимал, что фундаментальное различие между живым и неживым имеет самое непосредственное отношение к «религиозному пониманию реальности».

Но если живое отделено от неживого «непроходимой гранью» или «пропастью», то что же такое жизнь? Общепринятого определения жизни не существует до сих пор [Кривовичев 2022: гл. 10]. В. И. Вернадский приходит, кажется, к единственно возможному выводу: жизнь есть первичное понятие, не выводимое из других первичных понятий или принципов, не нуждающееся в отдельном определении. «Все основные понятия естествознания, как, например, понятия пространства, времени, вещества, химического элемента, движения и т. д., всегда неизбежно вызывают возражение, и они заключают элемент иррационального, не поддаются точному и ясному логическому выражению. Это не мешает им, однако, быть объектами плодотворного и точного научного исследования, раз только они являются не абстрактными созданиями нашего ума, а определениями Природы, реально существующей. <...> Понятие “живого” не создано наукой. Оно вошло в нее извне как создание здравого смысла, донаучного народного знания. <...> Различие между живым

и мертвым, существование жизни являются столь же реальными явлениями в области точного знания, какими являются пространство, время, материя, сила и т. д.» [Вернадский 2013: 8, 145–146]. Эти слова, написанные В. И. Вернадским в 1930 г. (именно в этом году вышла его книга под названием «Живое вещество» [Вернадский 1930]), не потеряли своей актуальности до сегодняшнего дня. Отсутствие определения первичных понятий не создает препятствий научной работе: «Никаких неудобств отсутствие глубокого, полного определения понятия живого в научной работе не вызывает» [Вернадский 2013: 8, 146]. Собственно, это и есть тот простой, но глубоко фундаментальный вклад в науку, который внес В. И. Вернадский: жизнь — первичное понятие и как таковое должно встать в ряд с понятиями материи, времени и пространства. Это в корне расходится с молчаливым мотивом современной науки, согласно которому жизнь — это эпифеномен, вторичное или побочное явление самоорганизации материи, проявляющееся на высших уровнях ее развития, сводимое к сложным кооперативным взаимодействиям в макромолекулярных системах. Но ведь признание жизни первичной сущностью означает революционную перестройку всех оснований современной науки (которая, однако, не отменяет всех ее достижений). Говоря словами Томаса Куна, речь идет о смене парадигмы.

Введение понятия жизни в научный оборот переворачивает научную картину мира, внося в нее новую иерархию. Добавляя к ней сознание как еще одну первичную сущность, мы приходим к трехчастному делению природы на неживую материю, живое вещество и сознание. Как материя неопределима из других понятий, так и жизнь, и сознание являются данными, исходными точками, краеугольными камнями, на которых нужно строить здание нового естествознания. Это новое естествознание находится в полной гармонии со святоотеческим учением об иерархии мира, источником и вершиной которой является Сам Бог. Оно также находится в удивительном соответствии с учением о человеке как трихотомичном микрокосме. Как человек состоит из трех составляющих (дух, душа, тело), так и сотворенная Вселенная имеет три основных начала — материю, жизнь и сознание¹.

¹ Автор выражает благодарность прот. Вадиму Леонову за указание на параллель в строении мира и строении человека, которая вытекает из трехчастного устройства того и другого.

Очень важно, что новое естествознание, признающее жизнь и сознание первичными сущностями, не отменяет достижений «старого» естествознания, а включает их в себя, как и подобает настоящей революционной научной парадигме.

Как же Вернадский относился к христианству и Православной Церкви? При переписи в начале 30-х гг. в графе о вероисповедании ученый написал: «верующий вне христианской церкви». В 1938 г. на приглашение «воинствующих безбожников» написать антицерковную статью в сборник «Знатные люди Страны Советов о религии» Вернадский отказался: «невероятно глупа антирелигиозная пропаганда».

«Спор о Боге сейчас принял формы патологические. Психозы сейчас ярко проявляются. Часть диаматов и диалектиков, по-видимому, психически больны. Мне ярко рисуется часто: русские ученые должны работать, неся груз: невежественных и больных диаматов и так называемых общественных работников, мешающих сколько возможно научной работе» [Вернадский 2001: 287].

В 1928 г. Вернадский замечает в дневнике:

«Активная борьба против православия и религии концентрируется вокруг Бухарина, Ярославского. И здесь тоже слышу, что мне говорили церковные люди в Париже. Отходит в общем ненадежное: сила церкви усиливается, т. к. остаются лучшие. Сила церкви не в многих, а в лучших» [Вернадский 2001: 119].

Однако сам Вернадский был далек от церковного христианства, несмотря на то что даже в статьях советского времени его отношение к религии было вполне уважительным.

«Мое выступление в защиту религии: я ставлю в статьях сознательно на равном месте философию, науку, религию. Это раздражает. Как-то Лузин² мне предложил вопрос: “Религиозен ли я?” Я ответил положительно. Но я не вижу проявления Бога и думаю, что это представление вошло в человечество не научным путем и явилось следствием неправильного толкования окружающей нас природы (биосферы и видимого и окружающего космоса). Элемент веры есть и в большевизме. Мистика мне чужда, но я сознаю, что нам неизвестны огромные области сознания, доступные, однако, до конца научному, поколениями длящемся исканию» [Вернадский 2001: 379].

² Николай Николаевич Лузин (1883–1950) — математик, один из основателей московской математической школы.

Однако у Вернадского не было полного отрицания христианской веры. Во многом этому способствовало то, что до последних дней В. И. Вернадского окружали люди серьезно и глубоко верующие — от христианского мыслителя кн. С. Н. Трубецкого и сына ученого историка Г. В. Вернадского до личного секретаря Анны Дмитриевны Шаховской, принявшей тайный постриг в движении «непоминающих» православных христиан, не признававших Патриаршего Местоблюстителя и впоследствии Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского). Вместе с тем настоящая сознательная религиозность была ученому непонятна. Вспоминая свою любимую племянницу Анну (дочь умершей сестры ученого Екатерины), Вернадский с горечью писал: «Умная, дорогая Нюточка <...> обращается к Господу как реальному лицу, который может ей помочь» [Вернадский 2013: 24, 254]. Молитва и личное богообщение были чужды внутреннему опыту ученого. Духовная пелена, упавшая на умы и сердца людей, казалась практически непроницаемой в век государственного атеизма, провозгласившего себя единственно «научным» и «истинным». В своем дневнике в 1941 г. Вернадский пишет: «...для меня чужда эта горячая христианская вера <...> в наш век, когда подрываются основы той реальной канвы, вне которой христианин строит себе реальную обстановку, явно неправильную, в которую верит» [Вернадский 2013: 24, 254]. Разрушение традиционного строя жизни, связанного с христианством, пошатнуло уже и до этого неустойчивые умы, создав атмосферу «окамененного нечувствия» к вопросам религиозным, обращенным к вечному «пакибытию».

Но В. И. Вернадский и в самом конце жизни был далек от такого полного «нечувствия». Менее чем за полгода до своей кончины в своем дневнике он указывает: «Для меня ясно, что — если есть религиозное понимание реальности, то в научной работе мы с ним сталкиваемся. Поэтому на меня произвело большое впечатление, что я, исходя из различия живых и косных тел Земли, — я встретился с пантеизмом и гилозоизмом — с религиями, резко противоборствующими господствующим» [Вернадский 2013: 23, 421]. Под последними ученый подразумевал «еврейство» и «вышедшие» из него христианство и мусульманство с их учением о человеке как образе и подобии Божию. По его мнению, такое учение «явно не совпадает с научными выводами» и «является явно грубым искажением истины». «Я язычник, — заявляет Вернадский. — Глубина реальности что-нибудь вроде гилозоизма или пантеизма» [Вернадский 2013: 23, 365].

В заключение можно задать вопрос: прав ли был В. И. Вернадский, связывая свои откровения о сущности и природе жизни непременно с гилозоизмом как с учением об одушевленности материи и пантеизмом как с учением о тождественности Бога и мира? В своей творческой биографии ученый шел от неживой природы (как минералог, кристаллограф и геохимик) к понятию живого вещества, которое поразило его коренными «материально-энергетическими отличиями» от косной природы, заставив искать источник этих отличий и ведя к глубокому пониманию особых свойств жизни. Этот путь характерен для многих великих ученых XX в., внесших вклад в исследование неживого и в изумлении остановившихся перед загадками жизни и сознания. Но, как это следует из работ В. И. Вернадского, вопросы природы сознания не стояли перед ним так близко и четко, как проблема сущности жизни. Признание первичной реальности сознания привело бы его к понятию Абсолютного Сознания, превышающего всякую человеческую меру и понимание и приводящего к Богу как Троиединой Личности, открывающейся человеку в Церкви и в опыте личного богообщения.

Литература

- Вернадский В. И.* Начало и вечность жизни. Петроград : Время, 1922.
- Вернадский В. И.* Живое вещество. Москва; Ленинград : Госиздат, 1930.
- Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. Москва: Наука, 1988.
- Вернадский В. И.* Дневники 1917–1921. Киев : Наукова Думка, 1994.
- Вернадский В. И.* Дневники. 1926–1934. Москва: Наука, 2001.
- Вернадский В. И.* Дневники. 1935–1941. Кн. 1: 1935–1938. Москва: Наука, 2006.
- Вернадский В. И.* Собрание сочинений: в 24-х т. // Под ред. акад. Э. М. Галимова. Москва: Наука, 2013.
- Кривовичев С. В., иер.* Православие и естественные науки: учебник бакалавра теологии. Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. равноап. Кирилла и Мефодия; Издательский дом «Познание», 2022.
- Невский В. [И.].* Реставрация идеализма и борьба с «новой» буржуазией // Под знаменем марксизма. 1922. № 7–8.

