

2021 №1

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ
ВЕСТНИК**
**СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

*Ежегодный научный журнал
Основан в 2015 году*

Смоленск 2021

ББК 86.37я5
Т 33

Т 33 **Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии:**
ежегодный научный журнал. – №1. – Смоленск, 2021. – 106 с.

ISSN 2782-2095 Online

Журнал индексируется в базе данных «Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)

© Смоленская Православная
Духовная Семинария. 2021

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор – ректор Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия, кандидат юридических наук.

Научный редактор:

Иеромонах Рафаил (Ивочкин) – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент.

Ответственный секретарь:

Иерей Илья Бурдуков – преподаватель Смоленской православной духовной семинарии; магистр богословия.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**Председатель:**

Архимандрит Сергий (Акимов) – ректор Минской духовной академии, председатель Объединенного докторского диссертационного совета Московской, Санкт-Петербургской и Минской духовных академий; доктор богословия.

Редакционный совет:

Дмитрий Викторович Шмонин – проректор Общецерковной аспирантуры и докторантур по научной работе, председатель Экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации; доктор философских наук, профессор.

Игорь Владиславович Понкин – профессор кафедры государственного и муниципального управления факультета государственного и муниципального управления Института государственной службы и управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»; доктор юридических наук, профессор.

Сергей Иванович Реснянский – профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов, член Диссертационного совета Д 212.203.03 (Исторические науки и археология; РУДН), член экспертного совета ВАК при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии; доктор исторических наук, профессор.

Протоиерей Павел Хондзинский – декан Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заведующий кафедрой практического богословия; доктор богословия, кандидат теологии, доцент.

Татьяна Геннадьевна Леонтьева – декан исторического факультета и заведующая кафедрой отечественной истории Тверского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Алексей Федорович Гавриленков – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Максим Владимирович Каиль – советник при ректорате по административной работе и стратегическому развитию, доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент.

Александр Валерьевич Слесарев – проректор по научной работе Минской духовной семинарии и Минской духовной академии; кандидат богословия, доцент.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Архимандрит Симеон (Томачинский) – доцент кафедры филологии Московской православной духовной академии; кандидат филологических наук, кандидат богословия.

Михаил Михайлович Казаков – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии, профессор кафедры теории и истории государства и права Смоленского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Игумен Тарасий (Ланге) – проректор по научной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленской православной духовной семинарии; магистр психологии.

Иеромонах Рафаил (Ивочкин) – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент.

Иерей Олег Ребизов – проректор по учебной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия.

Анна Михайловна Ильина – заведующая кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат педагогических наук.

Алексей Федорович Гавриленков – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Иерей Илья Бурдуков – преподаватель Смоленской православной духовной семинарии; магистр богословия.

Содержание

Теологические исследования

Данилов А. В.

- Антропологическая дискуссия Юлиана Экланского
с Августином 6

Иерей Андрей Волков (Волков А. С.)

- Культ Артемиды в Ефесе в I веке по Р.Х. в контексте экзегетических
исследований Священного Писания Нового Завета 25

Иерей Виктор Кулага (Кулага В. В.)

- Проблема иерархического устройства Церкви
в пневматоцентрической экклезиологии 36

Хандога Н. А.

- Некоторые аспекты символической аритмологии
святителя Викторина Петавийского 56

Гуманитарные исследования

Гавриленков А. Ф.

- Православная церковь, сектантство и власть
в Смоленской губернии (1905–1917 гг.) 68

Ильина А. М.

- Работа с терминологической лексикой при изучении
дисциплины «Русский язык и культура речи» в духовной семинарии:
практические аспекты 81

Протоиерей Сергий (Адодин С. С.)

- Структура и направления деятельности Православного сестричества
святых жен-мироносиц г. Кемерово 92

Сведения об авторах 104

Contents

Theological research studies

Danilov A. V.

Anthropological discussion between Julian of Eclanum and Augustine of Hippo.....	6
---	---

Priest Andrey Volkov (Volkov A. S.)

The cult of Artemis in Ephesus in the 1st century A.D. in the context of exegetical studies of New Testament Scripture.....	25
--	----

Priest Victor Kulaga (Kulaga V. V.)

The problem of the hierarchical structure of the Church in pneumatocentric ecclesiology.....	36
---	----

Khandoga N. A.

Some aspects of symbolic arrhythmology of saint Victorinus of Poetovio.....	56
---	----

Humanities

Gavrilenkov A. F.

The Orthodox church, sectarianism and power in the Smolensk province (1905–1917).....	68
--	----

Ilina A. M.

Working with terminological vocabulary in the study of the discipline "Russian language and culture of speech" in theological seminary: practical aspects.....	81
--	----

Archpriest Sergius (Adodin S. S.)

The structure and activities of the Orthodox Sisterhood of the Holy Myrrh-Bearing Women in Kemerovo.....	92
---	----

Information about the authors.....

104

Теологические исследования

Teологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2021. №1. С. 6-24

УДК 233.11
Данилов Андрей Владиленович
Белорусский Государственный Университет

Антропологическая дискуссия Юлиана Экланского с Августином Иппонским

Аннотация: Концепция первородного греха до сих пор дискутируется и разделяет христиан. Поводом к дискуссии послужил инновационный тезис Августина: первородная благодать – это возможность свободно выбирать между добром и злом, но возможность утрачена в результате грехопадения Адама. Августин с его помощью ищет компромисс между онтологическими и этическими богословскими высказываниями. У Августина распознается дуалистическое мировоззрение как наследие манихейского прошлого. У Августина, а не у апостола Павла речь идет о персонифицированном первородном грехе. Исходной точкой стала дискуссия с богословами, обвинявшими Августина в новации, даже в ереси. Ярым противником Августина был Юлиан Экланский, который писал в защиту пелагианства. Концепция первородного греха представляет собой не что иное, как билицизм, который вырывает отдельные текстовые элементы Библии из их конкретного контекста. В результате буквалистского истолкования Библии для Августина все люди лично являются грешниками еще прежде, чем они сами согрешили. Августин упорно строил свои доказательства, правда, в целом весьма бессистемно, разрозненно, и спустя столетия самого Августина уже понимали по-разному. По Августину грех присутствует в человеке как возмездие за грех Адама, проявляющееся в вожделении греха, и только затем он становится волимым, непосредственным грехом. Юлиан защищает естественность супружества, а не терпимость ввиду человеческой слабости. Понятие либидо в протофрейдистском смысле впервые встречается именно у Августина. По Августину вожделение, связанное напрямую с комплексом вины, возникло вследствие первородного греха и имплицитно наличествует в каждом человеке с рождения, а по Юлиану вожделение и удовольствие представляют собой естественное и невинное переживание. Главный смысл крещения младенцев Августин усматривает в истирании первородного греха как вины. Это представление о крещении оказывает противоречивое влияние на богословскую мысль и по сей день. Однако современные богословы предлагают и иные решения, например, Схооненберг.

Ключевые слова: Августин; Юлиан Экланский; пелагианство; манихейство; первородный грех; вожделение; врожденный дефект; либидо; дуализм; неоплатонизм.

Повод к дискуссии: формирование концепции первородного греха.

В богословии накопился целый арсенал спорных и неоднозначных концепций, некоторые из которых даже выдают за якобы догматические положения веры. Неудивительно, что выдающиеся христианские мыслители высказывали порой оригинальные, но мало связанные с контекстом Священного Писания идеи. Тем самым провоцировалось возникновение также оригинальных контр-идей, оформлявшихся в дальнейшей истории Церкви в ереси. К числу таких до сих пор разделяющих христианство идей, в том числе внутри Православия, можно отнести концепцию первородного греха Августина Иппонского, оформленную в дальнейшем в учение.

Поводом к дискуссии послужил инновационный тезис Августина: первородная благодать – это возможность свободно выбирать между добром и злом, но возможность (*posse*) утрачена в результате грехопадения Адама. Определенно и в крещении человек не получает ее обратно. Из-за греха он потерял бессмертие. В первоначальном состоянии душа господствовала над телом, но теперь и это извращено. Ныне над человеком царит вожделение (*concupiscentia*). Вожделение доминирует в отношениях между обеими составляющими человека, душой и телом. Это скверная ситуация для человека, когда тело и душа более не переносят друг друга. Вожделение состоит именно в том, что душа ориентируется на тело, на чувственное, вместо того чтобы ориентироваться на невидимое, божественное. Правда, душа и ныне имеет свободную волю, но она принципиально неспособна на добро, кроме внешних благих дел.

Августин утверждает так, ибо ему требуется найти компромисс между его онтологическими и этическими высказываниями: ведь говорит же он людям, что они должны творить добро. Августин возлагает ответственность за удручающее состояние человека на грех Адама. Отметим при этом существование данной церковной традиции, поскольку так считал не только Августин. Мы должны различать Предание Церкви и традицию Августина, когда утверждается, что все люди поражены смертью Адама и сопричастны его вине. Это традиция африканского богословия, но сама мысль о сопричастности является дохристианской эллинистической, а также иудейской, пожалуй, лучше сказать – израильской.

Последствия греха Адама Августин видел в особо сумрачных тонах, это касается ущербности человека, его фатального бессилия и неспособности. Для наших современников затруднительно принять такое представление о соучастии в грехе, причастности к вине Адама, но для людей дохристианского и раннехристианского времени в этом не было особой проблемы. Над этими скорее абстрактными мыслями о соучастии Августин надстраивает затем свое специфическое учение о первородном грехе, т.е. учение о грехе, который

перешел на всех людей как действительный грех, потому что все происходят от Адама. Не все согрешили, нет, но все люди происходят от Адама. Однако здесь у Августина появляются проблемные вопросы. Например, как происходит зарождение души: возникает душа до зачатия тела или одновременно? Августин понимал: в данном контексте богословствования логично следует только то, что каждый раз творимая Богом новая душа становится грешной через тело, так как тело заражено унаследованным грехом. Итак, плотское является обиталищем зла. Тело первым в человеке усваивает унаследованный грех в процессе зачатия, а затем он заражает и душу. Здесь отчетливо распознается дуалистическое мировоззрение. Учение Августина «отравлено» дуалистическим мышлением. Вирус манихейства был подавлен в Августине, но не ликвидирован.

Следует уточнить некоторые акценты учения Августина. Прежде всего, возникает вопрос о том, на кого ориентировался Августин, формируя свое учение. Три авторитета говорят в пользу его учения о первородном грехе: разум, традиция и Библия. Августин чувствует поддержку со стороны разума, ибо он говорит: лишь так шансы человека на спасение, которые сосредоточены в христианстве, выглядят убедительно. И традиция дает Августину право говорить что-то в этом роде. Он приводит святоотеческое доказательство, хотя отцы Церкви, на которых он ссылается, вовсе не были представителями учения о первородном грехе, но лишь абстрактно говорили о взаимосвязи бед со временем Адама. Августин привлекает их авторитет для своего существенно модифицированного учения о первородном грехе. Наконец, и в Библии Августин усматривает подтверждение своей идеи. Он убежден, что апостол Павел в Рим 5:12 говорит о первородном грехе. На древнегреческом языке там звучит: *ἐφ' ὧ πάντες ἥμαρτον* = «потому что все согрешили»¹. Апостол Павел намерен сказать в этом тексте, что из-за непослушания Адама грех пришел в мир.

Публично эта идея былазвучена Августином 24 июня 413 года в Карфагене, когда он читал в Великой Базилике проповедь на Рождество Иоанна Крестителя. Он подчеркивает там значение Христа как божественного посредника. Через Христа примиряется «масса всего рода человеческого»². Августин апеллирует к 1 Кор 15:21: как в Адаме все умирают, так и во Христе все оживут. Исходя из этого он подчеркивает особое значение крещения. И младенец нуждается в крещении, а значит, во Христе как Спасителе. Даже Иоанн Креститель не был изъят из преемства греху Адама. Попутно Августин дает ссылку на Рим 5:12: «Таким образом она [смерть как наказание за грех] перешла на всех людей, в котором [одном человеке Адаме, который повинен

¹ В русском синодальном переводе стоит «потому что в нем [одном человеке, т. е. Адаме] все согрешили». Греческое *ἐφ' ὧ* стандартно переводится как «потому что» или, возможно, «в этом», хотя буквалистски можно перевести и как «в котором» или «в ком». Латинская версия Библии, которой пользовался Августин, видимо, была похожа на Вульгату.

² Лат.: *omnis generis humani massa*.

смерти] все согрешили»³. Эта проповедь, произнесенная через два года после осуждения Целестия, ученика Пелагия, вызвала жесткие дискуссии. Три дня спустя, в день памяти мученицы Гудденции, Августин был вынужден говорить не о мученице, а о крещении детей и грехе Адама⁴. Исходной точкой стала дискуссия с богословами, обвинявшими Августина в новации, даже в ереси. С этого момента он переходит к защите. Августин утверждает, что крещение и для детей является единственным путем в Царство Небесное, а серединного места (*medius locus*) между Царством Небесным и проклятием не существует. «Некрещеные младенцы подпадают под проклятие»⁵. Подтверждением тому он считает Евангелие от Иоанна (Ин 3:13): «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах». Августин связывает всех людей с Адамом, ссылаясь на Рим 5:12, и защищает идею передачи первородного греха посредством *generatio carnalis* (плотского размножения)⁶. Во время проповеди прихожане начали волноваться. Прежде чем он смог в конце проповеди зачитать цитату из Киприана Карфагенского, которая должна была служить подтверждением отсутствия догматической новации у самого Августина, он должен был призвать слушателей к спокойствию: «Я прошу вас, чтобы вы немного успокоились»⁷. Значит, вопрос о крещении младенцев и передаче первородного греха от Адама в 413 году в Карфагене все еще оставался спорным. Первая фаза пелагианского спора заканчивается, когда центром дискуссии становится богословие самого Пелагия⁸.

Августин цитирует Рим 5:12 из Вульгаты по-латински: *in quo omnes peccaverunt*, т. е. «в котором все согрешили». Он понимает *in quo* как относительное местоимение, которое относится к Адаму⁹. Августин ищет библейский текст для подтверждения своего учения о первородном грехе, но на греческом языке такое узко конкретизированное прочтение данного предложения некорректно. Мы можем проследить, как Августин интерпретирует этот новозаветный стих, однако приходится констатировать, что это – экзегетическое заблуждение. Рим 5:12 не содержит в себе никакого учения о первородном грехе, но это единственное библейское место, которое может привести Августин.

Выражение *in quo* Августин понял как относительное местоимение, хотя высказывание апостола Павла следовало бы скорее перевести составным причинным подчинительным союзом «потому что все согрешили», т. к. это

³ Лат.: ita in omnes homines pertransit, in quo omnes peccaverunt. Augustinus Hipponensis. Sermo CCXCIII: In Natali Joannis Baptistae, VII, 12 // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXVIII. Paris, 1865. Col. 1335.