References

- Krivovichev S. V., ier. *Pravoslavie i estestvennye nauki: uchebnik bakalavra teologii* [Orthodoxy and natural sciences: textbook for bachelor of theology]. Moscow, Poznanie Publ., 2022.
- Nevskii V. [I.]. [Restoration of idealism and the fight against the “new” bourgeoisie]. *Pod znamenem marksizma* [Under the banner of Marxism]. 1922, no. 7–8. (In Russ.)
- Vernadskii V. I. *Dnevniky 1917–1921* [Diaries 1917–1921]. Kiev, Naukova Dumka Publ., 1994.
- Vernadskii V. I. *Dnevniky. 1926–1934* [Diaries. 1926–1934]. Moscow, Nauka publ., 2001.
- Vernadskii V. I. *Dnevniky. 1935–1941*. Kn. 1. 1935–1938 [Diaries. 1935–1941. Book 1. 1935–1938]. Moscow, Nauka Publ., 2006.
- Vernadskii V. I. *Filosofskie mysli naturalista* [Philosophical thoughts of a naturalist]. Moscow, Nauka Publ., 1988.
- Vernadskii V. I. *Nachalo i vechnost' zhizni* [The beginning and eternity of life]. Petrograd, Vremya Publ., 1922.
- Vernadskii V. I. *Sobranie sochinenii v 24-kh tt. Pod red. akad. EH. M. Galimova* [Collected works in 24 volumes. Ed. acad. E. M. Galimov]. Moscow, Nauka Publ., 2013.
- Vernadskii V. I. *Zhivoe veshchestvo* [Living matter]. Moscow; Leningrad, Gosizdat Publ., 1930.

ПРОТОИЕРЕЙ МИХАИЛ РАСПУТИН — НАСТОЯТЕЛЬ ЛОВОЗЕРСКОГО ПРИХОДА НА КОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ В ГОДЫ ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ

Иерей Анатолий Коряковский

Магистр богословия (Мурманск, Россия)

mr.tolik51@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_111

Аннотация. В данной статье на основании обнаруженных документов представлены основные вехи служения настоятеля Ловозерского Богоявленского прихода протоиерея Михаила Ивановича Распутина, который, являясь современником священномученика Илариона (Троицкого), в одно время с ним пребывал на Соловках. Находясь в Соловецкой тюрьме особого назначения (СТОН), прот. Михаил был приговорен к высшей мере наказания — расстрелу. В статье впервые используются документы из запасников Ловозерского музея истории Кольских саамов (территориальный отдел Мурманского областного краеведческого музея), подтверждающие, что протоиерей Михаил Распутин был репрессирован и расстрелян именно на Соловках.

Ключевые слова: протоиерей Михаил Распутин, Соловецкая тюрьма особого назначения, Кольский Север, священномученик Иларион (Троицкий), новомученики, исповедники, репрессированные священнослужители.

Для цитирования: *Анатолий Коряковский, иер.* Протоиерей Михаил Распутин — настоятель Ловозерского прихода на Кольском Севере в годы гонений на Русскую Православную Церковь // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 111–122. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_111

ARCHPRIEST MIKHAIL RASPUTIN — RECTOR OF LOVOZERO ORTHODOX PARISH IN THE KOLA NORTH DURING THE YEARS OF PERSECUTION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Priest Anatoly Koryakovsky

Master of Theology (Murmansk)

mr.tolik51@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_111

Abstract. This article, based on the discovered documents, presents the main milestones of the ministry of the rector of the Lovozersky Epiphany parish, Archpriest Mikhail Ivanovich Rasputin, who, being a contemporary of the Hieromartyr Hilarion (Troitsky), was on Solovki at the same time. While in the Solovetsky Special Purpose Prison (STON), Prot. Mikhail was sentenced to death by firing squad. The article for the first time uses documents from the storerooms of the Lovozero Museum of the History of the Kola Sami (territorial department of the Murmansk Regional Museum of Local Lore) confirming that Archpriest Mikhail Rasputin was repressed and executed on Solovki.

Keywords: archpriest Mikhail Rasputin, Solovetsky Special Purpose Prison, Kola North, Hieromartyr Hilarion (Troitsky), new martyrs, confessors, repressed clergy.

For citation: *Anatoly Koryakovsky, priest.* Archpriest Mikhail Rasputin — rector of the Lovozero Orthodox parish in the Kola North during the years of persecution of the Russian Orthodox Church // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 3 (7). Pp. 111–122. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_111

*...По примеру призвавшего вас Святого,
и сами будьте святы во всех поступках.
Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят.*

1 Пет. 1, 15–16

Идея уподобления лежит в основе христианского подвига: Христу уподоблялись апостолы, апостолам уподоблялись мученики, которым подражали святые, а верующие стремятся уподобиться святым. Со времени принятия христианства от Византии на Руси практиковалось почитание святых угодников Божиих: раннехристианских мучеников, святых отцов Церкви, аскетов, церковных миссионеров, которые несли Слово Божие и проповедовали христианское учение¹. Вскоре в лоне Русской Православной Церкви стали появляться свои подвижники христианского благочестия, которые после своей смерти были причислены к лику святых [Никитин 1996: 27; Голубинский 1903; Темниковский 1903; Канонизация святых в XX веке 1999]. В каждом столетии появлялся сонм святых подвижников Церкви. Именно они вдохновляют православных верующих на духовные подвиги, устремляют к Богу, к единению с Его Божественной любовью [Климов 1996: 129].

Издревле известно выражение «на крови мучеников зиждется Церковь» [Тертуллиан 1910: 81–204; Алфеев 2017: 23–29]. При совершении Божественной литургии на престоле находится святой антиминс. В течение практически всей своей истории Русская Православная Церковь заимствовала мощи для антиминсов у других Поместных Церквей. С приходом XX в. все изменилось: в России наступил период такой же кровавый и жестокий, как и во времена начала христианства и проповеди апостолов. В результате красного террора и гонений Советской власти в нашей стране сотни тысяч православных христиан стали мучениками и обагрили своей кровью Русскую землю. Новые мученики — это почти наши современники, а порой и сродники, так как у многих в роду были и священники, и монашествующие, и прихожане, пострадавшие за веру Христову. Вот почему Русскую землю нередко называют одним большим антиминсом.

¹ Подробнее об этом см.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 2; Delehaye H. Les origines du culte des martyrs. Paris, 1933; Klauser T. Christlicher Märtyrekult. Köln, 1960; Клеман О. Истоки. М., 1999.

Кольская земля — это часть общего Русского антиминса. С начала 30-х гг. XX в. на Кольском полуострове началась кампания по массовому закрытию церквей и часовен. К началу 40-х гг. практически все церкви Мурманска были закрыты, деятельность религиозных обществ прекращена. Многие священники стали жертвами политических репрессий. В данной статье представлено исповедническое служение настоятеля Ловозерского Богоявленского прихода протоиерея Михаила Ивановича Распутина, который с 1932 г. и до своей мученической кончины пребывал в Соловецком лагере, точнее, в Соловецкой тюрьме особого назначения (СТОЯ), где и был приговорен к высшей мере наказания — расстрелу².

Михаил Иванович Распутин родился в октябре 1880 г. в семье псаломщика Печерского уезда, который служил в Сизябском приходе Архангельской епархии. В 1897 г. Михаил Иванович получил свидетельства об окончании двух классов в Архангельском духовном училище и школы псаломщика. С 1898 по 1903 г. служил псаломщиком в церкви святителя Николая Чудотворца в Ковде, с 1903 по 1905 г. исполнял обязанности псаломщика и преподавателя в церковно-приходской школе в Пазрецком православном приходе, 25 июня 1905 г. епархиальным начальством был переведен в Колу, до 1907 г. служил в кольском соборе псаломщиком. В 1907 г. он был рукоположен в диаконы для данного собора [АЕВ 1898: № 4, 61; Там же 1903: № 16, 261; Там же 1905: № 12, 179], а в 1910 г. правящим архиереем Архангельской и Холмогорской епархии Михеем (Алексеевым)³ был рукоположен во пресвитеры и направлен настоятелем в Ловозерский (в документе: Лавозерский. — А. К.) приход Александровского уезда [АЕВ 1910: № 15, 190]. С 23 июля 1910 г. священник Михаил Иванович Распутин являлся законоучителем и заведующим Ловозерской церковно-приходской школы [ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 330. Л. 37–43; АЕВ 1898: № 4, 61; АЕВ 1903: № 16, 261; АЕВ 1905: № 12, 179; АЕВ 1910: № 15, 190; Там же 1917: № 6–7, 87–88; Бардилова 2015: 193, 196–197, 199–200; Федоров

² База данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.». URL: http://martyrs.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html;charset/ans (дата обращения: 29.06.2023); см. также: Виртуальный музей Новомучеников и исповедников земли Архангельской. URL: <http://arhisповедniki.ru/library/research/1762/> (дата обращения: 29.06.2023).

³ 1908–1912 — годы управления им епархией.

2016: 167; Большакова 2008: № 7–8, 9; Большакова 2010: 76–80; Ушаков 1996: 10 янв.]. В 1911 г. он был утвержден в звании председателя Ловозерского церковно-приходского попечительства [Бардилева 2015: 196–197; Большакова 2005: 38]. Отец Михаил избрал традиционный для выходца из дореволюционной семьи духовенства путь белого священника, и до принятия сана он женился на девице Анне Петровне Евсеевой (1884 г. р.) — дочери крестьянина. Семья у отца Михаила была большая, в ней было шесть детей. Старшие дочери Карелия и Мария (1901 и 1902 г. р. соответственно) проходили обучение в Архангельском женском епархиальном училище, старший сын Михаил 1904 г. р. обучался в Архангельском духовном училище. С родителями оставались младшая дочь Ольга (1907 г. р.) и младшие сыновья Владимир и Иоанн (1909 и 1913 г. р.)⁴.

Специфика служения на Крайнем Севере Российской империи в условиях скудной на урожай природы, малочисленности прихода и социального состава храмовой общины накладывали отпечатки на быт и жизненный уклад местного духовенства. Семья священника М. И. Распутина находила пропитание от содержания оленьего стада и рыболовства, которым занимался сам настоятель. В литературе этнографической тематики, посвященной саамскому быту и культуре, сохранились свидетельства, зафиксированные со слов воспоминаний жителей села Ловозеро, содержащие упоминание имени священника Михаила Распутина. В них говорится, что, занимаясь рыбным промыслом, он стремился не покидать территорию своего прихода, где в любой момент мог оказаться необходимым для совершения треб. Поэтому и озеро возле Богоявленского храма получило название Поповское [Большакова 2005: 39].