⁴ *Augustinus Hipponensis*. Sermo CCXCIV: Habitus in basilica Maiorum, in Natali martyris Guddentis // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXVIII. Paris, 1865. Col. 1336.

⁵ Лат.: Parvulus non baptizatus pergit in damnationem. См. *Augustinus Hipponensis*. Sermo CCXCIV: Habitus in basilica Maiorum, in Natali martyris Guddentis // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXVIII. Paris, 1865. Col. 1339.

⁶ Ibid., XVI, 16. Col. 1345.

⁷ Лат.: Rogo vos, ut paululum acquiescatis. Ibid., XX, 19. Col. 1347.

⁸ Drecoll V.H. Der Pelagianische Streit // Augustin Handbuch / hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 182–183.

⁹ *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XXIX, 34 // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 402.

соответствует греческому сложному союзу ἐφ' ὁ (ср. употребление ἐφ' ὁ в 2 Кор 5:4 и Флп 3:12). Такова греческая традиция в отличие от латинской. Подобную интерпретацию «потому что все согрешили» мы найдем у блаженного Феодорита Кирского (ок. 393–460): «Не за прародительский грех, а за свой собственный каждый навлекает на себя смертный приговор»¹⁰. Патриарх Фотий Константинопольский интерпретирует в том же духе¹¹. Известный православный экзегет и религиовед, епископ Кассиан Безобразов (1892–1965) в своем переводе на русский язык Нового Завета придерживался именно греческой традиции прочтения¹². «Первый вариант [перевода], если ὁ является указательным местоимением мужского рода, то переводить можно как “ тот, который упомянут выше”, но так как слов мужского рода во фрагменте два, то по смыслу это может относиться, либо к Адаму (*ὁ ἀνθρώπος*), либо к смерти (*ὁ θάνατος*). Таким образом, возможен перевод “Адамом все согрешили” или “смертью все согрешили” (*по причине смерти* все согрешили). Второй вариант, если ὁ – местоимение среднего рода, то переводить надо *так как* или *потому что*, и именно с этим переводом согласны большинство филологов, т. к. филологические соображения говорят против перевода *в нем*. Следовательно, перевод ἐφ' ὁ словосочетанием *в нем*, используемое в Синодальном тексте, представляется не лучшим, еще менее корректен перевод *потому что в нем*, когда разные варианты приведены вместе как последовательный текст»¹³. Августин Иппонский, не читавший по-гречески, использовал латинский перевод Библии. «Не лучший перевод привел к характерному для Запада пониманию: “*В нем* (в Адаме) все согрешили”, чем были созданы... предпосылки для неверного учения блаж. Августина о наследуемости личного греха и о первородной вине, следовательно, о существовании греха независимого от свободы воли»¹⁴.

Итак, именно у Августина, а не у апостола Павла речь идет о персонифицированном первородном грехе. Павел персонифицирует смерть, грех, вину, но этого не делает Августин. Основанием его учения становится персонифицированный первородный грех Адама. Апостол Павел говорит, что с грехом в мир приходит смерть. Августину этих слов недостаточно, и он обращается к Пс 50:7: «Я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя»¹⁵ (соответствует русскому синодальному переводу). Мартин Лютер (1483–1546), преклонявшийся перед богословием Августина, переводит этот стих так: «*Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeuget* [модифицированный современный вариант: *in sündlichem Wesen geboren*], und meine Mutter hat mich in Sünde

¹⁰ Theodoritus Cyrensis. Interpretatio epistolæ ad romanos, V // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus LXXXII. Paris, 1864. Col. 100B.

¹¹ Photius Constantinopolitanus patriarcha. Epistolarum liber II, LXXXIII–LXXXIV // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus CII. Paris, 1900. Col. 889C–896A.

¹² Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Пер. с греч. под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001. С. 310.

¹³ Кикин В., прот. Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 13.

¹⁴ Там же. С. 14.

¹⁵ Лат.: ecce in iniuitate conceptus sum et in peccato peperit me mater mea.

[модифицированный современный вариант: *Sünden*] *empfangen*»¹⁶. На русский язык это переводится следующим образом: «Вот, я зачат от грешного семени [модифицированный современный вариант: рожден в грехом существе], и моя мать забеременела мной в грехе [модифицированный современный вариант: в грехах]». Этот библейский стих чрезвычайно интересовал Лютера, потому что к нему проявил интерес Августин.

Августин строил свои доказательства целеустремленно и настойчиво, однако, в целом весьма бессистемно, разрозненно, и спустя столетия самого Августина уже понимали по-разному. Августин также перечисляет то, что передается вместе с первородным грехом. *Peccatum originale*¹⁷ – это изначальный грех.

Юlian Экланский как последователь Пелагия.

Среди сторонников Пелагия особый интерес представляет епископ Юлиан Экланский. Он родился около 385 года в Апулии. Юлиан как сын южноитальянских землевладельцев – епископская (*sacerdotes*) семья Меморов¹⁸ – получил прекрасное филологическое и философское образование в перипатетической школе. В 403 году состоялась его свадьба с Тицией, дочерью епископа Эмилия из Беневента¹⁹. Этой свадьбе посвятил стихотворение святитель Павлин, епископ Ноланский (ок. 353–431). Оно представляет собой торжественное обращение ко Христу: Павлин желает, чтобы Христос услышал просьбы епископов (*sacerdotes*) Мемора и Эмилия. Пусть молодожены проводят супружество либо в половом воздержании (что было бы лучшим), либо рождают детей, которые в свою очередь пребывали бы в состоянии невинности, чтобы из дома Мемора происходил священнический род. Юлиан был тогда пострижен только во чтеца²⁰ и имел право жениться. В 407–408 годах состоялась его хиротония во диакона, 416-м состоялась хиротония во епископа Экланского (около г. Беневента).

В 418 году Юлиан вместе с семнадцатью другими епископами Италии отказался подписывать антипелагианскую «*Epistola tractoria*» (рескрипт) папы Зосимы об экскомуникации Пелагия и Целестия и проклятии их учения. Текст рескрипта был заранее апробирован в начале того года на Карфагенском синоде и утвержден императором в Равенне²¹. Летом того года Юлиан пишет письма папе Зосиме (сохранилось только два), чтобы оправдать свою богословскую позицию. Со слов Мария Меркатора (ок. 390–451) до нас дошло предание, что,

¹⁶ В Лютеровской Библии Ps. 51, 5: Вот я из грешного семени зачат, и моя мать во грехе забеременела мной. Модифицированный современный вариант: Вот я в грешности рожден, и моя мать во грехах забеременела мной.

¹⁷ *Augustinus Hipponeensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 385–410.*

¹⁸ *Paulinus Nolanus. Carmen XXV, 225–241 // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXX. Pars II. Praga, Vindobona (Wien), Lipsia (Leipzig), MDCCCLXXXIII (1894). P. 245.*

¹⁹ *Ibid., XXV, 212–214. P. 245.*

²⁰ *Ibid., XXV, 144. P. 242.*

²¹ *Lössl J. Die Auseinanderzung mit Julian ab 418 // Augustin Handbuch / hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 198.*

вероятно, в конце июня 418-го в Риме состоялась епископская дискуссия Юлиана. «Что есть грех, добро или зло?» – задает риторический вопрос Юлиан и сам же отвечает: «Зло... Является ли Бог зачинщиком и создателем этого зла? Нет, никоим образом... Такого не отважился утверждать самый безбожнейший из манихеев». Юлиан заключает: Бог создал все субстанции, и нет никакой природы, не созданной Богом. Грех никоим образом не имеет субстанции или природы, следовательно, он не может передаваться от человека к человеку: «Значит, скверно и нелепо полагать, что грех (*reccatum*) есть нечто, передающееся от Адама (*traducianum ex Adam*)»²².

Все такие речи были направлены против Августина и североафриканского учения о первородном грехе. Поэтому последствия не заставили себя ждать. Юлиан был запрещен указом императора Гонория (384–423) в служении (осень 418 г.) и лишен кафедры вместе с 18 другими итальянскими епископами, активно поддержавшими пелагианство. Летом 419 года он пишет вместе с несколькими епископами еще два послания, фрагментарно сохранившиеся в текстах Августина: «Epistula ad romanos» («Послание римским клирикам») и «Epistula ad Rufum» («Послание Руфу [Фессалоникийскому]»). По просьбе нового папы римского Бонифация (418–422) Августин пишет на них опровержение. Бонифаций в пелагианском споре придерживался линии своего предшественника Зосимы, поэтому надежды Юлиана на реабилитацию не оправдались, и вскоре он покинул Италию.

Юлиана Экланского приютил у себя епископ Феодор Мопсуестийский. Вероятно, он оставался в Мопсуестии до 428 года (смерть Феодора). Правда, Марий Меркатор сообщает, что Феодор в 426-м якобы осудил Юлиана на поместном соборе, но это никакими другими источниками не подтверждается. Патриарх Несторий взял в 428 году Юлиана в Константинополь. Однако это событие сыграло с Юлианом злую шутку. Когда на Ефесском Вселенском соборе (431) Несторий и Феодор Мопсуестийский были осуждены, то вспомнили и об их контактах с Юлианом. Правда, здесь наблюдается несостыковка и противоречие, ведь уже в 426 году Феодор Мопсуестийский осудил Юлиана Экланского. После смерти Августина Иппонского (430) Юлиан еще раз попытался в конце 30-х годов V века подать судебную апелляцию в Риме, но успеха не имел. С 440-го источники более ничего не сообщают о Юлиане Экланском. Его попытка созвать Вселенский собор провалилась, как и позднейшие попытки восстановиться в епископской должности. Точная дата его смерти неизвестна. Он умер до 455 года, будучи учителем на Сицилии.

Юлиан Экланский был ярым противником Августина и писал в защиту пелагианства, что зафиксировано в двух текстах Августина: «Против Юлиана, защитника Пелагиевой ереси»²³ (421) и «Против второго ответа Юлиана,

²² Marius Mercator. In commonitorio subnotationum in scripta Juliani, 9 // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1841. Col. 1739.

²³ Augustinus Hippone. Contra Julianum haeresis Pelagiana defensorem, libri sex // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 641–874.

незаконченное сочинение»²⁴ (428–429). Уже в конце жизни Августина и особенно после смерти его учение о предопределении и благодати было релятивировано даже убежденными сторонниками Августина, как например, Проспером Аквитанским (ок. 390–460) и папой Львом I Великим (390–461), в сторону сближения с позицией Юлиана Экланского. Поэтому последующих процессов против пелагиан больше не было.

Дискуссия с Юлианом Экланским.

Мысль о соучастии в вине Адама происходит из окружения блаженного Августина. Его магистральная переформулировка учения о грехе имела шанс стать широко признанной, потому что так сложилась к тому времени окружающая обстановка. Например, в данном ключе интерпретируется Евр 7. 10, где говорится: Левий «был еще в чреслах отца [Авраама], когда Мелхиседек встретил его», т.е. незачатый Левий воспринимается как уже присутствующий в отце. Августин развивает мысль: каждый из нас уже присутствовал, когда Адам согрешил, мы были в его чреслах. В Адаме все погибли, но не потому что каждый по отдельности совершил, повторил грех Адама, а из-за поражения грехом всего Адама, в том числе и его семени, из которого все должны были возникнуть. Понятно, насколько материалистично видит Августин взаимосвязь всех людей с Адамом. Августин буквалистски читает повествование о творении: в семени Адама все уже наличествовали и все вместе с ним согрешили.

Итак, грех Адама – это своеобразный врожденный генетический наследственный дефект, от которого человек сам избавиться не может. Этот дефект постоянно воспроизводится в половом акте зачатия. Согласно Августину, в семени мужчины скрывается зло. Августин выдвигает прямо противоположную манихеям идею, которые учили, что в семени скрываются божественные частицы света. Он сознательно противопоставляет свое учение о первородном грехе манихейской антропологии. По манихейскому учению, при совокуплении (*concupitus*) с непорочными несовершеннолетними девочками и девственницами освобождаются частицы божественного света, которые скрыты в человеческом семени (*semen humatum*) и должны быть освобождены избранными (*electi*).

Августин говорит по этому поводу о «позорном преступлении, когда излитое при половом сношении и смешанное с мукою семя приносилось в жертву»²⁵. Августин называет это: «не таинство, а заклятие»²⁶. Из такой смеси манихеями приготовлялась пища для избранных, «как часть очищения своего Бога: что требуется, так как во всех телах небесных и земных, так же и в семенах всех вещей, а таким образом и в человеческом семени присутствует

²⁴ *Augustinus Hippoensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1865. Col. 1049–1608.*

²⁵ Лат.: ...turpissimum scelus, ubi ad excipiendum et commiscendum concubentium semen farina substernitur. См.: *Augustinus Hippoensis. De haeresibus ad Quodvultdeum, liber unus, XLVI // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLII. Paris, 1845. Col. 36.*

²⁶ Лат. non sacramentum, sed exsecramentum. Ibid.

загрязнение. Так что в связи с этим, согласно их мнению, необходимо очищая вкушать как семя человека, точно так же и иные семена, которые содержатся в пище»²⁷. Августин рассказывает об «ужасных непристойностях трапезы»²⁸. Так как зачатие способствует пленению божественных частиц света, манихеи рекомендуют применение противозачаточных методов²⁹. О внешнем поведении манихеев, проистекающем из их антропологии и сoteriology, Августин сообщает в подробностях в книге «О нравах кафолической Церкви и о нравах манихеев»³⁰. Получается, выстраивая антропологическую антитезу манихеям, Августин сходно с ними отрицательно оценивает акт полового зачатия.

Его непоследовательность заключается в том, что озвученная физическая солидарность относится только к Адаму, а не ко всем предкам каждого отдельного человека. Почему только Адам? По этой логике каждый человек согрешил бы во всех своих предках. Тогда налицо многие грехи, которые должны были передаться по наследству. Почему эта взаимосвязь устанавливается лишь в одном единственном случае: Адам и человечество? Адам качественно отличается от остальных людей? Именно в моменте унаследования Августин подразумевает всех. Грех доходит до конкретного человека через всех его предков. Предком является не только Адам, ведь между ним и конкретным индивидуумом располагаются другие грешные люди. Все это представляет собой не что иное, как библиализм: раз так записано в Библии, в истории о рае и у апостола Павла, то можно сделать внеисторическое доктринальское обобщение. Библиализм как атомистический подход к текстам Библии вырывает отдельные текстовые элементы из их конкретного контекста. Исторические интенции библейских стихов упускаются из виду. Всем этим описательным элементам Августин согласно своей логике навязывает нехарактерные для них взаимосвязи и смыслы.

В результате буквалистского истолкования Библии для Августина все люди лично являются грешниками еще прежде, чем они сами согрешили. Предание, прежняя святоотеческая церковная традиция об этом не говорили. Августин постоянно начинает с традиционных представлений, но затем следуют его суровые дополнения и новации. Юлиан возражает Августину: грехов в собственном смысле у новорожденных вообще не может быть. Августин вынужден согласиться, что его определение греха не относится к грудным детям, потому что понятие греха принципиально подразумевает то, за что всякий человек несет личную ответственность. Августин замечает, что он испытывает затруднения со своим понятием греха: грех как волевое стремление получить то, что запретно.