Об отзывчивости отца Михаила упоминается и в опубликованных воспоминаниях родной внучки настоятеля — Тамары Ивановны Боккоевой: «Михаила Ивановича в селе уважали и как священника, и как человека. Он никогда ни в чем никому не отказывал и всегда спешил на помощь. Он понимал даже в медицине, добился построить дорогу от Ловозера до Пулозера. И действительно, озеро вблизи Ловозерского Богоявленского храма называли в честь отца Михаила Поповским. Он на озере рыбу ловил, а когда

⁴ Необходимо отметить, что священник Михаил Иванович Распутин — родной дед саамской поэтессы Октябрины Вороновой по отцу (См.: *Большакова Н. П. Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем*. Мурманск: Книжное издательство, 2005. С. 38).

солнышко летом пригревало, то на большом камне, что у самой воды располагался, любил поспать. Там его частенько местные жители сидящим и видели» [Большакова 2005: 39]. В своем повествовании близкая родственница прот. Михаила не стала скрывать и его человеческих слабостей, но поделилась также тем, что в годы интервенции отец Михаил снабжал жителей села Ловозеро продуктами — сначала закупал у них пушнину, уезжал ею торговать в Мурманск или Колу, а на вырученные деньги покупал продукты для родного села.

Важно отметить, что реальное и систематическое приведение в жизнь декрета «О свободе совести...» началось на Кольском Севере с 1920-х гг. Из-за необходимости выполнять трудовую повинность в соответствии с законодательством многие священнослужители Крайнего Севера России были вынуждены наниматься на светскую работу. В частности, священник Михаил Распутин совмещал настоятельство в Богоявленском храме со светской должностью (в документах она не указана) в Ловозерском волисполкоме [ГААО. Ф. Р-286. Оп. 1. Д. 625. Л. 411; Бардилова 2015: 121].

Обострившиеся в СССР 1930-х гг. гонения на Церковь в полной мере коснулись и Кольского Севера. В 1932 г. настоятель Богоявленского Ловозерского православного прихода протоиерей Михаил Распутин был арестован и, как свидетельствовали жители села, был направлен в Соловецкий лагерь.

Кандидат исторических наук Ю. П. Бардилова отмечала, что в списках репрессированных по Мурманской области и списках Соловецкого лагеря он не значился [Бардилова 2015: 162]. Одновременно с этим имеются другие свидетельства, опубликованные в литературе краеведческого содержания [Большакова 2005: 40]. С целью сбора достоверной информации автором данной статьи была предпринята научно-исследовательская поездка в Ловозерский музей истории кольских саамов — территориальный отдел Мурманского областного краеведческого музея, в запасных фондах которого хранятся копии неопубликованных архивных документов.

В результате исследования фондов был обнаружен протокол открытого судебного заседания по делу «Об установлении факта смерти в местах лишения свободы репрессированного Распутина М. И.», согласно которому 16 сентября 1999 г. Ловозерским судом было вынесено решение, которым был признан факт применения к Распутину Михаилу Ивановичу 1880 г. р. политической репрессии. Данное решение суда для установления

факта смерти в местах лишения свободы имеет преюдициальное (от лат. *praejudicialis* — т. е. относящееся к предыдущему судебному решению. — А. К.) значение, так как этим решением установлены юридически значимые обстоятельства примененной репрессии. Необходимо пояснить, что на судебном заседании заявителя представляла Боккоева Т. И., действующая по доверенности, которая указала на то, что Распутин М. И. был ее дедушкой и являлся священнослужителем. В 1932–1933 гг. ночью дедушку забрали люди из НКВД. С тех пор о его судьбе никому из родных ничего не было известно. С момента ареста вестей от него не было.

В протоколе судебного заседания отмечается, что одним из установленных обстоятельств был факт обнаружения надписи на Соловках в одном из музейных лагерных барачков на стене: «Распутина расстреляли». Об этом упомянул один из посетителей музея, в котором работала Т. И. Боккоева. Данный факт родственниками не проверялся, однако, учитывая, что факт применения репрессии установлен, не исключено, что эта запись была именно о Распутине М. И. По данному судебному протоколу «...согласно сообщения № 7/РЮ-1, от 01 июня 1999 года ИЦ УВД Мурманской области, местонахождение архивно-следственного дела на Распутина М. И. не известно. Однако следует, что Распутина М. И. сослали на Урал по ст. 58¹⁰ УК РСФСР. В соответствии со ст. 58¹⁰ УК РСФСР 1926 года (осуждение за шпионаж), одной из мер наказания предусмотрен расстрел. Решением Ловозерского районного суда от 16 сентября 1999 года установлено, согласно сообщению Информационного центра УВД Мурманской области, что 18 марта 1933 года состоялся допрос Распутина В. М., на котором он показал, что его отец арестован, находится в ссылке уже 2 года, на Соловках. Таким образом, учитывая сказанное и перечисленную совокупность доказательств, имеются основания удовлетворить заявленное требование и считать репрессированного Распутина М. И. 1880 года рождения — умершим в местах лишения свободы. А поскольку иной даты, кроме как март 1933 года, судье установить не удалось, так как по всем имеющимся материалам это последняя дата, связывающая события того времени с личностью Распутина М. И., то именно эта дата может служить окончательной в определении времени смерти». Решение Ловозерского суда 24 июля 2000 года № 2 — 496/2000: «Установить факт смерти РАСПУТИНА МИХАИЛА ИВАНОВИЧА 1880 года рождения, репрессированного в 1932 году, умершего в марте 1933 года в местах лишения свободы». Данные материалы

свидетельствуют о том, что в Русской Православной Церкви можно поднимать вопрос о возможности канонизации протоиерея Михаила Ивановича Распутина как мученика Кольской земли и готовить документы на рассмотрение соответствующей комиссии, чтобы в список новомучеников и исповедников Церкви Русской было добавлено имя Ловозерского настоятеля — исповедника православной веры.

В заключение отметим: христианские мученики во все времена своим подвигом свидетельствовали на земле о Небесном Царстве, по слову святителя Германа, Патриарха Константинопольского: «Церковь есть земное небо, где небесный Бог живет и движется» [St. Germanus of Constantinople 1984: 56; Макар 2014: 41–59]. Святитель Иоанн Златоуст, проповедовавший в эпоху после гонений на христиан, эпоху, напоминающую наше время, писал о возможности восприятия мученического подвига в любое время: «И мы можем подвизаться как во время мученичества. Мученики презирали жизнь, ты презирай удовольствия. Они ввергали свои тела в огонь, ты ввергай теперь свое имущество в руки бедных. Они попирали ногами горячие угли, ты погашай пламень похоти. Трудно это, но и полезно. Смотри не на прискорбное настоящее, а на приятное будущее, не на бедствия присущие, а на блага уповаемые, не на страдания, а на награды, не на труды, а на венцы, не на подвиги, а на воздаяния, не на скорби, а на утешение, не на горящий огонь, а на царство предстоящее, не на окружающих палачей, а на увенчавающего Христа» [Златоуст 1908: 557–741]. По этому пути уподобления прошел и протоиерей Михаил Распутин, сохраняя верность своему христианскому и пастырскому призванию.

Источники

АЕВ — Архангельские епархиальные ведомости. 1898. № 4. Часть официальная.

АЕВ. 1903. № 16. Часть официальная.

АЕВ. 1905. № 12. Часть официальная.

АЕВ. 1910. № 15. Часть официальная.

АЕВ. 1917. № 6–7. Часть официальная.

База данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.». URL: <http://martyrs>.

pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/charset/ans (дата обращения: 29.06.2023).

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Москва : Российское библейское общество, 2011.

Виртуальный музей Новомучеников и исповедников Земли Архангельской. URL: <http://arhisповедniki.ru/library/research/1762/> (дата обращения: 29.06.2023).

ГААО. Ф. Р-286. Отдел управления Архангельского губернского исполнительного комитета. Оп. 1. Д. 625. Л. 411.

ГАМО. Ф. И-17. Первое Кольское (Александровское) благочиние. Оп. 1. Д. 330. Л. 37–43.

Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Ч. 1: Апологетические сочинения Тертуллиана. Киев : Тип. Акц. Общ-ва «Петр Барский, в Киеве», 1910.

Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе / Издание Санкт-Петербургской духовной академии. Т. 2. Кн. 2: Похвальное слово всем святым мученикам. Санкт-Петербург, 1908.

Литература

Августин (Никитин), архим. О почитании святых в Русской Православной Церкви // Макариевские чтения. Почитание святых на Руси: материалы IV Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (5–7 июня). Вып. IV. Ч. II. Можайск, 1996.

Амвросий (Макар), архим. Значение мученического подвига в евангельской проповеди и христианизации Римской империи: материалы историко-краеведческой конференции «Шестые Феодоритовские чтения. Мученики XX века» (9–11 августа 2013 г). Мурманск; Санкт-Петербург, 2014.

Бардилева Ю. П. Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века. Мурманск, 2015.

Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. Москва, 1994.

- Большакова Н. П. Живая связь времен // МПГ. 2008. № 7–8.
- Большакова Н. П. Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем. Мурманск : Книжное изд-во, 2005.
- Большакова Н. П. Летопись души: в 2 кн. Мурманск, 2010. Кн. 1: Время встреч.
- Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. Москва, 1903.
- Иларион (Алфеев), митр. Церковь в истории: Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней. 2-е изд. Москва : Познание, 2017.
- Канонизация святых в XX веке. Москва, 1999.
- Клеман О. Истоки. Москва, 1999.
- Климов П. Ю. Почитание святых на Руси: материалы IV Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (5–7 июня 1996 г.). Вып. IV. Ч. II. Можайск, 1996.
- Темниковский Е. Н. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903.
- Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. I. Церкви. 22. Ловозеро. 23. Кильдин // Мурманский вестник. 1996. 10 янв.
- Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. Санкт-Петербург, 2016.
- Delehaye H. Les origines du culte des martyrs. Paris, 1933.
- Klauser T. Christlicher Märtyrerkult. Köln, 1960.
- St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy (the Greek text with English translation). New York, 1984.

References

- Amvrosii (Makar), arkhim. [The significance of martyrdom in evangelical preaching and Christianization of the Roman Empire]. *Materialy istoriko-kraevedcheskoi konferentsii «Shestye Feodoritovskie chteniya. Mucheniki XX veka». 9–11 avgusta 2013 g.* [Materials of the historical and local history conference “Sixth Theodoret Readings. Martyrs of the 20th century”. August 9–11, 2013]. Murmansk; St. Petersburg, 2014. (In Russ.)