²⁷ Лат.: *ut purgant Dei sui partem: quam profecto, sicut in omnibus corporibus coelestibus et terrestribus, atque in omnium rerum seminibus, ita et in hominis semine teneri existimant inquinatam. Ac per hoc sequitur eos, ut sic eam etiam de semine humano, quemadmodum de aliis seminibus, quae in alimentis sumunt, debeant manducando purgare.* Ibid. Col. 36.

²⁸ Лат. *horrenda cibi turpitudine.* Ibid.

²⁹ *Augustinus Hipponeensis. Contra Faustum manichaeum, liber quintus decimus, VII // Ibid. Col. 310–311.*

³⁰ *Augustinus Hipponeensis. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXII. Paris, 1845. Col. 1309–1376.*

Выбраться из неблаговидной ситуации ему помогает введение новых различий. Во-первых, есть грех непосредственный (см. дефиницию выше). Тогда есть 1) наказание греха и 2) то, что одновременно является грехом и наказанием греха. Во-вторых, есть грех, с которым мы рождаемся. Грех латентно присутствует в младенцах, а впервые проявляется он в юношеском возрасте. Исток и этого греха восходит к воле одного грешника, Адама. Итак, в человеке постоянно присутствует некогда выбранный волей грех, а значит грех непосредственный. Сначала он присутствует в человеке как возмездие за грех Адама, проявляющееся в вожделении греха, и только затем он становится волимым, непосредственным грехом. Раз младенец изначально не имеет личного непосредственного греха, то он не несет наказания, к которому приводит личный грех. Тем самым Августин первый раз терминологически спасается от критики Юлиана.

Но из-за введения нового понятийного различия учение Августина переживает очередную модификацию: в прежнем варианте его учения первородный грех был идентичен с грехом Адама, а теперь он является следствием возмездия, а именно вожделением. То, что, согласно Августину, наследует младенец как изначальный грех, представляет собой последствие возмездия за прагрех Адама. Это уже второй, надстроенный ряд богословских представлений, которые прослеживаются у Августина. Согласно первому ряду представлений, речь шла о прагрехе Адама, наследуемом всеми людьми, рождающимися на свет. Согласно второму ряду представлений, первородный грех есть не что иное, как пагубная порочность, которая наследуется всеми от Адама, т.е. вожделение.

С Августином понятие вожделения приобретает новый антропологический смысл. Начиная с Августина, о человеке говорят, что хотя он субъективно не согрешил, но он все равно находится в таком положении, как если бы согрешил. Слабое утешение! Итак, второй ряд богословских представлений: Августин отождествляет первородный грех с вожделением. Он именует первородный грех так же «законом греха» (*lex peccati*), « страстью» (*cupiditas*). Обобщенно можно сказать, первородный грех – это порочное стремление человека к удовольствию и наслаждению³¹. Его унаследовал человек от адамова грехопадения. Главное проявление этого вожделения Августин однозначно усматривал в половом влечении, хотя в то же время он положительно относится к супружеской половой связи (*concubitus conjugalis*)³². У Августина постоянно наблюдается амбивалентность: с одной стороны, творение Божие и человек как отображение Творца, с другой стороны, манихейское подозрение человека, его сексуальность (*concubitus*) составляет теневую сторону жизни. Из полового влечения проис текают все дальнейшие греховные вожделения. Вожделение

³¹ *Augustinus Hippoensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1865. Col. 1145.*

³² *Augustinus Hippoensis. Contra Julianum haeresis Pelagiana defensorem, libri sex // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 816. Cp. Augustinus Hippoensis. De nuptiis et concupiscentia // Ibid. Col. 413–473.*

(*concupiscentia*) сформировано таким образом, что сексуальная похотливость (*libido*) является его подлинным выражением³³.

Юлиан в отличие от Августина защищает естественность супружества, а не терпимость ввиду человеческой слабости. Но Августин возражает: когда Адам взбунтовался против Бога, то это заключалось в том, что он позволил телу взбунтоваться против своей души и господствовать над ней. Тем самым человек утратил правильный порядок, душа потеряла контроль над телом, потому сексуальность скверна и является великим позором для свободной воли. Августин говорит, что это просто бросается в глаза: именно половые органы непослушны воле³⁴. Августин анализирует, почему так происходит. Он хочет выставить сексуальность ядром вожделения, явным местом этой злополучной силы в человеке. Августин не ополчается на сексуальность подобно Оригену, но именно она объясняет ему скверное состояние человека. Она вгоняет человека в извращения, распутство, лишает его способности нравственно ориентироваться. Итак, вожделение – это следствие наказания: с тех пор как Адам ослушался Бога, плоть его тела перестала повиноваться ему. Слуга, тело взяло на себя роль господина над своей госпожой, душой. Правит бал влечеие к наслаждению, а не воля. Так формируется миф о фатальной порочности человека, при которой либидо доминирует над волей и разумом. Августин подыскивает подходящие его мировоззрению элементы богословского представления. Это своего рода этиология, повествование о причине и условиях развития патологического состояния, которое задним числом оправдывает сложившуюся ситуацию. В этом плане Августин – предшественник Зигмунда Фрейда (1856-1939) с его учением о либидо. Само понятие либидо впервые встречается именно у Августина.

Возникновение вожделения связано у Августина с почти невообразимой последующей историей. Большой частью речь идет исключительно о сексуальности, но вожделение проявляется во всех чувствах, в которых плоть возмущается против духа. Однако и душа имеет «страсти» (*cupiditates*): нет здоровой жизни там, где душа жаждет по плоти. Страсть (*cupiditas*) – это то же самое, что и вожделение (*concupiscentia*), но она тождественна и с человеческим эгоцентризмом. Так же Августин охотно говорит о «*curiositas*», что можно перевести как любопытство: *curiositas* пробуждает у человека ложный интерес³⁵. По большей части вожделение проявляется в плоскости чувственного, прежде всего сексуального, потому что с ним связано и распространение первородного греха.

С момента грехопадения более не существует гармонии души и тела, таким образом, более не существует никакого полового сношения без наслаждения.

³³ *Augustinus Hippoensis. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum, liber primus XVII, 34 // Ibid. Col. 565.*

³⁴ *Augustinus Hippoensis. Contra Julianum haeresis Pelagiana defensorem, libri sex // Ibid. Col. 722, 765.*

³⁵ *Augustinus Hippoensis. De civitate Dei, X, IX, 1 // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLI. Paris, 1845. Col. 286, 722. Cp. Augustinus Hippoensis. Contra Julianum haeresis Pelagiana defensorem, libri sex // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 832.*

Страсть как наслаждение всегда грешна. Вожделение скрывается в каждом акте совокупления. Крещением снимается вина, но слабость остается. Потому первородный грех скрывается даже в младенце, у которого в крещении устраняется вина, но не грешная импульсивность: «В крещении не истираются все грехи»³⁶. Августин пишет, что уже в младенце усматривается, как его жизнь сводится к примитивнейшим потребностям. Опять наблюдается соответствие между концепциями Августина и Фрейда: в ребенке имплицитно присутствует бессознательное эротическое влечение к родителю противоположного пола (эдипов комплекс). И Августин, и Фрейд универсализируют свои собственные психологические проблемы.

Вожделение возникло вследствие первородного греха и имплицитно наличествует в каждом человеке с рождения. Первородный грех порождает последующие грехи. Эта последовательность логична. Августин рисует фатальный контекст человеческого бытия. Со временем Августина Церковь воспринимает человека через надломленность его природы грехом. С одной стороны, все выглядит так, как если бы вожделение само по себе не являлось подлинным грехом, ведь подлинный грех – это сознательный, свободный поступок против Бога. Но с другой стороны, Августин считает, что сексуальность является чем-то греховным.

Августин не мог допустить для себя мысль, которую пытался растолковать ему Юlian: удовольствие – это естественная вещь, и вожделение представляет собой «естественное и невинное переживание»³⁷, если оно удерживается в разумных границах. Августин говорит, что вожделение должно быть плохо само по себе, потому что оно побуждает к плохому. Он называет вожделение собственным и истинным грехом. Это высказывание не согласуется с другими его словами. Оно связано с августиновским мистическим представлением о возникновении греха. Исследователи творчества Августина полагают, что здесь он основательно запутался в манихейских представлениях.

Своим учением Августин дал отрицательную оценку сексуальности человека, что в церковной морали брака послужило причиной излишних страхов и многих ложных ощущений греховности. Обвинение сексуальности как унаследованной вины, из-за которой отвергается Бог, и как греха, от которого человеку не избавиться даже в крещении, порождает мрачную безнадежность. Различаются эти два представления о первородном грехе следующим: некогда это был грех Адама, а затем – последствие наказания за него. То, что Августин часто называет порок самим грехом, показывает: он считает первородный грех и вожделение идентичными.

Важно еще одно различие между вожделением и его виной: вина смывается крещением, а порок остается. Главный смысл крещения младенцев

³⁶ Лат.: In Baptismo non remitti peccata omnia. См. *Augustinus Hipponeensis. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum, liber primus XIII*, 26 // Ibid. Col. 562.

³⁷ Лат.: affectio naturalis et innocens. См. *Augustinus Hipponeensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* // *Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1865. Col. 1094*.

Августин усматривает в истирии первородного греха как вины. Это представление о крещении оказывает влияние на богословскую мысль и по сей день. Однако, если придерживаться новозаветного представления о крещении, то мы не найдем там августиновских идей. В Новом Завете речь идет об обретении жизни, спасении, радости, обещании Богу доброй совести. Августин же утверждает, что крещение оставляет в человеке немало такого, чего ему следует страшиться, ведь скверное в нем продолжает действовать. Августин считает вину, унаследованную от Адама после продолжения им рода, прямой дорогой в ад, потому что при наказании речь идет о проклятии. Посему каждый, даже малолетний ребенок, должен защищаться от этого, а значит должен быть крещен. В крещении снимается вина, грех же остается. Напротив, согласно Пелагию, при крещении происходит полное восстановление человека.

В свою очередь Августин, говоря об избавлении от вины, полагает всю надежду на Бога. Тогда это звучит уже весьма позитивно. По логике, он должен бы постоянно учитывать греховность человека, но не делает этого. Августин отнимает у человека всякую гордость, а также и способность чувствовать собственную ценность. Он конкретно именует людей «*massa damnata*³⁸» (осужденная / проклятая масса): «Таким образом, весь род человеческий есть осужденная масса»³⁹. Против Пелагия Августин направляет высказывание о том, что человек не способен ни к чему, он полностью зависит от божественной благодати, но во всем своем злополучном бессилии имеет полное основание на надежду. Согласно точке зрения, господствующей в текстах Августина, сущность первородного греха состоит в вожделении. Бог засчитывает некрещеному человеку вожделение как вину греха, заслуживающую вечного проклятия. Как с такой позиции надлежаще воспринимать образ Бога, говорить о божественной справедливости, милосердии и т. д.? Августин таким образом находится в некоторой конфронтации с этим вопросом.

Для Августина решающее значение приобретает один стих 50 Псалма и экзегеза Послания к Римлянам апостола Павла, которая представляет собой заблуждение. Эти библейские места ведут Августина к мистическому представлению, что в Адаме присутствуют все люди, а также мистически осмысляется им идея вожделения (конфликта между душой и телом). Плоть человека подобно рабу наделена разумом и волей. Это мистическое представление: плоть персонифицируется, субстантивируется. Тело может желать и действовать, оно уходит из подчинения своему господину, которому собственно должно бы служить. Покинутый господин – это душа человека. Она вообще не понимается наглядно или эмпирически, а вот последствия греха Адама эмпирические: человек не един с самим собой.

³⁸ *Augustinus Hippoensis. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem, libri sex // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 821. Augustinus Hippoensis. Contra secundam Juliani responsum imperfectum opus // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1865. Col. 1139.*

³⁹ Лат.: *Hinc est universa generis humani massa damnata. См. Augustinus Hippoensis. De civitate Dei // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLI. Paris, 1845. Col. 726.*

Если так случилось с Адамом, то и со всеми так. При более глубоком рассмотрении мы быстро столкнемся со значительными проблемами внутри этой антропологической концепции. Уже современники Августина увидели, чем он рискует. Юlian Экланский, споривший с ним, сказал следующее (что и сегодня звучит как упрек Августину): если вожделение появилось как наказание за прагрех человека, то это возможно только потому, что Бог так пожелал. Невозможно усмотреть никакого объективного основания случившемуся с родом человеческим. Потому Юlian расценивает это как метафизическую установку Августина: Бог желал событийный ряд 1) вина, 2) наказание, 3) вина, 4) унаследованное последствие греха.

Следуя богословию Августина, мы придем к заключению, что такого рода наказанием Бог приумножил грех. Юlian говорит саркастически: Бог-судья Августина хотя и призывает ненавидеть грех, но в действительности Он испытывает к нему столь сильное расположение, что никто не способствует греху усерднее, чем Он сам. Это закономерное возражение против августиновского образа Бога. Ведь Бог Августина за прагрех Адама устанавливает наказание, представляющее собой не что иное, как источник новых грехов. Он наказывает людей вожделением. А оно не может привести ни к чему иному, как к новым грехам. Юlian предостерегает от такого образа Бога. Для Августина же этот аспект казался безусловным: вожделение наследуется человеком как наказание за грех перед Богом. Августин относит это к области чуда, как и то, что Бог праведностью Христа благодатно спасает через крещение человека от унаследованной вины.

Такая идентификация первородного греха с унаследованной виной и последствием греха является проблемным местом в богословии и антропологии Августина. Эта идентификация затрагивает как образ Бога, так и образ человека. Юlian, будучи пылким представителем богословской точки зрения о беспристрастности Бога, спрашивал Августина об этом. Такую позицию занимали все пелагиане, и это была установка ранней Церкви II–IV вв. С точкой зрения Августина было иначе. Люди в африканских церквях должны были принять решение, хотят они признать образ Бога верным у Августина или у пелагиан. Африканская церковь, уже отягощенная бременем схизмы (из-за донатистов⁴⁰), вновь испытала беспокойство в связи с пелагианскими спорами.

Люди в Северной Африке должны были принять важное мировоззренческое решение, ведь Бог в богословии Августина был тем Богом, Который наложил коллективное наказание на всех людей, наказание за грех единственного человека, наказание также на новорожденных и малолетних. Вследствие согласия с концепцией Августина и отказа от пелагианской концепции в Средневековье стали логично учить о «лимбе

⁴⁰ Движение донатизма – следствие диоклетиановых гонений на христиан в римской Африке (303-305). Донатизм ориентируется на экклезиологию и сакраментологию Киприана Карфагенского. Донатизм привел к церковной схизме. Отступивших от Церкви во время гонений донатисты считали утратившими благодать и перекрещивали их. Истинная Церковь для донатистов – Церковь мучеников и святых.