- Avgustin (Nikitin), arkhim. [On the veneration of saints in the Russian Orthodox Church]. *Makarievskie chteniya. Pochitanie svyatykh na Rusi. Materialy IV Rossiiskoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi pamyati svyatitelya Makariya. 5–7 iyunya. Vyp. IV. CH. II* [Makarievsky readings. Veneration of saints in Rus'. Materials of the IV Russian Scientific Conference dedicated to the memory of St. Macarius. June 5–7. Vol. IV. Part II]. Mozhaisk, 1996. (In Russ.)
- Bardileva YU. P. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' na Kol'skom Severe v pervoi polovine XX veka* [Russian Orthodox Church in the Kola North in the first half of the 20th century]. Murmansk, 2015.
- Bol'shakova N. P. [Living connection of times]. *MPG*, 2008, no. 7–8. (In Russ.)
- Bol'shakova N. P. *Letopis' dushi: V 2 kn. Kn. 1: Vremya vstrech* [Chronicle of the soul: In 2 books. Book. 1: Meeting time]. Murmansk, 2010.
- Bol'shakova N. P. *Zhizn', obychai i mify Kol'skikh saamov v proshlom i nastoyashchem* [Life, customs and myths of the Kola Sami in the past and present]. Murmansk, Knizhnoe izd-vo Publ., 2005.
- Bolotov V. V. *Lektsii po istorii Drevnei Tserkvi. T. 2* [Lectures on the history of the Ancient Church. Vol. 2]. Moscow, 1994.
- Delehaye H. *Les origines du culte des martyrs*. Paris, 1933.
- Fedorov P. V. *Pravoslavnyi slovar' Kol'skogo Severa* [Orthodox dictionary of the Kola North]. St. Petersburg, 2016.
- Golubinskii E. E. *Istoriya kanonizatsii svyatykh v Russkoi Tserkvi* [History of the canonization of saints in the Russian Church]. Moscow, 1903.
- Ilarion (Alfeev), mitr. *Tserkov' v istorii: Pravoslavnaya Tserkov' ot Iisusa Khrista do nashikh dnei. 2-e izd.* [Church in history: The Orthodox Church from Jesus Christ to the present day. 2nd ed.]. Moscow, Poznanie Publ., 2017.
- Kanonizatsiya svyatykh v XX veke* [Canonization of saints in the 20th century]. Moscow, 1999.
- Klauser T. *Christlicher Märtyrerkult*. Köln, 1960.
- Kleman O. *Istoki* [Origins]. Moscow, 1999.
- Klimov P. YU. [Veneration of saints in Rus']. *Materialy IV Rossiiskoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi pamyati svyatitelya Makariya, 5–7 iyunya 1996 g.*

Vypusk IV. CH. II [Materials of the IV Russian scientific conference dedicated to the memory of St. Macarius, June 5–7, 1996. Issue IV. Part II]. Mozhaisk, 1996. (In Russ.)

St. Germanus of Constantinople. *On the Divine Liturgy (the Greek text with English translation)*. New York, 1984.

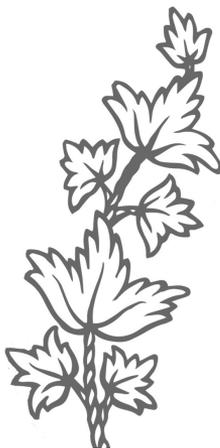
Temnikovskii E. N. *К вопросу о канонизации святых* [On the issue of canonization of saints]. Yaroslavl, 1903.

Ushakov I. F. [Temples of the Kola North. I. Churches. 22. Lovozero. 23. Kildin]. *Murmanskii vestnik* [Murmansk Bulletin]. 1996. 10 Jan. (In Russ.)

ПРАКТИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ

III

PRACTICAL
THEOLOGY



ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ И ПАТРИОТИЗМ СОГЛАСНО ВЗГЛЯДАМ ПРОТОИЕРЕЯ ДУМИТРУ СТАНИЛОЕ

Иерей Игорь Иванов

Кандидат философских наук;

доцент Санкт-Петербургской духовной академии (Россия)

igivan74@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_125

Аннотация. В своих статьях выдающийся румынский богослов XX в. не противопоставляет, а объединяет христианский универсализм и любовь к Родине. Согласно взглядам о. Думитру Станилое, универсализм христианства — это симфонический универсализм народов, служащих Богу, Который любит все человечество в лице разных народов. Бог послал Своего Сына в мир и отдал Его на смерть ради спасения всех людей из разных народностей. Не отступая от этого универсализма братства народов, румынское Православие, как и Православие других народов, имеет особые причины быть привязанным к Родине, на которой оно трудится ради спасения детей румынского народа. Для него Родина — это не только земля, оставленная нам «отцами», но и земля, в которой «отцы» всегда живы. В итоге о. Думитру говорит о глобальном призыве к единству в любви, ведь только в бесконечности любви и света личные и национальные идентичности, поддерживаемые Родиной, не смешиваются, но их общность любви подчеркивается, и через это они становятся максимально прозрачными. Таким образом, можно сказать, что нравственное богословие о. Думитру Станилое зиждется на глубоких христианских корнях и онтологических, экзистенциальных и метафизических интуициях.

Ключевые слова: Румыния, Румынская Православная Церковь, Православие, Церковь, румынское богословие, универсализм, патриотизм, протоиерей Думитру Станилое.

Для цитирования: *Иванов Игорь, иер.* Православный универсализм и патриотизм согласно взглядам протоиерея Думитру Станилое // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 125–135. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_125

ORTHODOX UNIVERSALISM AND PATRIOTISM ACCORDING TO THE VIEWS OF ARCHPRIEST DUMITRU STĂNILOAE

Priest Igor Ivanov

PhD in Philosophy;

Associate Professor of the St. Petersburg Theological Academy (Russia)

igivan74@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_125

Abstract. In his articles, the outstanding Romanian theologian of the 20th c. does not oppose, but unites Christian universalism and love for the Motherland. According to the views of Fr. Dumitru Staniloie, the universalism of Christianity is a symphonic universalism of peoples serving God, Who loves all humanity in the person of different peoples. God sent His Son into the world and gave Him to die for the salvation of all people from different nations. Without departing from this universalism of the brotherhood of peoples, Romanian Orthodoxy, like the Orthodoxy of other peoples, has special reasons to be tied to the Motherland, in which it works for the salvation of the children of the Romanian people. For the Romanian Orthodoxy, the Motherland is not only the land left to us by the “fathers,” but also the land in which the “fathers” are always alive. As a result, Fr. Dumitru speaks of a global call for unity in love, because only in the infinity of love and light, personal and national identities supported by the Motherland do not mix, but their community in love is emphasized, and through this they become as transparent as possible. Thus, it can be said that the moral theology of Fr. Dumitru Staniloie is based on deep Christian roots and ontological, existential and metaphysical intuitions.

Keywords: Romania, Romanian Orthodox Church, Orthodoxy, Church, Romanian theology, universalism, patriotism, archpriest Dumitru Stăniloae.

For citation: *Igor Ivanov, priest.* Orthodox universalism and patriotism according to the views of Archpriest Dumitru Stăniloae // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 3 (7). Pp. 125–135. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_125

Вступление

Любовь к Богу и Его Церкви, человечеству, своему народу и Родине — ключевые аспекты нравственного богословия прот. Думитру Станилоэ. На протяжении всей своей долгой жизни он стремился донести до своих учеников, до своей паствы и многочисленных читателей его статей и книг свою глубокую веру в Промысл Божий, призывающий народы мира к принятию любви Христовой ради преображения и спасения каждого человека и каждый народ в уникальных богочеловеческих отношениях синергии и симфонии.

В этом кратком очерке мы коснемся некоторых концептуальных особенностей этого общего настроения мировоззрения о. Думитру Станилоэ, связанных с исторической динамикой и спецификой отношений разных идейных платформ XX в.

Взгляды протоиерея Думитру Станилоэ в 1930-е гг.

В 1930-е гг. румынское патриотическое сознание концентрировалось вокруг идеала построения национального православного государства, что требовало осмысления его сущности в связи с традиционным христианским универсализмом. Вопрос, в частности, ставился в отношении того, может ли национальная уникальность раствориться в абстрактном единстве человечества и как это сочетается с Промыслом Божиим о разных народах. По этому поводу протоиерей Думитру высказывался в ряде своих ранних статей. Например, в статье «Христианство и нация (и их отношения в католичестве)» (1934) он обозначает такие моменты (онтологический и экзистенциальный): 1) «Существование разных народов — это Промысл Божий о человечестве. Следовательно, неуместно отвергать

их существование, и мы должны учитывать, что нация может быть дана неотъемлемо, хотя и преобразуется она в плане большей жизни, то есть жизни религиозной, в данном случае — в жизни христианской» [Stăniloae 1934: 2]; 2) «Идеал нации может быть полностью интегрирован в христианский идеал, и это самая прекрасная цель для нации: духовное, христианское развитие ее сил. Даже один этот идеал может дать ему силы полностью раскрыть свои национальные дары, реализовать свой национальный характер. Но это ни в коей мере не приводит к единообразию наций <...> Католический дух, желающий достичь монотонного, абстрактного единства как наций, так и отдельных людей, не находит синтеза между христианством и нацией. <...> И добрые католики вынуждены подавлять то, что наименее важно для их сердец: свою национальность» [Stăniloae 1934: 2].

В другой своей статье «Православие как образ румынской духовности» (1940) о. Думитру Станилоэ уделяет внимание соотношению разных элементов в формировании идеологии «румынства». Он особо подчеркивает тот факт, что ни дакийство, ни латинство не должны уводить в сторону румын от православной национальной идентификации Новейшей эпохи: «...наивно слышать, когда кто-то говорит, что мы должны жить согласно субстратной культуре даков или, наоборот, согласно суперстратной римской цивилизации. Логическое рассуждение и здравый смысл требуют, чтобы мы жили согласно румынской самоидентичности. Не дакийство, не латинизм, но румынизм поможет нам исполнить нашу миссию. Наш идеал — развить и поддержать во всей полноте румынскую самостоятельность. Если процесс рождения человека и зарождения одной нации — это Божье дело, то мы не должны ни препятствовать, ни уводить в сторону процесс, заданный Богом» [Stăniloae 1940: 418].