детей»⁴¹. Лимб – это промежуточная преисподняя, самый внешний круг ада или предадие, место, которое определялось для некрещеных детей. Без крещения невозможно достичь спасения, говорит человек Средневековья. Прямо по Августину! Так как младенцы еще не согрешили субъективно, то Бог не отвергает их полностью, а помещает в некую промежуточную экзистенцию. То, как Августин богословски определил место детей, озадачило многих людей. Грех одного единственного человека обратился на головы всех.

Юlian возражает теперь Августину следующим образом: «Эти младенцы, говоришь ты, не подавляются их собственным грехом, но чужим грехом... Скажи мне, кто этот Бог, Который осуждает невинных? Ты отвечаешь: Бог, Который доказал свою любовь к нам, Который любит нас и Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас (Рим 8. 32). Так вот, было бы справедливо и подобающе сказать о тебе, что ты недостоин этой дискуссии, ведь ты отстранился от всякого религиозного чувства, от всякой учености, от всякого общего благоразумия, считая своего Господа Бога способным на преступление, которое вряд ли представимо даже среди варваров»⁴². Но Августин не был обеспокоен такими словами.

Однако обратимся к Юлиану вновь. Он говорит, что Его святость именно в справедливости Божией. Все христианское Откровение представляется Юлиану противоречащим несправедливости (*iniquitas*)⁴³. Но эту несправедливость он как раз усматривает в учении о первородном грехе Августина: Бог наказывает людей за вину их праотца тем, что они наследуют вину и влечение ко греху, в силу чего неспособны поступать иначе, чем греховно. Юлиан как христианин и римский гражданин усматривал в таком образе Бога тиранию.

Именно латинские отцы раннего периода (например, Тертуллиан) понимали деяния Бога в системе правовых отношений между Богом и человеком. Этого богословского подхода Юлиану недостает у Августина, и потому он пишет ему: «Удивляюсь, что кто-то может иметь малейшее сомнение в чувстве справедливости Бога»⁴⁴. На что Августин отвечает: «Ты должен отличать справедливость Божию от человеческой справедливости. Воля Божия неисповедима!»

Августиновское представление о Боге имеет много общего с понятием трансцендентности в неоплатонизме. Бог неизъясним и т. д. Таким образом, можно утверждать, что это апофатическое богословие. Итак, для Августина в Боге неизъяснимо все, а значит и Его справедливость. Августин помещает все на плоскость непостижимости, человеческие представления о справедливости здесь бессильны, они недостаточны. Он поясняет Юлиану: «Ты хочешь заявить в контексте правовых отношений, что новорожденный невинен. Но почему ты

⁴¹ Лат.: *limbus puerorum*.

⁴² *Augustinus Hipponeensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1865. Col. 1069–1070.*

⁴³ *Ibid. Col. 1052.*

⁴⁴ *Ibid. Col. 1336.*

не веришь тому, что Бог неоднократно повторил: «Я наказываю вину отцов в детях» (Исх 34:7)⁴⁵?

Для Августина его позиция подтверждается ветхозаветными высказываниями о страшном Боге-судии, чей гнев (*ira Deorum*) ужасен. А потому она приемлема для него и для его последователей. Мартин Лютер показательным образом следует в русле августиновского богословия: «А ведь то, что совершают Бог, – это не ребячество, не светское и не человеческое дело, а божественное, выходящее за пределы человеческого разума. Будто ты не видишь, что возмущения и разлад происходят в мире Божьим велением, и страшишься, как бы Бог не обрушил небеса»⁴⁶. Остается без ответа вопрос: почему Августину хочется мыслить только в этом направлении? В доктринах есть и весьма отличающиеся от Августина образцы богословского мышления, интерпретирующие, артикулирующие и согласованно излагающие проблематику наследственной вины, первородного греха, благодати и свободы воли.

Например, известный голландский католический богослов Пит Схоненберг (1911–1999), сформулировавший «трансцендентальную христологию»: каждый человек соответственно своей антропологической конституции может осознать Иисуса Христа «примером и идеалом удавшегося человеческого бытия перед лицом Божиим». Поэтому тот, кто «позволяет Иисусу сказать себе последнюю истину о своей жизни и исповедует, что здесь, в Нем и в Его смерти, Бог говорит ему последнее слово, по которому он живет и с которым он умрет, тот принимает Его, таким образом, как Сына Божия – таким, каким исповедует Его Церковь»⁴⁷. Обращаясь к наследию раннехристианской патристики, он говорит: человек как новорожденный приходит в мир, где сталкивается с неспасительными ситуативными взаимосвязями, которые из поколения в поколение воспроизводят люди. Это, несомненно, взаимосвязи вины, которые сохраняются в силе и просто представляют собой реальность. Деструктивные взаимосвязи являются и основанием страдания в мире, они передаются поколениями и наращиваются. Схоненберг предпринимает попытку изложить традиционное учение о превородном грехе согласно его смысловому содержанию. Грех квалифицируется как сверхиндивидуальная структура, которую не может избежать индивидуум и в которую он, следовательно, автоматически попадает⁴⁸. Схоненберг считает, что грех постепенно внедряется в социальную жизнь и расширяется в ходе человеческой истории. Однако он никак не обосновывает, почему грех становится исторически действенным⁴⁹. Длинную статью Схоненberга о первородном грехе см. в специализированной

⁴⁵ Ibid. Col. 1072.

⁴⁶ Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. Приложения. С. 321.

⁴⁷ Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь / под ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 45.

⁴⁸ Schooneberg, P. Theologie der Sünde. Einsiedeln–Zürich–Köln, 1966. S. 115–214.

⁴⁹ Ibid. S. 209–213.

богословской энциклопедии «Таинство для мира»⁵⁰, изданной Карлом Ранером⁵¹.

Еще несколько замечаний о богословии первородного греха Августина. Если мы обратимся к истории Церкви, то христианину нет смысла идентифицироваться со всем, что некогда было. Мы не обязаны безоговорочно перенимать любую богословскую концепцию Августина только потому, что он знаменитый блаженный учитель Церкви, святой. Это обременило бы современное богословие. Во-первых, мы размышляем об Августине не потому, что мы должны идентифицироваться с ним, а потому, что мы таким образом получаем информацию о вере и истории христианства, и потому, что информация всегда имеет просветительскую ценность. Во-вторых, полученное знание всегда порождает новые вопросы и корректирует прежние. И, в-третьих, с помощью критического анализа предшествовавшего богословия мы глубже понимаем историчность богословия и христианства.

Источники и литература

1. Богословская антропология. Русско–православный / римско–католический словарь / под ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. М.: Паломник Никея, 2013. 731 с.
2. Кикин В., прот. Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 6–35.
3. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 290–545.
4. Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Пер. с греч. под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М.: Российское Библейское Общество, 2001. 514 с.
5. *Augustinus Hippomensis*. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 549-641.
6. *Augustinus Hippomensis*. Contra Faustum manichaeum // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLII. Paris, 1845. Col. 207-519.
7. *Augustinus Hippomensis*. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 641-881.
8. *Augustinus Hippomensis*. Contra secundam Juliani responsonem imperfectum opus // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1865. Col. 1049-1608.
9. *Augustinus Hippomensis*. De civitate Dei // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLI. Paris, 1845. Col. 13-804.
10. *Augustinus Hippomensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 359–415.
11. *Augustinus Hippomensis*. De haeresibus ad Quodvultdeum // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLII. Paris, 1845. Col. 21-50.
12. *Augustinus Hippomensis*. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXII. Paris, 1845. Col. 1309-1376.
13. *Augustinus Hippomensis*. De nuptiis et concupiscentia // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 413-473.

⁵⁰ Лат.: *Sacramentum Mundi*.

⁵¹ Schoonenberg, P. Sin and Guilt // Encyclopedia of Theology: The Concise *Sacramentum Mundi*. New York, 1975. Col. 1579–1586.

14. *Augustinus Hippoensis*. Sermones // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXVIII. Paris, 1865. Col. 23–1484.
15. *Drecoll V.H. Der Pelagianische Streit* // Augustin Handbuch / hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. S. 182–183.
16. *Lössl J. Die Auseinanderstzung mit Julian ab 418* // Augustin Hand-buch / hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. S. 197–202.
17. *Marius Mercator*. In commonitorio subnotationum in scripta Juliani // // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1841. Col. 1737–1740.
18. *Paulinus Nolanus*. Carmen XXV // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXX. Pars II. Praga-Vindobona-Lipsia (Praga-Wien-Leipzig), MDCCCLXXXIII (1894). P. 238–245.
19. *Photius Constantinopolitanus*. Epistolarum liber II, LXXXIII–LXXXIV // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus CII. Paris, 1900. Col. 889C–896A.
20. *Schooneberg P. Theologie der Sünde*. Einsiedeln–Zürich–Köln: Benziger, 1966. 230 s.
21. *Schoonenberg P. Sin and Guilt* // Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi. New York: Seabury Press, 1975. Col. 1579–1586.
22. *Theodoritus Cyrensis*. Interpretatio epistolæ ad romanos // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus LXXXII. Paris, 1864. Col. 43–224.

Danilov Andrei Vladilenovich,
Theological Institute of the Belarusian State University

Anthropological discussion between Julian of Eclanum and Augustine of Hippo

Abstract: The concept of original sin is still debated and divide Christians. The reason for the discussion was Augustine's innovative thesis: original grace is the ability to choose free between good and evil, but the opportunity is lost as a result of the fall of Adam. Augustine, with its help, searches for a compromise between ontological and ethical theological statements. The dualistic worldview is being recognized by Augustine as a legacy of the Manichaean past. Augustine, not the Apostle Paul, speaks of personified original sin. The starting point was a discussion with theologians who accused Augustine of novation, even heresy. Augustine's ardent opponent was Julian Eklansky, who wrote in defense of Pelagianism. The concept of original sin is nothing more than biblicalism, which tears out individual textual elements of the Bible from their specific context. As a result of the literal interpretation of the Bible, for Augustine all people are personally sinners even before they themselves have sinned. Julian defends the naturalness of marriage, but not the indulgence because of human weakness. The concept of libido in the proto-Freudian sense occurs first just by Augustine. According to Augustine, lust, directly related to the guilt complex, arose as a result of original sin and is implicitly present in every person from birth, and according to Julian, lust and pleasure are a natural and innocent experience. Augustine sees the main point of infant baptism in the abrasion of original sin as guilt. This concept of baptism has a contradictory effect on theological thought to this day. However, modern theologians offer other solutions, for example, Schoonenberg.

Keywords: Augustine; Julian of Eclanum; Pelagianism; Manichaeism; original sin; concupiscence; birth defect; libido; dualism; Neoplatonism.

References

1. Augustinus Hipponensis. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 549–641.
2. Augustinus Hipponensis. Contra Faustum manichaeum // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLII. Paris, 1845. Col. 207–519.
3. Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 641–881.
4. Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1865. Col. 1049–1608.
5. Augustinus Hipponensis. De civitate Dei // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLI. Paris, 1845. Col. 13–804.
6. Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 359–415.
7. Augustinus Hipponensis. De haeresibus ad Quodvultdeum // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLII. Paris, 1845. Col. 21–50.
8. Augustinus Hipponensis. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXII. Paris, 1845. Col. 1309–1376.
9. Augustinus Hipponensis. De nuptiis et concupiscentia // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 413–473.
10. Augustinus Hipponensis. Sermones // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XXXVIII. Paris, 1865. Col. 23–1484.
11. *Bogoslovskaya antropologiya. Russko-pravoslavnyj / rimsко-katolicheskij slovar'* [Theological anthropology. Russian – Orthodox / Roman – Catholic Dictionary] / ed. A. Lorgus, B. Schtubbenrauch. Moscow: Palomnik Nikeya, 2013. 731 p. (In Russian).
12. Drecoll V.H. Der Pelagianische Streit / V.H. Drecoll // *Augustin Handbuch* / hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. S. 182–183.
13. Kikin V. *Biblejskaya i svyatootecheskaya ocenka ucheniya o «nasledovaniyu» grekha* [Biblical and Patristic Assessment of the Doctrine of the "inheritance" of sin] // *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. Nr. 3. Saint-Petersburg: Izdatelstvo SPbPDA, 2013. P. 6–35. (In Russian).
14. Lössl J. (2007) Die Auseinanderstzung mit Julian ab 418, in *Augustin Handbuch*, hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 197–202.
15. Lössl J. Die Auseinanderstzung mit Julian ab 418 / J. Lössl // *Augustin Handbuch* / hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. S. 197–202.
16. Luther M. *O rabstve voli* [The Bondage of the Will], in *Erazm Rotterdamskij. Filosofskie proizvedeniya* [Erasmus of Rotterdam. Philosophical Works]. Moscow: Nauka, 1986. P. 290–545.
17. Marius Mercator. In commonitorio subnotationum in scripta Juliani / Marius Mercator // *Patrologia Latina* / accurante J.-P. Migne. Tomus XLV. Paris, 1841. Col. 1737–1740.
18. *Novyj Zavet Gospoda Nashego Iisusa Hrista* [New Testament of Our Lord Jesus Christ] / ed. ep. Kassian (Bezobrazov). Moscow: Rossijskoe Biblejskoe Obshchestvo, 2001. 514 p. (In Russian).
19. Paulinus Nolanus. Carmen XXV / Paulinus Nolanus // *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Vol. XXX. Pars II. Praga-Vindobona-Lipsia (Praga-Wien-Leipzig), MDCCCLXXXIII (1894). P. 238–245.
20. Photius Constantinopoutanus. Epistolarum liber II, LXXXIII–LXXXIV / Photius Constantinopoutanus // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. Tomus CII. Paris, 1900. Col. 889C–896A.
21. Schooneberg P. (1966) Theologie der Sünde. Einsiedeln–Zürich–Köln: Benziger. 230 s.
22. Schoonenberg P. Sin and Guilt / P. Schoonenberg // Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi. New York: Seabury Press, 1975. Col. 1579–1586.
23. Theodoritus Cyrensis. Interpretatio epistolæ ad romanos / Epiphanius Cyprus // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. Tomus LXXXII. Paris, 1864. Col. 43–224.

Культ Артемиды в Ефесе в I веке по Р.Х. в контексте экзегетических исследований Священного Писания Нового Завета

Аннотация: Ефес, как один из самых крупных мегаполисов античности, был центром почитания Артемиды. Храм, возведенный в ее честь, считался одним из Чудес света Древнего Мира. Автор данной статьи приводит описание культа Артемиды в Ефесе, кратко излагая егоисторию. Статья также содержит данные о самых значимых артефактах музея Ефеса города Сельчук (Турецкая Республика). Для достоверного изучения новозаветных событий необходимо обращение к историческому наследию, анализ которого вместе с археологическими данными позволяет составить целостную картину событий, приведенных в Книге Деяний. Помимо этого, изучение исторического фона дает возможность более глубокого рассмотрения апостольской миссии в малоазийском регионе в I веке по Р.Х. Этому и посвящена данная статья.