Из приведенных цитат видно, что в эпоху «Великой Румынии» прот. Думитру воспринимал православный универсализм как симфоническое единство самостоятельных православных народов, ведомых Промыслом Божиим по их особым путям. На примере «румынства» он обозначал опасности уклонения в крайности, которыми мог бы стать как узкий этнический дакийский нацизм, так и размывающий уникальность народа абстрактный римский универсализм.

Взгляды протоиерея Думитру Станилое в 1950-е гг.

В послевоенный период в Румынии стал насаждаться социалистический универсализм, что накладывало отпечаток на православную риторику того времени. В статье «Доверие и дружба между людьми и народами, условия мирного сосуществования государств и заповеди христианского учения» (1956) о. Думитру Станилое говорит уже об универсальном значении доверия и дружбы в укреплении мира между народами. В этой статье практически нет речи о патриотизме и национальной идентичности. При этом характерно то, что он цитирует в этой статье и речь митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича), и книгу священника Павла Флоренского («Столп и утверждение истины»), а также приводит высказывание Н. С. Хрущева о дружбе народов. Рассмотрим по порядку тезисы, предлагаемые прот. Думитру своим читателям в этой статье.

В преамбуле он говорит, что Румынская Православная Церковь вместе с другими Автокефальными Православными Церквями и многими другими культами и религиозными деятелями со всего мира с самого начала присоединилась к борьбе за мир и внесла свой вклад благодаря широкому участию духовенства во главе с Его Блаженством Патриархом Юстинианом, проповедуя идею мира среди своих верующих.

Далее он пишет, что «под давлением огромного стремления к миру, которое, во многом благодаря этому движению, пробудилось в сердцах всех народов, главы правительств четырех великих держав — СССР, США, Великобритании и Франции — встретились в Женеве в июле 1955 г. и своими решениями заложили основу для переговоров, которые в конечном итоге приведут к мирному урегулированию всех спорных вопросов. Эта конференция вызвала большую разрядку в отношениях между государствами; она породила так называемый “дух Женевы”, который заключается в доверии, укреплённом между государствами, в устранении страха в отношениях между ними, на основе взаимных заявлений глав четырех великих держав никогда не прибегать к силе при разрешении разногласий между их государствами» [Stăniloae 1956: 438].

Затем прот. Думитру Станилое так характеризует слова митрополита Николая (Ярушевича): «Размышляя о моральном характере доверия как средства, ведущего к миру и поддерживающего мир, Его Высокопреосвященство митрополит Крутицкий Николай говорит: “Взаимное доверие,

столь необходимое в международных отношениях, также имеет моральную природу. Оно коренится в нравственной склонности человека видеть в своем ближнем не худшие, а лучшие стороны, на которых должны строиться отношения между людьми и народами”. Доверие, безусловно, рождается из любви, а любовь предполагает духовное единство между людьми и укрепляет его...» [Stăniloae 1956: 440].

Тем не менее о. Думитру Станилоэ косвенно выходит на свой любимый сюжет о приходской общине как месте сплочения и единения народа во взаимной любви и ответственности, так комментируя слова о. Павла Флоренского: «В христианстве существует всеобщая любовь (agape) ко всем людям. Но вместе с ней растет и дружба к близким людям (filia). Как пишет о. П. Флоренский, “подобно кристаллу, христианская община не состоит из аморфных, однородных единиц, которые уже не кристаллизуются. Пределом деления является не человеческий атом, который соотносится с общиной, а единица общины, пара друзей <...> так же, как естественное общество делится на семьи” («Столп и утверждение истины». С. 419). Сплоченность и всеобщая любовь общины поддерживается дружбой ее членов. В дружбе всеобщая любовь конкретизируется, воплощается, поскольку всеобщая Божественная любовь одухотворяет дружбу. В противном случае христианская любовь оставалась бы абстрактной, теоретической. Насколько христианство ценит человеческую личность, настолько же оно осознает, что личность полностью реальна только там, где “есть двое или трое”. Двое или трое — это более высокая реальность, чем один, хотя христианство и принесло идею абсолютной ценности личности <...> духовная жизнь человека неотделима от общения с другими, но само общение непостижимо в отрыве от духовной жизни. Эта связь между общением и духовной жизнью ясно показана в Священном Писании (Там же)» [Stăniloae 1956: 445].

После этого прот. Думитру разбирает некоторые аспекты библейского и святоотеческого понимания дружбы и любви и предлагает в итоге рассмотреть значение дружбы для современной проблемы мира и мирного сосуществования между народами. Он выделяет здесь два момента:

«1. В дружбе проверяется искренность нашего христианства, а христианская любовь становится конкретной. Только в той мере, в какой мы осознаем дружбу, мы реализуем любовь, мы реализуем христианство. По мере того как человечество продвигается в жизни христианства, дружба должна все теснее и теснее связывать людей. Конечно, христиане не ожи-

дают, что Царство Божие полностью осуществится на земле. Но не менее верно и то, что только в той мере, в какой они стремятся на земле к его осуществлению и делают для этого все, что от них зависит, в жизни вечной они обретут совершенство, которого не могут достичь здесь. Они должны стремиться здесь, и в своем движении к совершенству христианской жизни они должны приближаться к той цели, в которой состояние “двое — одно” должно воцариться во всем человечестве. Но это стремление к осуществлению дружбы между людьми повсюду стало общей заботой человечества. Христианство, своей скрытой работой в душах, заставило их через две тысячи лет принести этот чудесный плод. Это должно быть великой радостью для всех христиан. Этот плод еще не окреп, не созрел. Поэтому ему нужно помочь, приложив новые усилия, стать совершенным. Но его появление — это добрый знак, повод для надежды, что этот великий христианский идеал вступил в фазу реализации, а значит, и дал стимул для новой борьбы за его окончательное воплощение.

Тема дружбы как источника мира между народами — это прежде всего христианская тема, и как же христиане могут не радоваться и не оказывать всемерную поддержку, видя, как широкие массы человечества присоединяются к борьбе за столь великое, столь евангельское дело? Христиане должны внести свой неослабевающий вклад в оживление и одухотворение этой борьбы, поднимая стремления людей к все более чистому и благородному пониманию мира и дружбы.

2. Неоспоримо и то, что стремление человечества к дружбе как источнику мира также соответствует по своим методам христианскому учению о дружбе. Из святоотеческого Предания мы видели, что для святых отцов дружба достигается через видимую, конкретную связь между людьми и в своих наиболее совершенных формах приводит к совместной жизни. Это условие осуществления дружбы мы находим в том, что современные массы человечества обнаружили, через скрытую работу христианства в душах и через естественный инстинкт человеческой природы, стремление к все более частым и все более широким личным контактам между представителями разных народов. Если всеобщая любовь поддерживается дружбой между людьми, то, несомненно, растущая дружба между представителями разных народов, возникшая в результате контактов между ними, породит всеобщую любовь между самими народами» [Stăniloae 1956: 449].

В завершение этой своей программной статьи о. Думитру Станилоэ пишет следующее: «Как сказал Н. С. Хрущев в Верховном Совете СССР 29 декабря 1955 г.: “Дружба и между народами разных стран является источником существования между государствами с различным общественным строем”. Примеров такой дружбы даже между народами в прошлом у нас множество. Достаточно вспомнить прочную дружбу между румынским и русским народами. Это дружба, которая выражалась и согревалась личной дружбой, например, между Стефаном Великим, господарем Молдавии, и царем Иваном III, между Дмитрием Кантемиром и царем Петром I, между влахами Трансильванской империи. Это так ярко проявилось в общей войне 1877 г. за освобождение балканских народов от османского ига, затем с 1944 г. и по сей день в той неустанной помощи, которую оказывает Великий Советский Союз нашим народам в деле строительства лучшей жизни.

Но можно сказать, что в последнее время идея дружбы между народами также стала более сильной и более общей заботой и приобрела характер нравственной заповеди, что для христиан означает снова начало осуществления идеала, предсказанного Священным Писанием, и, таким образом, дает увещание, подкрепленное обоснованной надеждой, посвятить себя борьбе за его осуществление.

Это идеал объединения всех народов в жизни мира, справедливости, жизни без ненависти и злобы. Это идеал справедливости, жизни без ненависти и войны, без неравенства. Это идеал жизни, в которой царят любовь, понимание и сотрудничество по отношению ко всему доброму, жизнь, описанная в Ис. 62, 2 следующим образом: “И увидят народы правду твою, и все цари — славу твою, и назовут тебя новым именем, которое нарекут уста Господа”» [Stăniloae 1956: 450].

Здесь следует отметить, что, несмотря на некоторую высказанную в этой статье лояльность к идеям социализма, о. Думитру Станилоэ был арестован в 1958 г. и четыре года провел в заключении.

Взгляды протоиерея Думитру Станилоэ в 1980-е гг.

К 1980 г. во взглядах прот. Думитру происходит новый синтез его исходных мировоззренческих установок в отношении взаимосвязей универсализма и патриотизма в свете Православия. Так, в статье «Румынское

Православие и Родина» (1980) о. Думитру снова (как и в 1930-е гг.) связывает христианский универсализм, уникальность каждой нации и любовь к предкам, земле и Отчизне.

Теперь он так размышляет на эту тему: «Православие универсально в том смысле, что оно послано проповедовать Христа “всем народам” (Мф. 28, 19). Но именно это указание на “нации”, а не на этнически неопределенные индивиды показывает, что оно небезразлично к своеобразию наций, а утверждает и поддерживает их в национальной особености. В этом смысле в день Пятидесятницы Святой Дух сходит на апостолов в подобии огненных языков, давая им дар говорить с каждым народом на его родном языке и тем самым придавая духовному содержанию христианства нюансы, адаптированные к его способу понимания, запечатлевая себя в его традициях, поднимая народ как таковой на уровень попечения о спасении во Христе.

Таким образом, Православие каждого народа особенно привязано своей любовью к народу, в среде которого оно действует, помогая ему во всех его жизненных стремлениях и осуществляя синтез между людьми и их стремлением ко спасению, каковое оно и поддерживает в душах верующих.