Ключевые слова: Ефес, Малая Азия, апостол Павел, Книга Деяний, культ Артемиды, Храм Артемиды, магия, «Ефесские письмена», археологические раскопки, артефакты, Музей Ефеса г. Сельчук, Зал Артемиды Ефесской, христианство, апостольские миссии, апостол Иоанн Богослов.

История античного мегаполиса Ефеса неразрывно связана с культом богини Артемиды (свидетельства тому приводятся многими античными авторами: Плутархом¹, Павсанием², Страбоном³). В разные исторические периоды существования города культ этой богини воплощался в разных религиозных формах. С течением времени, наряду с восточными, он вобрал в себя и азиатские черты.

Храм Артемиды являлся на протяжении многих веков центром культурно-религиозной жизни города. Во времена первых апостольских миссий культа Артемиды Ефесской не утратил своего влияния. Апостол Павел во время своей проповеди в Ефесе испытывал серьезные трудности со стороны приверженцев этого культа и тех, кому культа приносил финансовый доход. К Книге Деяний описывается бунт некоего серебренника Димитрия (Деян 19:21-40), в ходе которого разъяренная толпа кричала: «Велика Артемида Ефесская!» (Деян 19:29), что доставило немало неприятностей апостолу Павлу и поставило под угрозу его дальнейшее пребывание в городе.

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Спб.: Азбука-классика, 2012. С. 26–27.

² Павсаний. Описание Эллады. В 2-х тт.: Т. 1. М.: Ладомир, 2002. П. 7.2.4.

³ Страбон. География в 17 книгах. М.: Наука, 1964. П. 11.5.4, 12.3.21.

В процессе изучения исторического контекста апостольской проповеди Евангелия приведенный факт диктует необходимость подробного ознакомления с культом Артемиды. Помимо исторических событий и описаний для нас немалый интерес представляют артефакты, найденные в ходе археологических раскопок в Ефесе.

Культ Артемиды Ефесской и его значение для религиозной жизни города.

Город Ефес неразрывно связан с поклонением богине Артемиде. Более того, само возникновение города связано с ее культом. Античный историк Павсаний приводит легенду о том, что до появления ионийских колонистов на этой территории жили племена амазонок, которые поклонялись женскому божеству⁴.

Этимология имени Артемида не вполне ясна. Существуют различные версии происхождения данного слова, все они связаны с мифологией:

- ἀρτεμίς (безопасный, здоровый – прилагательное, полученное от ἀρτεμίω) – быть живым и здоровым – происходит от рода деятельности. Артемида, как и ее мифический брат Аполлон считались богами врачевания⁵.

- ἄρταμος (мясник, искусно режущий, – существительное, происходящее от ἄρτι и τέμνω). В переводе означает – искусно разрезать – подчеркивает приписываемые богине непоколебимость и суровый нрав. В пользу данной версии можно найти ряд аргументов. В мифологии приводятся действия напуганной и разгневанной Артемиды, превратившей некоего Актеона, сына Аристея, видевшего ее наготу, в оленя, которого впоследствии разорвали на куски собственные собаки⁶.

В греческом пантеоне богов Артемиде отводится место в кругу двенадцати главнейших. Как повествует миф, Артемида, будучи ребенком, сидя на коленях у отца Зевса, в ответ на его вопрос о предпочтительном даре выразила желание остаться навсегда девой и в качестве подарков попросила светильник, лук и стрелы, охотничью тунiku и свиту, состоящую из водных нимф, в услужение⁷.

Если брат Артемиды Аполлон приравнивался к богу солнца, то она считалась богиней луны и часто отождествлялась с Селеной. Артемида почиталась как богиня девственной чистоты и целомудрия и как богиня растительности и плодородия⁸.

Однако в Ефесе Артемиду представляли себе иначе. Здесь культ испытал на себе местные синкретические влияния. Греческие колонисты перенесли почитание Артемиды на уже существующий культ, который может восходить к

⁴ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Спб.: Азбука-классика, 2012. С. 27.

⁵ Кун Н.А. Легенды и мифы древней Греции. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР, 1954. С. 40.

⁶ Павсаний. Описание Эллады. В 2-х тт.: Т. 1. М.: Ладомир, 2002. П. 9.2.3.

⁷ Graves R. The Greek Myths. London: Folio Society, 1996. P. 85–87.

⁸ Словарь Античности. Под. ред. В.И. Кузицина. Москва: «Прогресс», 1989. С. 49.

седьмому тысячелетию до Р.Х. Первоначально местное население поклонялось богине Ефесии, имя которой возможно связано с историей амазонок⁹.

Вследствие этого вместо классического «греческого» типа в малоазийском регионе получил распространение совершенно отдельный тип «Артемида Ефесская» или «Ефессия». Артемида Ефесская была наиболее почитаемым божеством в Анатолии¹⁰. Она считалась матерью всего существующего, госпожой земли и подательницей изобилия, а так же защитницей мертвых и моряков¹¹. Почитатели именовали ее «спасительницей, владычицей и царицей мира»¹². Главной задачей богини была защита и поддержка города, а также покровительство его жителям, подобно тому, как богиня Афина помогала жителям Афин.

Таким образом, Артемида Ефесская напрямую не связана с классической Артемидой из греческой мифологии.

Исследователи выделяют несколько этапов в развитии почитания Артемиды в Ефесе. Первый этап был связан с поклонением грубому вытесанному из камня идолу (возможно с отдельными фрагментами из дерева), который богато украшался слоновой костью, золотом и драгоценными приношениями. Второй этап характерен соединением местного и греческого культов, осуществленным царем Крезом, построившим богине Артемиде храм. Существуют данные о том, что храмовая статуя была примерно пятнадцать метров в высоту и от первого изваяния унаследовала отдельные деревянные части. Эта статуя была также богато украшена, но не пережила «славу Герострата». Во вновь построенном храме поместили и новую статую Артемиды Ефесской, которая найдена при раскопках святилища храма и сейчас экспонируется в музее г. Стамбула. Статуя также имеет деревянные фрагменты¹³.

В Книге Деяний озвучено местное предание, по которому первоначально статуя упала с небес (Деян 19:35) Возможно, это был метеорит, хотя такое предположение труднодоказуемо¹⁴.

В Ефесе Артемида очень часто изображалась на монетах¹⁵. Со второго века до Р.Х. изображение статуи Артемиды становится типичным, именно с этого периода культ Артемиды и город неразрывно связаны.

⁹ Урбанович Г., прот. Семь Церквей Апокалипсиса. Смоленск: Смоленская правосл. духовная семинария, 2011. С. 105.

¹⁰ Павсаний. Описание Эллады. В 2-х тт.: Т. 1. М.: Ладомир, 2002. П. 4.31.8.

¹¹ Koester H. Ephesus, metropolis of Asia: an interdisciplinary approach to its archaeology, religion, and culture. Harvard: University Press, 2004. P. 142.

¹² Clinton A. Ephesians: Power and Magic, The Concept of Power in Ephesians in Light of its Historical Setting. Cambridge: University Press, 1989. P. 21.

¹³ Wilson M. Biblical Turkey. A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor. Istanbul: Zero Produksyon Ltd, 2010. P. 203.

¹⁴ Библейская Энциклопедия Брокгауза. Ринекер Ф., Майер Г. М.: Российское Библейское Общество, 1999. С. 52.

¹⁵ Topal C. Ephesus Museum. Istanbul: Selçuk Belediyesi, 2010. P. 69.

Богине воздавали почести, как и всем божествам – приносились в жертву животные и воскурялись благовония. В городе совершались специальные процесии, которые проходили по разным маршрутам. Особо почитался день рождения Артемиды. Возможно, с этим событием связаны мистерии в честь Артемиды, но подобных фактов нет в достоверных источниках. Страбон лишь вскользь упоминает о них, не приводя конкретных данных¹⁶.

В культе принимали участие женщины, которые приносили жертвы богине. Также были и служители мужчины: либо евнухи, либо те, кто посвятил себя богине и на время хранил телесную чистоту.

Во время римского периода истории Ефеса культ Артемиды испытал сильное влияние культов римской богини Дианы и египетской Изиды. Такое синкретическое воздействие отразилось на конечном типе почитания богини и на ее скульптурных изображениях¹⁷.

История археологических раскопок в Ефесе.

До конца XIX века не было достоверных материальных свидетельств существования культа Артемиды в Ефесе. Новым историческим свидетельствам о религиозной жизни античного мегаполиса мы обязаны археологии. Примечательно, что история археологических раскопок в Ефесе берет начало с храма Артемиды.

Первые археологические изыскания в Ефесе начались в 1863 году, и связаны они с именем английского инженера путей сообщения Джона Вуда. В то время Ефес и его окрестности были практически необитаемы, крепость и мечеть Иса-Бей лежали в развалинах. В соответствии с задачей, которую поставил перед ним Британский музей, Джон Вуд сосредоточил свои усилия на поиске одного из Семи чудес Древнего Мира – храма Артемиды Ефесской или Артемисиона. Исследователь предположил, что этот объект находится в эллинистической части города. Несколько лет шли безуспешные поиски. За этот период были найдены не менее важные археологические объекты: гимназиум, стадион, предполагаемая могила апостола Луки и большой театр города¹⁸.

Только в январе 1869 года поиски увенчались успехом. Но радость от находки была омрачена рядом обстоятельств: во-первых, огорчила плохая сохранность объекта и отсутствие значимых артефактов; во-вторых, заболоченная местность затрудняла исследования, что требовало дополнительных средств. Все это привело к тому, что спонсоры прекратили финансирование раскопок, и работа Джона Вуда прекратилась на несколько лет¹⁹.

¹⁶ Страбон. География в 17 книгах. М.: Наука, 1964. П. 14.1.23.

¹⁷ Topal C. Ephesus Museum. Istanbul: Selçuk Belediyesi, 2010. Р. 120.

¹⁸ Урбанович Г., прот. Семь Церквей Апокалипсиса. Смоленск: Смоленская правосл. духовная семинария, 2011. С. 84.

¹⁹ Zimmermann N., Ladstatter S. Wall Painting Ephesos: from the Hellenistic to the Byzantine Period. Istanbul: Ege Yayınları, 2011. P. 20.

В 1899 году раскопки храма Артемиды продолжила экспедиция Британского музея под руководством Д.Д. Хогарта. Было обнаружено хранилище храма с множеством артефактов – среди прочего там была найдена и забытая всеми статуя Артемиды (ныне экспонируется в археологическом музее Стамбула)²⁰.

Храм Артемиды в Ефесе.

Храм Артемиды считается одним из Семи чудес Древнего Мира. Фактически храм Артемиды был пятым храмом, основанным на этом месте в Ефесе. Другие святилища относят к более ранним периодам истории города²¹. Предыдущий храм был сожжен жителем города Геростратом, который таким образом решил внести свое имя в историю. Это произошло в ночь на 21 июля 356 г. до Р.Х. По счастливой случайности данное событие совпало с рождением Александра Македонского, который спустя 22 года посетил город и выделил значительные средства на строительство нового храма, при условии, что его имя будет высечено на здании. Однако жители не захотели сделать этого. Новый храм был самым большим языческим религиозным зданием в эллинистическом мире. Размеры его составляли 67x130 метров. Согласно Плинию, в храме было 127 колонн. Одним из архитекторов храма был архитектор храма Аполлона в Диадиме – Пэоний (Пионий) из Ефеса²².

Храм восстанавливался на прежнем фундаменте и выглядел примерно так же, только более богато. В строительстве использовался белоснежный мрамор, найденный здесь же неподалеку. Мрамор был обнаружен на расстоянии двенадцати километров от города пастухом Пиксадаром. Когда Пиксадар пас свои стада, он обратил внимание, что два барана из его стада устроили стычку, и один из них, нанося удар рогами, попал в скалу, от которой отвалился крупный кусок прекрасного белого камня. Пастух, позабыв о своем стаде, взял этот камень и понес на площадь, где показал горожанам, распознавшим в нем прекрасный мрамор.

Помимо религиозного центра храм выполнял функцию финансового учреждения, выставочного комплекса и давал прибежище должникам и нищим. Ефес был центром паломничества в Древнем Мире, и храм приносил неплохой доход городу²³.

Археологический музей города Сельчук: Зал Артемиды Ефесской.

Музей Ефеса или археологический музей города Сельчук – это местный музей с богатой коллекцией экспонатов, связанных с Ефесом и историей Анатолии. Самые древние артефакты датируются VII тысячелетием до н. э. Экспонаты охватывают следующие периоды развития цивилизации в Малой

²⁰ Урбанович Г., прот. Семь Церквей Апокалипсиса. Смоленск: Смоленская правосл. духовная семинария, 2011. С. 84.

²¹ Wilson M. Biblical Turkey. A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor. Istanbul: Zero Produksiyon Ltd, 2010. P. 204.

²² Ibid. P. 203

²³ Фаррап Ф.В. Жизнь и труды святого апостола Павла. Т. 2. Москва: Миссия «Надежда спасения», 2005. С. 15–17.

Азии: доисторический, микенский, архаический, классический, эллинистический, римский, византийский, сельджукский и оттоманский.

Первоначально артефакты, обнаруженные в Ефесе, хранились в музеях Измира, Стамбула, Вены и Лондона. С основанием Турецкой Республики решено было открыть новые музейные центры и собрать новые экспонаты в непосредственной близости от мест раскопок. Первоначально артефакты размещались в ангаре, а сам музей был построен в 1964 году. Впоследствии здание было реконструировано, и его выставочная площадь намного расширилась²⁴.

После реконструкции экспонаты было решено сгруппировать по тематическому признаку. В результате этого появились следующие тематические залы: Зал домов ленточной застройки на склоне холма, Зал монументальных скульптур, Зал новых находок и монет, Зал самых значимых артефактов, Зал Артемиды Ефесской, Зал императорского культа, Зал этнографии и Большой выставочный зал во дворе музея. На сегодняшний день в музее более 60 тысяч артефактов²⁵.

Для современных исследователей культа Артемиды в Ефесе большое значение имеют артефакты, выставленные в одноименном зале музея. Они представляют интерес и для нашего исследования, так как дают наглядное представление о культе. Так же важен сам факт материального подтверждения его существования. На экспозиции представлены следующие артефакты.

Большая статуя Артемиды Ефесской, I век н. э., период правления императора Траяна, мрамор, 292 см. Инвентаризационный номер 712²⁶.

Эта самая большая из обнаруженных мраморных статуй была найдена в Пританее на государственной Агоре. Статуя изображает богиню во всем величии и со всеми атрибутами, которые появились в более поздние времена. Такой тип изображения Артемиды относят к архаическому периоду. Главное указание на это, по мнению исследователей, – сомкнутые прямые ноги. Это наиболее точная копия статуи Артемиды, которая размещалась в городе.