Таким образом, румынское Православие по-особому любит румынский народ, понимает его, помогает ему и тем самым вписывает в его историю страницы непрерывных благотворных дел, которыми оно способствует его культурному подъему, его борьбе за преодоление опасных этапов его существования, его стремлению к свободе, к более высокому уровню жизни, в соответствии с возможностями, которые предлагает каждое время.

Таким образом, прошлое нации становится собственным прошлым Румынской Православной Церкви, а будущее нации — ее будущим. Эта привязанность распространяется и на землю, на которой ведет свое существование народ, к которой он особо привязан, словом, на Родину в ее сложном и полном значении, борясь за ее защиту и подъем во всех отношениях, за ее престиж в мире. Конечно, Православие не сопровождает эту любовь и труд на благо Родины и на благо своего народа враждой к другим народам и неприязнью к другим странам. Существует универсализм Православия, христианства, но это симфонический универсализм народов, потому что они все служат Единому Богу — Он любит все человечество в лице разных народов, и Он послал Своего Сына в мир и отдал Его на смерть ради спасения всех людей.

Не отступая от этого универсализма братства народов, румынское Православие, как и Православие других народов, имеет особые причины быть привязанным к Родине, на которой оно трудится ради спасения детей румынского народа. Для него Родина — это не только земля, оставленная нам “отцами” (patres), но и земля, в которой “отцы” всегда живы. В земле Отечества покоятся их кости; над этой землей витают их собственные души» [Stăniloae 1980: 579].

В итоге прот. Думитру Станилое приходит к созерцанию некоей метафизической реальности духовного единства и единения уникальных личностей при сохранении их национальных идентичностей: «...В бесконечности любви и света личные и национальные идентичности, идентичности, поддерживаемые Родиной, не смешиваются, но их общность любви высвечивается, и через это они становятся максимально прозрачными. Тот, кто потеряет свое место и идентичность в этой жизни, лишится своего духовного места и идентичности и в вечной жизни. Кто разрывает связь со своими родителями, со своими братьями и сестрами, кто делает своих детей больше не детьми своего народа, тот и в будущей жизни будет разлучен с этим общением, потеряв себя в муках одиночества.

Родина — это чаемая форма нашего вечного общения с родителями, братьями и детьми. Это условие целостности нашей жизни, имеющей силу в вечности (ср. Откр. 21, 26). Вот почему мы любим свою Родину и хотим ее защищать. Поэтому мы хотим жить в ней свободно, солидарно с радостями, но и с проблемами наших братьев и сестер, которые терпеливо пытаются их решить и тем самым достичь собственной самореализации и поднять Родину на все более высокие вершины красоты и благополучия» [Stăniloae 1980: 580–581].

Выводы

Несмотря на временную и вынужденную политическую конъюнктуру в 1950-е гг., прот. Думитру Станилое сохранил на протяжении всей жизни убеждение о сочетании патриотизма и универсализма в православной вере, а в последние годы жизни подошел к катарсическому преодолению кажущихся противоречий между ними, осмыслив духовное единство уникальных идентичностей на глубоком и возвышенном метафизическом уровне мысли.

Источники

- Stăniloae D., pr.* Creștinism și națiune. Raportul lor în catolicism // *Telegraful român*. 1934. № 16.
- Stăniloae D., pr.* Ortodoxia, modul spiritualității românești // *Gândirea*. 1940. № 6.
- Stăniloae D., pr.* Încrederea și prietenia între oameni și popoare, condiții pentru coexistența pașnică între state și porunci ale învățaturii creștine // *Biserica Ortodoxa Romana*. S. I. 1956. № 5.
- Stăniloae D., pr.* Ortodoxia românească și Patria // *Ortodoxia*. 1980. №4.

References

- Stăniloae D., pr.* [Christianity and nation. Their relationship in Catholicism] *Telegraful roman* [Romanian Telegraph]. 1934, no. 16. (In Rom.)
- Stăniloae D., pr.* [Orthodoxy, the mode of Romanian spirituality]. *Gândirea*. 1940, no. 6. (In Rom.)
- Stăniloae D., pr.* [Trust and friendship between people and nations, conditions for peaceful coexistence between states and commandments of Christian teaching]. *Biserica Ortodoxa Romana* [Romanian Orthodox Church]. 1956, no. 5. (In Rom.)
- Stăniloae D., pr.* [Romanian Orthodoxy and Homeland]. *Ortodoxia* [Orthodoxy]. 1980, no. 4. (In Rom.)

БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ

Тимур Виленович Рахимов

Кандидат экономических наук;

руководитель компании «Аэророс» (Россия)

rakhimov-t@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_136

Аннотация. В данной статье автор, опираясь на первоисточники, проводит краткий ретроспективный анализ отношения к экономике от церковных писателей Византийского периода через эпоху Просвещения до современного русского богословия. После грехопадения в человеке возобладали потребности, ради которых он вынужден неустанно трудиться, чтобы найти средства для их удовлетворения. Труд, как физический, так и умственный, — не только средство удовлетворения потребностей, но и наказание, и испытание. Промысл Божий не оставил человека беззащитным перед нуждами. В статье предлагается особый подход в отношении к науке политическая экономия, указывающий на религиозные факторы ее формирования. Экономисты, создавшие экономическую науку, уверовали, что духовные законы предполагают порядок, гармонию, благо, все большее и большее совершенствование до бесконечности. Автор рассматривает взгляды богословов на теории экономистов, меняющих традиционное отношение к целям и задачам хозяйственной деятельности. В ходе исследования удалось выявить причины множественности экономических теорий. В статье затрагиваются следующие вопросы: если посредством неравенства и труда Бог учит людей способам улучшения их участи, то имеется ли рецепт излечения от неравенства? В какой мере экономика может быть социальной без угрозы разорения? Справедлив ли Промысл Божий в экономике?

Ключевые слова: богословие, экономика, политическая экономия, история экономической мысли.

Для цитирования: Рахимов Т. В. Богословское осмысление политической экономии // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 136–148. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_136

THEOLOGICAL UNDERSTANDING OF POLITICAL ECONOMY

Timur Vilenovich Rakhimov

Candidate of economic sciences;

Head of the 'Aeroros' company (Russia)

rakhimov-t@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_136

Abstract. In this article, the author, relying on primary sources, conducts a brief retrospective analysis of the attitudes to economics, from church writers of the Byzantine period through the Age of Enlightenment to modern Russian theology. After the Fall, needs prevailed in man, for which he is forced to work tirelessly to find the means to satisfy them. Labor, both physical and mental, is not only a means of satisfying needs, but also a punishment and trial. God's Providence has not left man defenseless in the face of needs. The article proposes a special approach to the science of political economy, pointing to the religious factors of its formation. The economists who created economic science believed that the laws of God's Providence presuppose order, harmony, goodness, and greater and greater improvement *ad infinitum*. The author examines the views of theologians on the theories of economists who change the traditional attitude towards the goals and objectives of economic activity. The study was able to identify the reasons for the multiplicity of economic theories. The article addresses the following questions: If God teaches people through inequality and labor how to improve their lot, is there a cure for inequality? To what extent can the economy be social without the threat of ruin? Is God's Providence fair in economics?

Keywords: theology, economics, political economy, history of economic thought.

For citation: *Rakhimov T. V.* Theological understanding of Political Economy // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 3 (7). Pp. 136–148. DOI: 10.55398/27826066_2023_3_7_136

Введение

Общеизвестно, что в эпоху Просвещения изменилось отношение к экономической деятельности в сравнении с предшествующими веками. Происходило это под влиянием богословских идей, создавших условия для зарождения науки политическая экономия. Макс Вебер свой известный труд «Протестантская этика и дух капитализма» посвятил результату духовной веры и практики религиозной жизни протестантов. Однако экономическая наука родилась в католической Франции на рубеже XVII–XVIII вв. В трудах ее философов можно увидеть так называемые *богословские мосты*, по которым прошли и экономисты.

Византийское наследие

Организация хозяйственной жизни по подобию Византийской империи долгое время оставалась нормой для ее европейских осколков.

В Византии в осмыслении хозяйственной деятельности присутствовали и сотериология, и эсхатология. Первенство чести экономического блага всегда принадлежало Богу. Например, книга эпарха¹ периода императора Льва VI (866–912), регламентирующая детали хозяйственной жизни Константинополя, начинается со слов: «Бог, создавший распорядок всему сущему на свете и сплотивший все благоустройством» [Сюзюмов 1962: 45]. На тему праведного ведения хозяйства высказывались многие церковные писатели, такие как, например, Климент Александрийский (150–215)², святитель Василий Великий (†379)³, свт. Кирилл Иерусалимский (†386)⁴, Немесий Емесский (350–420)⁵, блж. Феодорит Кирский (393–457)⁶, свт. Иоанн Златоуст (†407)⁷,

¹ Эпарх — наименование должности правителя города Константинополь.

² *Климент Александрийский*. Строматы.

³ *Василий Великий, свт.* Беседа 12. На начало Книги Притчей.

⁴ *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные.

⁵ *Немесий Емесский*. О природе человека.

⁶ *Феодорит Кирский, блж.* Догматы.

⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на 1-е Послание к Коринфянам; Толкование на святого Матфея евангелиста; Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова; Беседы на Деяния апостольские.

прп. Нил Синаит († 430)⁸, блж. Феофилакт Болгарский († 1107)⁹. Они учили, что основная цель христианина в экономике направлена на попечение о спасении души. Такие категории, как собственность, труд, богатство, прибыль, эффективность, рассматриваются ими с точки зрения праведности их приобретения и пользования. Труд воспринимается имманентным человеческой природе, изначально как ценность педагогическая и творческая сама по себе, как неотъемлемая часть моральной свободы, *чтобы было из чего уделять нуждающемуся* (Еф. 4, 28). Собственность осознается как дар, переданный Богом во временное управление. Материальная бедность как таковая не рассматривается как зло. Богатство не осуждается, порицанию подлежит лишь собранное неправедным путем, в нарушение общих нравственных принципов, основанных на Евангелии. В хозяйственной активности приветствуется соразмерность, в чрезмерности труда видится духовная угроза, угода чисто личному мотиву трудовой деятельности. В качестве закона экономической жизни назидается необходимость ее общественной полезности. Благотворительность, дела милосердия, милостыня служат показателем общественной эффективности хозяйства. Само хозяйство ориентировано скорее на простое воспроизводство, а не на расширенное.

В Византийский период городские ремесла были организованы в цеховые корпорации. Законодательно нормировались производительность и доход каждого ремесла. От производительности требовали предупреждение конкуренции, от цен — справедливости. Запрещалось мастерам приобретать сырьё в месяц больше, чем способны были обработать или продать. Запрещалось изготавливать товар недолжного качества, скрывать недостатки и продавать его по более низкой цене. Накапливать товар для того, чтобы продать его «во время недостатка» по повышенным ценам, считалось преступлением. Ведение дел было привязано к церковному календарю. Скотопромышленникам предписывалось поставлять продукцию только до начала дня Великого поста. Питейные заведения, лавки повседневных товаров надлежало по большим праздникам и воскресеньям закрывать. То, что сейчас именуется форс-мажорными обстоятельствами: стихийные бедствия, землетрясение — тогда именовали «гневом Господним».

⁸ *Нил Синаит, прп.* К Магне.

⁹ *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея; Толкование на Евангелие от Марка; Толкование на Евангелие от Луки; Толкование на Евангелие от Иоанна.

Был в истории Византии и опыт полного запрета ссудного процента. Так, император Василий I (811–886) законодательно запретил взимать процент. Однако его преемник, император Лев VI (866–897), вынужденно отменил запрет с обоснованием: «Это распоряжение вследствие бедности народа привело не к лучшему, как думал законодатель, а к худшему. Раньше, в надежде на процент, многие охотно давали ссуду; когда же появился закон <...> некоторые стали бесчеловечными, жестокими и неотзывчивыми к нуждающимся в подобной ссуде <...>. В результате <...> закон, сам по себе доброжелательный, не только не принес пользы, но причинил вред. Природа человека не достигла той высоты, на которой находится этот закон, и потому мы отменяем этот прекрасный закон» [Сюзюмов 1962: 48]. Ссудный процент был допущен, но отношение к нему установилось как к неизбежному злу.

Спустя столетия в странах средневековой Европы ремесла также были объединены в корпорации, которые образовывали цеха: ткачей, ювелиров, оружейников, бочаров, сапожников и т.д. Ремесленный цех являл собой общину с самостоятельной внутренней жизнью. Целый ряд цеховых правил был мотивирован на предупреждение конкуренции. Репутация цеха высоко ценилась. Ремесленники традиционно были *скованы* дисциплиной, и численность их ограничивалась. Вступление в цех облагалось пошлиной. Число учеников у мастера регламентировалось, плата за обучение была высока, срок ученичества продолжителен. Члены корпорации жили как одна семья, они совместно отмечали праздники, проводили процессии в честь почитаемого цехом святого. В случае необходимости цех организовывал отдельный боевой отряд в рамках городского ополчения.

Политическая экономия

В период Реформации хозяйственное устройство Европы стало динамично меняться. В Англии и Нидерландах мануфактуры, избавляясь от рамок цеховой организации, стремительно наращивали объем производства, сбывая товары соседям по более низким ценам. Централизованные мануфактуры называли «могилой нравственности» не только по причине того, что большая часть таких мануфактур поначалу учреждалась при исправительных домах, но и по обстоятельству близости к лицам противоположного пола.

Производственная активность протестантских стран, особенно Англии, стала соблазном для католиков. Деловой мотив протестантов был для них неприемлем, поэтому в эту эпоху рождения наук французы создали науку политическая экономия. И для этого им потребовалось философское основание, которое они почерпнули в том числе у священника Николя Мальбранш (1638–1715). Он развил учение о непрерывности Божественного творения: Бог постоянно творит мир, процесс творения не завершен, он продолжается всегда. Человеку принадлежит желание что-либо сделать, но один Бог может и умеет это реализовать. «Я не могу двинуть своей рукою, но Бог хочет, чтобы всякий раз, как я пожелаю того, она двигалась бы» [Мальбранш 1999: 21]. Все в мире совершается со строгой необходимостью, так как воля Творца следует раз и навсегда установленным Им законам, случайность исключена. Мальбранш учил, что совершенство человеческой природы состоит в подчинении Божественному закону. Творит только Бог, человеку же следует угадывать Его желания и не мешать, так как ошибочное действие нанесет вред только человеку.

По мнению философа, человеку Богом вменено познание и подчинение своей воли Его законам. Критерием оценки истинности в познании было названо согласие с внутренним увещанием разума, чтобы не было угрызения совести.

Следуя Мальбраншу, один из пионеров политической экономии Пьер де Буагильбер (1646–1714) утверждал, что Провидение постоянно и непрерывно соучаствует человеческой экономике. Провидение, предоставив людям обильные наслаждения для удовлетворения жизненных потребностей, способно само направить дело в нужное русло. Природа всегда стремится к свободе и совершенству, поэтому политическая власть должна отойти от «винтиков» экономики и перестать мешать природе. «Пока мы позволяем природе идти своим чередом, мы ничего не должны бояться» [Boisguilbert de 1707: 10].

Чуть позднее в Париже образовался кружок экономистов под руководством врача Франсуа Кенэ (1694–1774). Он учил, что в мире действует естественный порядок, управляемый естественными законами. Экономика представлена как открытая система, в которую ежегодно в виде *авансов* поступает посредством земледелия вещество, которое затем становится богатством и распределяется по всем отраслям и категориям общества. Труд, по мнению экономистов, не производит реального богатства, потому что

труд не создает вещества. Постоянное потребление продуктов земли вызывает их регулярное природное возрождение, а это означает непрерывное восстановление богатства нации. Таким образом, увеличивая и потребляя продукцию, люди оказываются соучастниками возникновения богатств.

Экономисты верили, что свободная конкуренция сама установит необходимый баланс цен между производителями, торговцами и покупателями, и призывали к ограничению государственного вмешательства в экономику.

Новое учение воодушевило в 1766 г. путешествующего шотландца Адама Смита изложить на письме свое представление об естественных законах в экономике. Спустя десять лет появится его трактат «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776), который станет библией для его последователей. В «Богатстве народов» Провидение заменено «невидимой рукой рынка». Частный интерес и конкуренция подняты над общественными задачами, труд и торговый обмен назначены источниками богатства. Смитом также был вброшен нарратив о превосходстве одних наций над другими в отношении приобретения богатства. Хотя Смит старался связать свое учение исключительно с материальными продуктами, его последователь священник Томас Мальтус (1766–1834), выдвинувший пессимистичную теорию о голоде в связи с перенаселением, расширил политэкономия до границ социальной науки.

Великая французская революция упразднила цеховую структуру промышленности, объявила свободу торговле, труд был провозглашен личной собственностью. Политическая экономия обрела статус научных знаний. Благодаря ей промышленные преобразования Англии приобрели легитимность. Успехи английской промышленности убеждали остальную Европу, что путь к благополучию, отраженный в либеральном учении британцев, единственно верный.

Однако достаточно скоро народы Европы и США столкнулись с экономическими болезнями, прежде неведомыми. Свободная конкуренция изменила общество, началась борьба всех против всех: между промышленниками за прибыль, между рабочими и промышленниками за заработную плату. Большие капиталы поедали мелкие и средние. Крупные розничные торговцы, открывая огромные магазины, уничтожали всех оптовых торговцев, мелких лавочников, населявших провинциальные города, заменяя их наемниками и пролетариями. Хозяйственная жизнь стала сотрясаться

от экономических кризисов перепроизводства. На глазах у всех быстро вырос прежде почти незаметный класс людей, не имеющих совсем никакой собственности. Везде, где господствовал индустриализм, за ним следовала нищета с характерными чертами всеобщности и возрастающей интенсивности. Наблюдалось резкое падение нравов. По записи современника, французского экономиста виконта Вильнев-Баржемона (1784–1850), роскошь и комфорт царят среди хозяев и руководителей крупных мануфактур, рядом с ними миллионы рабочих просят хлеба или смерти («Такова цивилизация Англии») [Villeneuve-Bargemon 1834: 159].

Это напугало европейских экономистов и побудило искать более справедливую альтернативу либеральному устройству, однако прежняя система уже была разрушена. Если с приобретением богатства было более или менее понятно, то справедливое распределение «само» не происходило. Возникла череда идеологий: от утопизма Анри Сен-Симона (1760–1825), Шарля Фурье (1772–1837) до анархизма Пьера Прудона (1809–1865).

Историк и экономист Жан Шарль де Сисмонди (1773–1842) предложил вменить государству роль агента охраны общественной справедливости. Ведь если идея прогресса призывает человека освободиться от оков природы, от всевозможных окружающих человека стеснений: нищеты, невежества, слабости, то только государству, как объединению, доступно осуществить то, что недоступно отдельному индивиду.

Была предложена и *христианская политическая экономия*. Шарль де Ку (1787–1864) призвал не спекулировать и не измерять земные ценности религией. Он предупредил, что политическая экономия небезобидна, она оказывает большое влияние на религиозную судьбу народа. Она, рекламируя все богатства, произведенные промышленностью, как бы приглашает их на «праздник удачи». Хотя экономическая наука и не нападает напрямую на христианские догмы, но обвиняет эти догмы в предполагаемых страданиях их последователей: в конце концов верующие устанут сопротивляться соблазну и проклянут поклонение, лишаящее их всех этих благ.

Неравенство является одним из элементов человеческой судьбы на Земле и входит в замыслы Божиего Промысла. Бедные будут всегда. Нищета представляется неравенством в его последнем пределе, она «заставляет нас сильнее чувствовать нашу деградацию» [Villeneuve-Bargemon 1834: 107]. Любовь и милосердие указаны людям способом возвращения к наследию, утраченному первым человеком. Работа и благотворительность — два

великих средства от нужды, на это следует нацелить все государственные институты. Благотворительность не должна финансироваться за счет налогов, которые превращают милосердие в формальную общую обязанность.