Наибольшие споры в научных кругах вызывают выпуклости, украшающие статую. По традиционной версии Артемида в древности носила титул «Многогрудая» и эти выпуклости ассоциировались с женскими частями тела, которые символизировали плодородие²⁷. Эта традиция может восходить к амазонкам, которые зачастую ампутировали у себя одну грудь и приносили ее богине в качестве жертвы. Это делалось для того, чтобы было удобнее стрелять из лука. Однако самые древние изображения лишены подобных привнесений.

²⁴ Topal C. Ephesus Museum. Istanbul: Selçuk Belediyesi, 2010. P. 9.

²⁵ Ibid. P. 10.

²⁶ Ibid. P. 118.

²⁷ Библейская Энциклопедия Брокгауза. Ринекер Ф., Майер Г. М.: Российское Библейское Общество, 1999. С. 52.

Такое описание приводит Страбон²⁸, когда статуя была скопирована для Рима и помещена на Авентинском холме²⁹.

Новую интерпретацию этих украшений Артемиды выдвинул английский археолог сэр Уильям Рамсей (Sir William Ramsay), который идентифицировал их с пчелиными яйцами, так как символом богини была пчела. Ее же изображение находится на ефесских монетах того времени, и пчела являлась также символом города³⁰. Современная интерпретация несколько отличается от классических вариантов. По мнению ряда исследователей, эти выпуклости надо ассоциировать с частями жертвенных животных, которые жрецами привешивались на статую после заклания, как правило, в жертву приносили быков. Эту точку зрения отстаивает швейцарский археолог Г. Зайтерле (G. Seiterle)³¹.

Шея статуи украшена знаками зодиака, что символизирует власть богини и над стихиями и пророчествами. Головной убор был в виде городской стены, такое его изображение роднит Артемиду с Кибелой, другим древним женским божеством малоазийцев³².

На связь богини с волшебством указывают так называемые «Ефесские письмена» – тайные магические заклинания, которые помещены на ногах, поясе и головном уборе. Таких заклинаний было шесть, это символизировало прямое отношение богини к магии.

Волшебство являлось своего рода фундаментом культа богини. Не стоит также полагать, что все оккультные практики в западной Малой Азии были связаны с Артемидой, на папирусах с заклинаниями можно встретить имена практически всех божеств греческого пантеона³³.

Ефес был широко известен как центр магических практик. В результате раскопок археологами было обнаружено множество сохранившихся обрывков кожи и фрагментов папируса с нанесенными на них частями заклинаний.

Ефес как город, который был буквально пронизан магией, притягивал разного рода заклинателей, прорицателей и экзорцистов. Часто желающие овладеть магическим «ремеслом» прибывали в Ефес в поисках наставника, либо необходимой литературы³⁴.

«Ефесские письмена» состояли из трех строк, вырезанных на подножии, поясе и венце богини Артемиды. Это было шесть странных слов: ΑΣΚΙΟΝ, ΚΑΤΑΣΚΙΟΝ, ΛΙΞ, ΤΕΤΡΑΞ, ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥΣ, ΑΙΣΙΑ.

Учитель Оригена Климент Александрийский в своем произведении «Строматы» приводит смысл этих слов:

²⁸ Страбон. География в 17 книгах. М.: Наука, 1964. П. 4.1.5.

²⁹ Нейхард А.А., Шиширова И.А. Семь чудес древней Ойкумены. Москва, «Наука», 1990. С. 51.

³⁰ Ramsay W. The letters to the seven churches of Asia. London: Hodder and Stoughton, 1904. P. 98.

³¹ Topal C. Ephesus Museum. Istanbul: Selçuk Belediyesi, 2010. P. 120.

³² Ibid. P. 120.

³³ Arnold I. Festivals of Ephesus // AJA. 1972. № 76. P. 35.

³⁴ Макрей Дж. Жизнь и учение апостола Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2009. С. 209.

«ΑΣΚΙΟΝ — лишенный тени, означает тьму, поскольку во тьме нет теней. ΚΑΤΑΣΚΙΟΝ — тень, означает свет, поскольку освещает тень, выявляет ее своими лучами. ΛΕ — означает землю, ее древнее название, а ΤΕΤΡΑΞ — год, его четыре времена, ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥΣ — это Солнце, всем правящее, а ΑΙΓΑ — истинный голос.

Весь символ означает: «Все божественное образует космос, тьма для света, солнце для года, земля для того, чтобы дать начало всякому произрастанию»³⁵.

Ефесские заклинатели и экзорцисты рекомендовали одержимым людям громко произносить эти слова, чтобы избавиться от мучавших их духов. Ввиду огромной популярности и повсеместного использования этих первых двух слов, развилась сокращенная версия заклинания «ασκικατασκι». Этот набор звуков стал простонародным выражением, означавшим любое проявление волшебства в любой точке греко-говорящего мира.

Статуя Артемиды, II век н. э., период правления императора Адриана, мрамор, высота 157 см., ширина 54 см. Инвентаризационный номер 718³⁶.

Эта статуя старше предыдущей на 50 лет и была также найдена недалеко от гражданской Агоры в Пританее. В этот период было сделано самое большое число копий статуи Артемиды Ефесской. Мрамор, который пошел на изготовления этой статуи, отличается плотностью и более высоким качеством. Статуя была позолочена, но позолота осталась только на правой стороне шеи Артемиды. Выражение лица богини строгое и сострадательное. По обе стороны от статуи расположены фигуры оленей – культовых животных.

За время раскопок в Ефесе было найдено несколько статуй Артемиды, три из которых экспонируются в музее Ефеса – Большая, Прекрасная и Малая статуи Артемиды. Малая статуя сохранилась фрагментарно и была найдена в результате раскопок неподалеку от гражданской Агоры³⁷.

На экспозиции так же представлены многочисленные подношения Артемиде и предметы храмового убранства, которые были найдены в самом храме или рядом при раскопках. Среди них: золотая женская статуэтка, украшенная масляная лампа, статуэтка головы птицы, золотая малоберцовая кость, бронзовый браслет, статуэтка в виде павлина, а так же многочисленные мелкие артефакты³⁸.

Трудно представить себе город Ефес без храма Артемиды. Культ этой богини просуществовал многие столетия. В эпоху христианизации Ефеса он был серьезным конкурентом молодой христианской религии. Было время, когда в Ефесе соседствовали два величественных храма – храм Иоанна Богослова и храм Артемиды. Окончательно храм Артемиды прекратил свое существование в 391–393 гг. по Р.Х., когда по эдикту императора Феодосия были запрещены

³⁵ Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. П. V, VIII. 45. 2–3.

³⁶ Topal C. Ephesus Museum. Istanbul: Selçuk Belediyesi, 2010. P. 120.

³⁷ Ibid. P. 120.

³⁸ Ibid. P. 123–125.

все языческие культуры империи. Достоверно известно, что после землетрясений в Ефесе в V веке н.э. руины храма использовались для строительства других объектов в империи (перестройки храма Иоанна Богослова и строительства в Константинополе храма Святой Софии)³⁹. В настоящее время на месте раскопок возвышается только одна вновь возведенная колонна. Ее реконструировали в 1973 г., причем основание колонны датируется IV веком до н. э., а сама колонна собрана из фрагментов, датируемых VI веком н. э.⁴⁰.

Таким образом, для христиан Ефеса вопрос о существовании культа Артемиды стоял довольно остро. Если во времена апостола Павла такое соседство приводило к открытым столкновениям, то в более поздний период в городе христианство и язычество сосуществовали вполне мирно. Даже территориально храм Иоанна Богослова находился недалеко от храма Артемиды, и лишь череда мощных землетрясений положила конец такому соседству. Языческое мировоззрение на протяжении долгого времени доминировало в умах жителей Ефеса. Сам факт того, что после христианизации империи храм Артемиды скорее всего не был переоборудован в христианский храм (археологически невозможно опровергнуть это утверждение), становится доводом в пользу того, что культ Артемиды возможно был прямым соперником христианства в Ефесе на протяжении продолжительного времени.

Список источников и литературы

Источники:

1. Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 544 с.
2. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Спб.: Азбука-классика, 2012. 352 с.
3. Павсаний. Описание Эллады. В 2-х тт.: Т. 1.М.: Ладомир, 2002. 491 с.
4. Страбон. География в 17 книгах. М.: Наука, 1964. 954 с.

Литература:

5. Библейская Энциклопедия Брокгауза. Ринекер Ф., Майер Г. М.: Российское Библейское Общество, 1999. 1120 с.
6. Кун Н.А. Легенды и мифы древней Греции. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР, 1954. 450 с.
7. Макрей Дж. Жизнь и учение апостола Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2009. 534 с.
8. Нейхард А.А., Шишова И.А. Семь чудес древней Ойкумены. Москва, «Наука», 1990. 129 с., илл.
9. Словарь Античности. Под. ред. В.И. Кузицина. Москва: «Прогресс», 1989. 704 с., илл.
10. Урбанович Г., прот. Семь Церквей Апокалипсиса. Смоленск: Смоленская правосл. духовная семинария, 2011. 264 с., илл.

³⁹ Урбанович Г., прот. Семь Церквей Апокалипсиса. Смоленск: Смоленская правосл. духовная семинария, 2011. С. 109.

⁴⁰ Wilson M. Biblical Turkey. A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor. Istanbul: Zero Produksiyon Ltd, 2010. P. 203.

11. *Fappar F.B.* Жизнь и труды святого апостола Павла. Т. 2. Москва: Миссия «Надежда спасения», 2005. 544 с.
12. *Arnold I.* Festivals of Ephesus // AJA. 1972. №76. P. 32–38.
13. *Clinton A.* Ephesians: Power and Magic, The Concept of Power in Ephesians in Light of its Historical Setting. Cambridge: University Press, 1989. 244 p.
14. *Graves R.* The Greek Myths. London: Folio Society, 1996. 784 p.
15. *Koester H.* Ephesos, metropolis of Asia: an interdisciplinary approach to its archaeology, religion, and culture. Harvard: University Press, 2004. 357 p.
16. *Ramsay W.* The letters to the seven churches of Asia. London:Hodder and Stoughton, 1904. 264 p.
17. *Topal C.* Ephesus Museum. Istanbul:Selçuk Belediyesi, 2010. 151 p.
18. *Wilson M.* Biblical Turkey. A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor. Istanbul: Zero Produksiyon Ltd, 2010. 397 p.
19. *Zimmermann N., Ladstatter S.* Wall Painting Ephesos: from the Hellenistic to the Byzantine Period. Istanbul: Ege Yayıncılı, 2011. 224 p.

Priest Andrew Volkov (Volkov Andrey Sergeyevich),
Smolensk Orthodox Theological Seminary

The cult of Artemis in Ephesus in the 1st century A.D. in the context of exegetical studies of New Testament Scripture

Abstract: Ephesus, one of the big cities of antiquity, was the center of worship of Artemis. The temple built in her honor, was one of the Wonders of the Ancient World. The author of this article tries to describe the cult of Artemis at Ephesus, outlining its history. In addition, emphasis is placed on the description of the most important artifacts of Ephesus Museum in Selchuk (Turkish Republic). For a reliable study of the New Testament story of events must be handled and historical heritage, which, together with the analysis of archaeological data allow to make adequate and complete picture of the events mentioned in the Book of Acts. In addition, the study of the historical background allows for a more detailed study of the apostolic mission in the Asia Minor region in the I century AD This is the subject of this article.

Keywords: Ephesus, Asia Minor, the Apostle Paul, the Book of Acts, the cult of Artemis, Temple of Artemis, magic, "Ephesus letters", archaeological excavations, artifacts, the Museum of Ephesus Selchuk, Hall of Artemis at Ephesus, Christianity, the apostolic mission, the Apostle John the Theologian.

References

1. Kliment Aleksandrijskij. *Stromaty*[*Stromata*]. Saint-Petersburg, 2003.
2. Plutarh. *Sravnitel'nye zhizneopisanija*[Comparative biographies]. Saint-Petersburg, 2012.
3. Pavsanij. *Opisanie Jellady* [Description of Hellas]. Moscow, 2002, vol. 1.
4. Strabon. *Geografija v 17 knigah* [Geography in 17 books]. Moscow, 1964.
5. *Biblejskaja Jenciklopedija Brokgauza* [Brockhaus Bible Encyclopedia]. Moscow, 1999.
6. Kun N.A. *Legendy i mify drevnej Grecii* [Legends and myths of ancient Greece]. Moscow, 1954.

7. Makrej Dzh. *Zhizn' i uchenie apostola Pavla* [Life and Teachings of the Apostle Paul]. Cherkasy, 2009.
8. Nejhard A.A., Shishova I.A. *Sem' chudes drevnej Ojkumeny* [Seven wonders of ancient Oycumene]. Moscow, 1990.
9. *Slovar' Antichnosti* [Dictionary of Antiquity]. Moscow, 1989.
10. Urbanovich G., prot. *Sem' Cerkvej Apokalipsisa* [Seven Churches of the Apocalypse]. Smolensk, 2011.
11. Farrar F.V. *Zhizn' i trudy svyatogo apostola Pavla* [Life and Works of the Holy Apostle Paul]. Moscow, 2005.
12. Arnold I. Festivals of Ephesus // AJA. 1972. № 76. P. 32–38.
13. Clinton A. *Ephesians: Power and Magic, The Concept of Power in Ephesians in Light of its Historical Setting*. Cambridge, 1989.
14. Graves R. *The Greek Myths*. London, 1996.
15. Koester H. *Ephesos, metropolis of Asia: an interdisciplinary approach to its archaeology, religion, and culture*. Harvard, 2004.
16. Ramsay W. *The letters to the seven churches of Asia*. London, 1904.
17. Topal C. *Ephesus Museum*. Istanbul, 2010.
18. Wilson M. *Biblical Turkey. A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor*. Istanbul, 2010.
19. Zimmermann N., Ladstatter S. *Wall Painting Ephesos: from the Hellenistic to the Byzantine Period*. Istanbul, 2011.

Проблема иерархического устройства Церкви в пневматоцентрической экклезиологии

Аннотация: В статье рассматривается тема иерархического устройства Церкви и проблема его реализации в рамках пневматоцентрической экклезиологии, которая исходит из понимания Церкви как харизматического сообщества верующих, на которых Святой Дух оказывает непосредственное воздействие. Отрицание в протестантизме таинства Священства и неразрывного апостольского преемства в Церкви епископов и их преемников приводит к упразднению иерархических структур Церкви. В XIXв. А. Гарнак выдвинул теорию, в которой предлагается богословско-историческое обоснование иерархических структур Церкви как продукта более позднего исторического развития, противопоставляемого первоначальному церковному устройству. В данной работе анализируется теория Гарнака как проблема пневматоцентрической экклезиологии и ее влияние в русской богословской науке. Автор статьи отмечает недостаточность для решения данного вопроса исключительно исторического подхода и ошибочность выводов без учета необходимых экклезиологических предпосылок, важнейшей из которых является основополагающее значение таинства Священства для осуществления иерархических структур Церкви и реализации ее исторической миссии в мире. В представленном исследовании проблема понимания внешних структур Церкви и ее иерархического устройства связывается с преодолением идей пневматоцентрической экклезиологии в православном богословии.

Ключевые слова: апостольское преемство; Гарнак; иерархия; пневматоцентрическая экклезиология; Священство; церковные структуры; Апостольская Церковь; харизма.

Проблемы в понимании сущности и природы Церкви отражаются на восприятии ее внешнего устройства и организации церковной жизни. Искажения христоцентрической онтологии Церкви в западной экклезиологии в конечном итоге привели к протестантскому отрицанию церковного устройства и его исторических форм в жизни Церкви. В этом смысле пневматоцентрическая экклезиология стала богословским основанием для отрицания иерархического устройства Церкви. В целом это отразилось на понимании Церкви Божией как произвольной общины христиан.

В рамках пневматоцентрической экклезиологии протестантское богословие пересматривает церковное представление о таинстве Священства и Евхаристии. Отвергая таинство Священства, еще Мартин Лютер справедливо объяснял это тем обстоятельством, что из него рождаются все другие таинства Церкви. Развивая эту идею, представители протестантской Реформации приходят в целом к отрицанию епископской власти апостолов и других странствующих проповедников Евангелия в первые времена христианства. Отсюда возникает и

сам вопрос о понимании природы церковной власти и таинства Священства, а также их значения для церковного устройства. Развитию этого направления в экклезиологии способствовала теория Адольфа фон Гарнака, который предлагает собственную трактовку посланий св. апостола Павла и христианских источников послеапостольского периода относительно иерархического устройства Церкви. Согласно его теории, харизмы и служения в ранней Церкви необходимо рассматривать раздельно, а исторический анализ устройства церковной жизни той эпохи должен свидетельствовать о более позднем появлении иерархии в Церкви.

Несомненно, данная теория противоречит определению Православной Церкви относительно неразрывного апостольского преемства в Церкви епископов и их преемников. Тем не менее, она находит поддержку среди сторонников пневматической экклезиологии в православном богословии XIX–XX вв. Преодоление проблемы пневматичизма в православной экклезиологии требует также пересмотра теории Гарнака и его богословской и исторической трактовок иерархического устройства Церкви, отражающих протестантский подход к таинству Священства.

Во избежание крайностей западной экклезиологии в вопросе церковного устройства, не повторяя тот или иной подход к нему, православная экклезиология должна исходить из единства харизмы и иерархических служений, которые изначально существовали вместе и неразрывно. Такой подход находит свое выражение в христоцентрической онтологии Церкви, в рамках которой Христос и Святой Дух действуют неразрывно. Эта христологическая основа церковного устройства предполагает понимание Церкви как Тела Христова, где служение и харизмы не разделены, а Святой Дух действует в Теле Христовом, способствуя его исторической реализации.

В данной статье анализируются особенности подхода к устройству Церкви в протестантской экклезиологии. В ней рассматривается теория Гарнака и ее экклезиологические последствия для внешних структур Церкви. В рамках данного исследования особый интерес представляет вопрос о влиянии этой теории на развитие православной экклезиологии и ее пневматической направленности. В этом контексте рассматривается ключевая роль таинства Священства для верного понимания иерархического устройства Церкви в православной экклезиологии.

Проблема западной экклезиологии в отношении иерархического устройства Церкви.

По отношению к иерархическому принципу церковного устройства, исходя из конфессиональных предпосылок, в западной экклезиологии существуют различные представления. Так, этот принцип с наибольшей силой отрицается экклезиологией в конгрегационалистском протестантизме. Иерархические структуры для свободных церквей необходимы лишь для осуществления функций служения Слова и совершения таинств. Противоположное отношение к данному принципу отмечается в экклезиологии,

которая использует правовые и судебные понятия. В этом случае иерархические структуры являются необходимым условием церковного устройства. Будучи законным учреждением, Церковь использует принуждение для поддержания своего единства. Как отмечает митрополит Иоанн (Зизиулас), подобные подходы к «иерархии» являются чуждыми для православной экклезиологии¹.

Проблема иерархического подхода к Церкви коренится в искажении понятий «иерархия» и «порядок» в определенный исторический период. Доминирование легалистического представления о Церкви в западной традиции привело к реакции на это искажение во времена Реформации². Искажение иерархического устройства Церкви в современных экклезиологических конструкциях выражается в использовании противопоставления, основанного на различных антитезах. Это отмечается в критике церковной иерархии со стороны протестантской экклезиологии. Подобные конструкции нашли применение в противопоставлении понятий «учреждение» и «дух» (*Amt und Geist*), использованных в работах А. Гарнака и Р. Зома. Согласно их представлению, иерархия и церковные институты несовместимы с Духом свободы³. К таким противопоставлениям относятся и другие конструкции в поиске альтернативы «учреждению» и «институту». Церковная история, действительно, свидетельствует о присутствии на определенных этапах в жизни Церкви конфликта между «учреждением» и «харакизмой». Неслучайно, что Гарнак использует для аргументации своей теории проблему, связанную с ролью пророков в Дидахе. Этот конфликт проявлялся также на протяжении церковной истории в противостоянии авторитета монашества и власти епископов в Церкви⁴.

Развитие пневматоцентристической экклезиологии протестантизма, нацеленное на ущерб внешним структурам Церкви, основано прежде всего на разделении невидимой и видимой Церкви, а также на утверждении непосредственного воздействия Святого Духа на верующих. В противоположность идеальной невидимой Церкви видимая Церковь обнаруживает определенные проблемы, которые появились в результате ее исторического развития. В ее рамках отмечается перенос кафолического характера внешних структур Церкви непосредственно в общину верующих. Особым образом этот подход находит продолжение в рамках романтической экклезиологии XIX в., предлагающей иное понимание кафолической природы Церкви. В данном контексте принципиальное значение получает вопрос о сущности церковной власти и таинства Священства. Протестантская экклезиология, исходя из пневматоцентристического подхода к Церкви и ее устройству, пытается обосновать вторичность иерархического устройства Церкви как продукта ее исторического развития, указывая на изначальное отсутствие такового в Церкви. В этом

¹ Зизиулас И., митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2012. С. 186–187.

² Там же. С. 191–192.

³ См. Neufeld K.H. Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. 1979. P. 156, 202.

⁴ Зизиулас И., митр. Общение и инаковость... С. 370–371.

направлении особая заслуга принадлежит Гарнаку и его теории о разделении харизмы и служения в древней Церкви.

Влияние Гарнака отразилось также на понимании единства Церкви, согласно которому оно зиждется на основе противопоставления поместности и вселенской Церкви⁵. По мнению Зизиуласа, проблема единства Церкви должна решаться в рамках не пневматической, а христоцентрической экулезиологии. Это христоцентрическое единство Церкви осуществляется первоначально в Евхаристии и ее предстоятеле, епископе⁶. Все степени священства отражают служение Христа, Который в Новом Завете отображается преимущественно как Служитель и Священник⁷. В его лице различные церковные служения находятся в единстве между собой. Зизиулас не соглашается с Гарнаком, а также отрицает действительность разделения между харизматами и служениями, имеющими властные полномочия. Эти властные службы у него тоже являются харизматическими, поскольку они получают свою постоянную харизму в рукоположении⁸. Все харизмы Церкви находят свое выражение и единство в Евхаристии, имеющей в центре Христа и представляющей единство небесного и земного⁹.

Будучи не чуждыми даже для Нового Завета, иерархические понятия получают позднее широкое распространение. Свидетельством этого являются послания св. Климента Римского, согласно которым в Церкви должен быть порядок (*τάξις*) и служение, требующее власти и подчинения (42–44). Отчетливо эта мысль звучит в посланиях св. Игнатия Антиохийского. В дальнейшем наличие иерархического устройства Церкви не вызывает никаких сомнений, что непременно отмечают критики данного обстоятельства церковного устройства начиная с конца II в. Согласно Зизиуласу, приписывать возникновение иерархической экулезиологии неоплатоническим влияниям – это значит «не придавать значения всей этой ранней устойчивой традиции, которая была непрерывной до времен Реформации». Кроме того, иерархия в тринитарном богословии существенно отличается от неоплатонической концепции. Используя философские понятия, иерархия у Ареопагитика пытается представить в движении Отца реальность Евхаристии Церкви, имеющую вселенское значение. Именно в рамках Евхаристии закладываются все понятия иерархического устройства Церкви, берущего свое начало в «синаксисе» общины. Без этого церковного собрания не может существовать никакая «иерархия»¹⁰.

⁵ Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θείᾳ Ευχαριστίᾳ και τῷ Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. P. 3–6.

⁶ Ibid. P. 13–16.

⁷ Ibid. P. 48.

⁸ Ibid. P. 51–52.

⁹ Ibid. P. 209.

¹⁰ Зизиулас И., митр. Общение и инаковость... С. 189–190.

Теория А. Гарнака и проблема иерархического устройства Церкви.

Отрицание Гарнаком иерархического устройства Церкви основано, во-первых, на разделении харизмы и служения в древней Церкви, исходящего из противопоставления духа и формы, благодати и института. Во-вторых, оно зиждется на попытке исторического обоснования отсутствия иерархического устройства в апостольские времена на основе исторической критики и соответствующей интерпретации текстов той эпохи.

Для православной традиции несомненной гарантией неразрывного продолжения апостольской традиции в вере и всей сакраментальной жизни Церкви является неразрывное продолжение порядка апостольского преемства в епископском авторитете и служении. Следуя протестантской традиции, Гарнак пытался обойти это положение посредством теории, предполагающей дихотомию в церковном устройстве, в различении уже в апостольские времена странствующего по миру чина высшего порядка харизматов без священной власти (апостолы, пророки, евангелисты, учитель) и нехаризматической группы нижнего порядка в каждой конкретной поместной церкви, представляющих в ней постоянное священство (епископы-пресвитеры и диаконы). Этот выбор исходит из попытки противодействия апостольскому преемству епископского и папского авторитета в Западной Церкви. Озабоченность протестантских исследователей Нового Завета вызвал тот факт, что в новозаветном устройстве поместной церкви в ее священстве отсутствовал епископ послеапостольского времени. Для своей теории Гарнак использовал учение св. апостола Павла о верующих, принимающих в Крещении духовные дары¹¹. Эта теория основывалась на его идее крайнего разделения, с одной стороны, харизматической группы, имеющей вселенское служение без священской власти, и группу нижнего порядка постоянного священства в поместных церквях (епископы или пресвитеры и диаконы) без харизмы, которые не были носителями епископской власти минимум до начала II в. По убеждению В. Фидаса, в этом отношении протестантское богословие отрицает не только таинство Священства, отделяя от него благодатные дары в Церкви, но и искажает учение св. апостола Павла о преемстве апостолов в апостольской функции епископства. В целом, оно приходит к отрицанию архиерейской власти апостолов и других проповедников Евангелия в ранней Церкви, а также к отвержению неразрывного продолжения апостольского преемства епископов, которое представляет серьезную проблему для протестантского богословия¹².

Предложенное Гарнаком разделение в церковном устройстве не выражает соответствующего учения св. апостола Павла о множестве даров Святого Духа (1 Кор 12:1–31). Изучение новозаветных текстов и истории первохристианской Церкви показывает отсутствие указанного Гарнаком разделения служений по отношению к епископской власти в Церкви харизматического высшего чина

¹¹ Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем. вступ. ст. и комм. проф. А.А. Спасского. Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования». СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. С. 237–243.

¹² Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Т. 88 (3). Р. 44–45.

странствующих пророков и евангелистов, и с другой стороны, пастырей и учителей как низшего чина постоянного священства данной поместной церкви¹³. В особом положении находился чин странствующих пророков, упоминаемых в Дидахе (75–85 п. Р.Х.) в ранний послеапостольский период (70–100 п. Р.Х.). Согласно книге Деяний святых апостолов, чин пророков уже был учрежден в поместных церквях Иерусалима и Антиохии, но он, однако, не принадлежал ни к чину поместного священства (пресвитеров или епископов и диаконов), ни к числу апостолов, избранных Самим Христом. Они были все вместе и по отдельности вселенскими епископами всей Церкви как Его свидетели, вышедшие на служение под водительством Святого Духа, отправленного им в день Пятидесятницы. Пророки, хотя и не были избраны Христом, как ученики и сотрудники апостолов были слушателями самих очевидцев, поэтому испытанные из них избирались и принимали от апостолов в таинстве рукоположения апостольскую власть в содействии Святого Духа для поддержки апостольского служения и миссии в мире. Они отправлялись апостолами в определяемые ими поместные церкви в конкретных географических регионах как их преемники. Как подчеркивает Фидас, пророки, будучи носителями этой власти, имели апостольское право приступать по поручению апостолов к рукоположению местного священства, которого не имели верующие поместной церкви¹⁴. Таким образом, рукоположенные сотрудники апостолов стали преемниками апостолов как региональные епископы (Сирии, Малой Азии, Македонии и др.). Они рукополагали епископов в поместные церкви своего региона, сохраняя заботу о них до своего обоснования в матери-церкви региона их ответственности (Антиохия, Смирна, Эфес, Фессалоники). Описание такого порядка находим в посланиях св. Игнатия Антиохийского к св. Поликарпу Смирнскому и ближайших к Смирне поместным церквям Малой Азии (107)¹⁵.

Дихотомия харизмы и священства, отраженная в теории Гарнака как преимущество пророков в послеапостольский период перед местным священством на основе Дидахе, на основании выражения св. апостола Павла (Еф 4:11–12), является неприемлемой. Эта теория не учитывает важнейшие элементы устройства ранней Церкви. Во-первых, апостолы получили в своей хиротонии власть апостольского достоинства посредством «дуновения» Христа после Своего Воскресения и обещания скорого ниспослания Святого Духа (Мф 28:18–20; Ин 20:21–23; Деян 1:7–8; 2:1–4; 13:1–3). По этой причине епископы как носители власти апостолов согласно апостольскому преемству сами по себе являются выразителями и гарантами действительного присутствия Христа в Его Церкви. Во-вторых, через просвещение Святым Духом были явлены испытанные из учеников и сотрудников апостолов, которые были рукоположены апостолами и приняли власть апостольского достоинства (1 Тим 1:18–19; 4:13–14; Тит 3:12–14). Их целью была поддержка дела апостолов и

¹³ Ibid. P. 46–48.

¹⁴ См. послания св. апостола Павла к Тимофею и Титу.

¹⁵ Φειδάς. Χάρισμα και Ιερωσύνη... Р. 49.

рукоположение местного священства в каждой поместной церкви. По замечанию Фидаса, по этой причине св. апостол Павел в своих заключительных посланиях использует дважды термин «харизма» исключительно по отношению к хиротонии в апостольском преемстве епископства¹⁶.