Католики соглашались с тем, что прогресс, которым следует человечество, имеет свое предназначение в Провидении. Бог создал человечество прогрессивным, Он заповедал наполнять и подчинять землю человеческому господству. Грехопадение не сделало прогресс невозможным, оно лишь изменило условия его достижения. То, что в саду Эдема доставалось без особых усилий, сегодня достигается только ценой «тяжелой борьбы с самим собой и с миром» [Perin 1861: Т. 1. 60].

В эволюции политической экономии, которая во Франции считалась наукой прежде всего моральной, нельзя не упомянуть авторов математических методов Антуана Огюстена Курно (1801–1877) и Леона Вальраса (1834–1910). Здесь следует отметить, что суть их работ — не содержание проблем, а внешняя форма и метод, иллюстрация экономических отношений для помощи в аргументации. Для исследования экономической динамики ими был предложен аналог маятника, принятый прежде астрономией для объяснения суточного и годового движения Земли. Идея математических методов с энтузиазмом была принята британскими экономистами.

В 1891 г. вышла энциклика *Rerum Novarum* («Новые веяния») папы Льва XIII, представившая официальную концепцию Католической Церкви практически по всем темам экономической науки: естественные законы, труд, капитал, заработная плата. Католическая церковь подтвердила рыночную либеральную модель экономики с дополнением некоторой социальной защиты бедных людей. Особое внимание уделено защите частной собственности, которая названа *естественным природным правом* человека и должна признаваться священной и неприкосновенной. Папа напомнил, что благоденствию и процветанию государства содействуют нравственность, уважение к религии и призвал всех к повиновению.

Отношение русского богословия к политической экономии

Русская богословская мысль восприняла византийский идеал труда и экономики в целом, уже на ранней стадии оформились идеалы нищелюбия и нестяжательности, понятия общинных обязанностей. Известен спор нестяжателей и иосифлян. Экономика воспринимается сакрально

как *земля Божия*. В качестве домашнего чтения присутствует «Домострой» (1547) протопопа Сильвестра, где дана иерархия ценностей: сначала вера в Святую Троицу, Пречистую Богородицу и в Крест Христов, почитание царя и священников, после о нравственности брака и семьи и лишь затем устав о домашнем хозяйстве. Назидалось довольствоваться имеющимся, милостыня, нищелюбие, странноприимство, скорби как научение за грехи, собственный труд как необходимое условие. В этом учении бытие и быт приравнены: строй бытия — от Бога, уклад быта — тоже от Бога.

На рубеже XVIII–XIX вв. политэкономия проникла в Россию. Она уже представлялась наукой простой и исследованной, доступной даже детям. Каждый, ознакомившись с трактатами европейских экономистов, мнил себя экономом:

То есть умел судить о том,
Как государство богатеет,
И чем живет, и почему
Не нужно золота ему,
Когда простой продукт имеет.

А. С. Пушкин

Несмотря на быстрое развитие капитализма в России, сопровождающееся спадом религиозности всех слоев общества, русская богословская мысль старалась держаться позиции, сформировавшейся в «золотой век» восточного православного богословия: *экономика есть явление производное, не составляющее суть человеческого бытия*. В своей речи перед фабрично-заводскими рабочими в 1912 г. святитель Владимир (Богоявленский-ленский; † 1918) напоминал, что собственность есть вся Божия, человек — только управляющий, чтобы пользоваться ею не по своему произволению, а как велел Бог. Для человека труд является необходимостью, только трудом можно приобрести себе собственность. Святитель уверял, что, лишь живя по христианской вере, возможно справедливое устройство, чтобы блага земли дали *«средства к жизни всем людям»* [Владимир (Богоявленский), сщмч. 1912].

В конце XIX и начале XX в. в России возникла плеяда философов, посвятивших свои работы социальной проблематике. Характерной чертой русской философии было осмысление основных истин христианства. Профессор нравственного богословия Киевской духовной академии

В. И. Экземплярский отрицал «святость» собственности, указывая, что к праву собственности может быть применен лишь предикат «неприкосновенности». Частная собственность противоречит «началу всеобъемлющей христианской любви, не знающей границ моего для другого; право собственности возникает поэтому не на основе христианского братства людей, но на основе недостатка такого братолюбия, когда человек противопоставляет себя и свое другим» [Экземплярский 2013: 51]. Философ и богослов С. Н. Булгаков в диссертации «Философия хозяйства» (1912) допустил богоугодность экономической деятельности человека. В работе очевидные христианские истины доказывались им посредством сложных философских построений. Некоторые идеи Булгакова наталкивают на мысль, что Царствие Божие на земле — один из вариантов возможного развития человечества. Молодой философ В. Ф. Эрн в статье «Христианское отношение к собственности» (1905) предложил смотреть на собственность через призму христианской любви, указав на необходимость общественного служения. Известный философ С. Л. Франк придал частной собственности наряду с семьей и государством право бытия в вечности как «суть некие вечные начала человеческого бытия» [Франк 2011: 316].

Однако, по нашему мнению, перед лицом грядущей революции русское богословие проигрывало агрессивной риторике политэкономии.

Заключение

В 90-х гг. прошедшего века светские вузы без критики заимствовали британское либеральное учение. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000) лишь вскользь затрагивают экономическую тему, указывая на относительность собственности (все блага от Бога) и спасение души через дела милосердия и благотворительности. Несомненно, обращает на себя внимание работа архимандрита Филиппа (Симонова) «Церковь — общество — хозяйство» (2005), в которой приведено святоотеческое понимание хозяйственной деятельности. Православным публицистом Н. В. Соминим было также подготовлено учебное пособие «Экономические категории в Священном Писании и церковном Предании» (2007), которое, однако, не получило широкой известности.

Ныне в вузах повсеместно политическая экономия преподается как естественная наука, имеющая широкий аппарат доказательств значимо-

сти своего существования. Говоря об этом явлении, святитель Владимир (Богоявленский) полагает, что «Господь путем этих превратных учений о столь жизненных вещах и происходящих отсюда вредных последствий хочет дать понять людям, куда ведет их отпадение от Него, дабы они опытно научились искать спасение и счастье там, где оно есть на самом деле, т. е. в Его учении и в Его Церкви» [Владимир (Богоявленский), сщмч. 1912: 4]. В этом видится предопределение Божие: *ибо надобно прийти соблазнам* (Мф. 18, 7).

Вместе с тем промышленная конкуренция стала войной насмерть. Увлечение чуждым учением привело к уничтожению целых отраслей в национальной экономике. Дело не в том, чтобы связать социальную деятельность Церкви с политэкономией, а в желании ввести большее число богословских оценок в теории и утверждения экономистов. Это, по нашему мнению, поможет выйти из плена многочисленных теорий политической экономики, но делать это важно с рассуждением и опорой на святоотеческое Предание.

Источники

Владимир (Богоявленский), сщмч. О труде и собственности. Москва, 1912.

Сюзюмов М. Я. Византийская книга эпарха. Москва : Изд-во восточной литературы, 1962.

Экземплярский В. И. Учение Древней Церкви о собственности и милости». Краснодар : Текст, 2013.

Boisguilbert Pierre *Le Pesant de. Factum de la France* [1707]. 2014: Institut Sorpet.

Perin Ch. *Les doctrines économiques*. Paris, 1880.

Villeneuve-Bargemon J.-P.-A. *vicomte de. Économie politique chrétienne, ou, Recherches sur la nature et les causes du paupérisme, en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*. Paris, 1834. Vol. 1–3.

Литература

Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. Москва, 2009.

Византийский временник. РИСО АН СССР. 1959. № XV.

Кенэ Ф., Тюрго А. Р. Ж., Дюпон де Немур П. С. Физиократы. Избранные произведения. Москва : ВШЭ, 2008.

Сильвестр, протопоп. Домострой. Санкт-Петербург, 1902.

Сисмонди Ж. Симонд де. Новые начала политической экономии, или О богатстве в его отношении к народонаселению Т. 1. Москва, 1937.

Филипп (Симонов), архим. Церковь — общество — хозяйство. Москва : Наука, 2005.

Франк С. Л. Свет во тьме. Минск : Изд-во Белорусского экзархата, 2011.

Чкалова А. Константинополь в VI веке. Восстание Ника. URL: <http://krotov.info/history/06/2/chek1997.html> (дата обращения: 14.03.2023).

Эрн В. Ф. Христианское отношение к собственности. 1905. URL: <https://predanie.ru/book/219960-hristianskoe-otnoshenie-k-sobstvennosti/> (дата обращения: 14.03.2023).

References

Bulgakov S. N. *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economics]. Moscow, 2009.

Chkalova A. *Konstantinopol' v VI veke. Vosstanie Nika* [Constantinople in the 6th century. The Nika Rebellion]. Available at: <http://krotov.info/history/06/2/chek1997.html> (accessed 14.03.2023).

Ehrn V. F. *Khristianskoe otnoshenie k sobstvennosti* [Christian attitude to property]. Available at: <https://predanie.ru/book/219960-hristianskoe-otnoshenie-k-sobstvennosti/> (accessed 14.03.2023).

Filipp (Simonov), arkhim. *Tserkov' — obshchestvo — khozyaistvo* [Church — society — economy]. Moscow, Nauka Publ., 2005.

Frank S. L. *Svet vo t'me* [Light in the darkness]. Minsk, Belarusian Exarchate Publ., 2011.

Keneh F., Tyurgo A. R. Zh., Dyupon de Nemur P. S. *Fiziokraty. Izbrannye proizvedeniya* [Physiocrats. Selected works]. Moscow, High School of Economics Publ., 2008.

Sil'vestr, protopop. *Domostroi* [Domostroy]. St. Petersburg, 1902.

Sismondi ZH. Simond de. *Novye nachala politicheskoi ehkonomii, ili o bogatstve v ego otnoshenii k narodonaseleniyu T. 1* [New principles of political economy, or about wealth in its relation to population. Vol. 1]. Moscow, 1937.

Vizantiiskii vremennik [Byzantine chronicle]. RISO AN SSSR [RISO AS USSR]. 1959. No. XV.

СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

SRETENSKY WORD

№ 3(7) 2023

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>О. В. Грецова</i>
Верстка	<i>Н. Л. Харитонова</i>

Учредитель и издатель: Сретенская духовная академия

Формат 70x100/16 Объем 9,5 п.л. Тираж 200 экз.

Бумага офсетная. Зак. №

Подписано в печать 17.10.2023

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