Этот вопрос затрагивает св. Ириней Лионский, свидетельствуя о соединении власти Христа с «харизмой истины» (*charisma veritatis*), связанной как с апостольским преемством, так и с каноничностью их рукоположения в епископское достоинство, если пребудут в нем верными в учении апостолов (Против ересей IV, 29,4). Это неразрывное сочетание харизмы и священства четко выражает единое соработничество Сына и Святого Духа во всем таинстве божественного домостроительства во Христе, поэтому невозможно разделение даров Святого Духа от личности и дела Христа, как и дела Христа в Земной жизни от содействия Святого Духа¹⁷.

Основанием для отвержения теории Гарнака является принципиальный для Православной Церкви вопрос о дарах Христа, предоставленных Церкви. Дарами Христа в Его земной Церкви являются неразрывное продолжение Его власти в апостолах и их преемниках, а также ниспослание им Святого Духа в день Пятидесятницы для верного совершения и утверждения их миссии в созидании и деятельности церковного Тела Христова с центром в таинстве Евхаристии. Как следствие, Святой Дух есть не преемник, но гарант подлинного продолжения действенной власти Христа в апостолах и их преемниках для продолжения тела Христова в истории, которое есть Церковь, и совершается видимым образом в таинстве Евхаристии¹⁸.

Проблема иерархического устройства Церкви в православном богословии XX века.

Теория Гарнака наряду с романтической экклезиологией XIX в. нашла отражение в русском академическом богословии. Исторический подход к решению данной проблемы в протестантском богословии и критический анализ источников в первые века христианства стали основанием для пересмотра в свете современной исторической науки традиционного учения Церкви об апостольском преемстве и иерархическом устройстве Церкви. Первоначально указанные идеи протестантских исследователей дают почву для развития на их основе богословской дискуссии в работах А. Лебедева, В. Мышнина и П. Гидулянова. Отмечая важность епископского служения в Церкви и его преемственность в развитии церковного устройства в древней Церкви, они также исследуют произошедшие изменения в устройстве Церкви и их последствия для церковной жизни.

Согласно принятому вероучительному определению, иерархия Церкви ведет свое начало от Самого Иисуса Христа и от сошествия на апостолов Святого Духа и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное

¹⁶ Ibid. P. 48.

¹⁷ Ibid. P. 68–69.

¹⁸ Ibid. P. 69–70.

рукоположение в таинстве Священства. Однако, по замечанию Лебедева, возникает вопрос об историческом подтверждении наличия иерархии в Апостольской Церкви. Каким образом происходит церковная иерархия? Как и Гарнак, Лебедев признает различие харизматических и иерархических служений в Церкви, а у харизматических учителей отрицает преемственное рукоположение, так как, за редким исключением, они никем не избирались и ни от кого не получали рукоположения, а это происходило невидимо непосредственно от Святого Духа. По его мнению, отрывок послания к Ефесянам св. апостола Павла (Еф 4:11–12) не имеет отношения к вопросу о происхождении иерархии, поэтому только историческое исследование поможет в решении этого вопроса¹⁹. Более того, нет никаких фактических данных по вопросу о происхождении епископата. Наследие апостолов переходит к епископам как «наследство», чему Лебедев находит разъяснение в Дидахе (15, 1–2), где предписывается воздавать епископам ту же честь, которая воздавалась пророкам и дидаскалам²⁰. Таким образом, второстепенный епископский институт занял главенствующее место в церковной общине²¹.

Подобную позицию в этом вопросе занимает и Мыщин. По его мнению, теорию о епископах как преемниках апостолов, «унаследовавших в полной мере их полномочия», следует признать «неточной и даже неверной». Тот факт, что апостолы установили епископство и назначали епископов, еще не говорит об апостольском преемстве епископов. Мыщин, например, подтверждает только наличие первых признаков этой теории у св. Климента Римского, но сама она у него отсутствует²².

Разделение Церкви на харизматическую и институциональную, которая постепенно заменила харизматическую Церковь, отмечает в своих трудах П. Гидулянов. По его словам, «оставшееся от них богатое наследство перешло к епископам»²³. Этим самым в понятие церковной власти были внесены изменения, которые совершались в духе римского права²⁴.

Церковный историк В. Болотов в статье о церковном строе отмечает, что на основании представленных в исторической науке данных невозможно восстановить иерархический строй первенствующей Церкви. Попытки дать полное представление о нем являются совершенно произвольными, потому что часто выдают за него более позднюю действительность, относящуюся к эпохе III–IV вв. В то же время наименее оправдано предположение о

¹⁹ Лебедев А.П. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Богословский вестник. 1907. № 1 (3). С. 461.

²⁰ Там же. С. 463–464.

²¹ Там же. С. 467.

²² Мыщин В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 205–207.

²³ Гидулянов П.В. Сущность и юридическая природа церковного властовования. Петроград: Сенатская тип., 1916. С. 21. См. также: Гидулянов П.В. Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905. С. 7–11. Суворов. Н.С. Учебник церковного права. М., 1902. С. 17–18. Карташев А.В. О новооткрытом памятнике «Учение XII апостолов». М., 1896. С. 106. Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 14–33. Мищенко Ф. Церковное устройство христианских общин («парикий») II и III века // Труды Киевской духовной академии. 1908. Декабрь. С. 525–574.

²⁴ Там же.

«демократическом принципе церковной иерархии», для которого нет подтверждающих фактов. Особенно невозможно представить посвящение общиной себе пресвитера или епископа. Более того, епископство является апостольским учреждением, которое не могло появиться в Церкви вследствие разных исторических случайностей²⁵.

Вопрос об иерархической природе устройства Церкви обстоятельно разбирает прот. Сергий Булгаков. Для него иерархическое начало, которое не отрицают, а осуществляют «всеобщее равенство при различии природном и духовном, свойственно всякому обществу, имеющему духовную основу и цель, и тем более оно присуще церковному обществу»²⁶. В лице апостолов самим Господом положено начало церковной иерархии, и противление ей есть противление воле Господа²⁷. На общий принцип такого устроения Церкви указывает св. апостол Павел, отмечая, что он является произволением Божиим и происходит из высшей целесообразности строения духовного организма (1 Кор 12:12–27).

По словам Булгакова, апостольская иерархия установлена силой и волей Христовой. Иерархам принадлежит власть быть посредниками, служителями Христа, получившими от Него полномочия и принявшими Духа Святого для своего служения. Таким образом, апостолы получили власть, организующую церковную жизнь, но вместе с тем они были и харизматиками, соединявшими в себе дары тайнодействия, пророчества и учительства. Это апостольство в Церкви не прекратилось без преемства своего служения. Апостолы передали всем верующим благодатные дары Духа Святого, которые они сводили через рукоположение, и тем сделали их «родом избранным, царственным священством, народом святым» (1 Пет 2:9), но «преподание этих даров они определили через ими установленную иерархию, сила которой заключается в прямом и непрерывном апостольском преемстве. После апостолов сообщение благодатных даров Святого Духа в Церкви сделалось полномочием иерархии, т.е. епископата с пресвитерами и диаконами»²⁸.

Булгаков признает невозможность найти историческое обоснование наличия трехступенной иерархии для первого века. Необходимость в этом также отсутствует, поскольку церковное устройство еще формировалось (1 Кор 12; 14), но уже тогда отмечалось естественное руководство апостолов по отношению к харизматикам. Несомненно, что около апостолов и при них иерархия существовала, а ее возникновение никак не могло быть плодом естественного исторического развития церковной организации. Признавая неупорядоченное состояние церковного устройства в первое время, Булгаков считает переход от «всеобщего харизматизма к замкнутому клиру с епископатом во главе» исторически неуловимым и необъяснимым для

²⁵ Болотов В.В. Церковный строй в первые три века христианства / Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб.: Типография Меркушева, 1910. С. 458.

²⁶ Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: УМКА-PRESS, 1989. С. 93.

²⁷ Там же. С. 95.

²⁸ Там же. С. 97–98.

церковных историков. Неслучайно, что в протестантизме он определяется как искажение или духовная катастрофа, приведшая церковные общины к заражению «институционализмом» и принятию правового понимания устроения Церкви. Согласно Булгакову, этот внутренний разрыв между I и II вв. является мнимой трудностью²⁹.

Критика протестантизма в этом вопросе у Булгакова связана с тем, что упразднение иерархии апостольского преемства лишило его тех даров Пятидесятницы, которые преподаются в церковных таинствах и священнодействиях через иерархию, получившую свои полномочия через посредство апостолов и их преемников. Посредством этого они уподобляются тем крещенным «во Имя Иисусово» христианам, но так и не принявшим Святого Духа, низводимого через руки апостолов (Деян 19:5–6)³⁰. Таким образом, «иерархия есть единственное харизматическое служение в Церкви, которое имеет пребывающее значение и наличием своим восполняет отсутствие чрезвычайного харизматизма, хотя его и не исключает»³¹.

В то же время Булгаков пытается согласовать эти противоположные для протестантизма понятия, определяя иерархию в Церкви как «закономерный, регулярный харизматизм», предназначенный для таинственного сообщения благодатных даров, преемственности благодатной жизни. По сути, церковные институты должны сохранять харизматизм даже в этой урегулированности и внешней преемственности иерархии. Этот харизматизм через внедрение институционализма в Церкви становится учреждением, сохраняя при этом совершенно особую природу. Эта иерархия епископов возникает в силу «сакраментального харизматизма», образуя для постоянных носителей благодатную основу³². В этом смысле и власть епископа также характеризуется как харизматическая. Таким образом, Булгаков отвергает протестантское разделение харизмы и служения в Церкви, рассматривая их в неразрывном единстве, образующем иерархическое устроение Церкви на основе «сакраментального харизматизма». В этом подходе Булгакова прослеживается попытка обоснования устройства Церкви с позиций пневматической экклезиологии.

Эту линию Булгакова продолжает П. Евдокимов. По его уточнению, «харизмы и дары» у св. апостола Павла в послании к Коринфянам точно не определены, потому в Церкви наряду с «институциональными» присутствуют формы «событийные», в которых она сама переходит свои учредительные границы. Важно подчеркнуть, что нельзя противопоставлять и отделять друг от друга «оба эти аспекта одной и той же благодати»³³. Евдокимов утверждает, что принцип апостольской преемственности подразумевает исторический характер Церкви и одновременно ее власть над историей, которая может свободно

²⁹ Там же. С. 99–101.

³⁰ Там же. С. 103–104.

³¹ Там же. С. 106.

³² Там же. С. 106–107.

³³ Евдокимов П. Православие. М.: Изд. ББИ, 2002. С. 180.

распоряжаться своими элементами, переходя за их пределы³⁴. По этой причине он признает распространение власти Христа «на целокупность Его Тела с различием служений, функций, харизм и даров»³⁵.

Вопрос иерархического устройства Церкви рассматривает прот. Николай Афанасьев. Он сосредотачивается на исследовании устройства и жизни ранней Церкви, которое приводит его к обоснованию евхаристической экклезиологии. Помещая в центр жизни первохристианских общин Евхаристию, он также изучает вопрос о внешнем устройстве Церкви и его основах. Исходя из выводов Гарнака и Зома³⁶, Афанасьев придерживается пневматоцентрического подхода к Церкви, что отразилось на выводах относительно внешних структур Церкви и понимания правового элемента в церковной жизни. Эволюцию власти в Церкви Афанасьев оценивает как «развитие от слуг к могущественным правителям». Как отмечает М. Плекон, центральное место закона в Римской империи, расслоение общества в ней как по экономическим, так и по политическим причинам было для Афанасьева открытой дверью к легализму и клерикализму, превосходившему харизматическую экклезиологию первых веков. Отсюда происходит и необходимость возвращения к первоначальной основе Церкви, отраженной в названии его исследования «Церковь Святого Духа», посвященного проблеме возникновения иерархии в Церкви³⁷. В этом труде он подчеркивает, что в последующей истории основой всего церковного устройства стало служение епископов и пресвитеров. Когда исчезают харизматические служения, то все церковные служения переходят к нехаризматикам³⁸. В итоге Афанасьев оказывается перед выбором благодатного или правового организма Церкви³⁹. Однако, говоря о служении «предстоятельства», он указывает на то, что оно не есть «продукт исторического развития церковного устройства, а заложено в самих основах Церкви, оно божественного происхождения»⁴⁰. Служение также было необходимо для осуществления строя и порядка в церковном теле во избежание всякого неустройства в церковной жизни. Согласно выводам Афанасьева, власть апостолов в Церкви есть позднейшая богословская спекуляция, поскольку не может быть никакой власти над Церковью⁴¹.

Оираясь на труды известных либеральных протестантских богословов XIX в., Афанасьев противопоставляет свободу Святого Духа всем формам институтов и права, определяя Церковь как общину любви. Как и в пневматоцентрической экклезиологии, на первое место в вопросе церковного служения выступает любовь. Для Афанасьева в Церкви нет любви без служения, и нет служения без любви. Любовь окружает всех членов Церкви, и

³⁴ Там же. С. 228.

³⁵ Там же. С. 231.

³⁶ См. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005.

³⁷ Plekon M. Bishops as servants of the Church // Sobornost. 2009. № 31 (2). Р. 78.

³⁸ Афанасьев Н., протопресв. Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-PRESS, 1971. С. 3.

³⁹ Там же. С. 38.

⁴⁰ Там же. С. 145.

⁴¹ Там же. С. 166–167.

поэтому служение принадлежит им всем. Каждое служение харизматично, потому что благодать едина. Следовательно, все служения похожи по своей природе, но различаются своими харизматическими дарами. Различия в дарах создают различия между служениями, важность которых заключается в их функции в жизни Церкви. Этот иерархический принцип, являясь иерархией любви, проявляется в иерархии служений, которая достигает высшей точки в наиболее важной в Церкви иерархии епископов. Такое иерархическое служение есть высший образец любви и наиболее полное подражание самоотверженной любви Христа. Среди различных даров, из которых проистекают различия между служениями, величайшим является харизма любви, и эта харизма принадлежит всем (1 Кор 12:31; 13:2)⁴².

Крайности евхаристической экклезиологии Афанасьева неизбежно приводят к появлению противопоставления между религией и правом, которое ранее встречается у Зома. Оба говорят о принципиальной несовместимости Церкви и права. Афанасьев приходит к выводу, что в Церкви нет власти, основывающейся на праве. Этим самым право противопоставляется церковному устройству, поэтому первоначальное устройство Церкви находится в противоречии с ее современным каноническим устройством⁴³. Архиепископ Василий (Кривошеин) признает, что в своей крайней форме «евхаристическая экклезиология» Афанасьева ведет в действительности к отрицанию вселенских черт кафоличности и иерархической структуры Церкви, тогда как кафолическая природа Церкви взаимосвязана с епископским строем⁴⁴.

Необходимо отметить, что абсолютные положения евхаристического характера Церкви совершенно игнорируют канонические предпосылки в вопросе о единстве Церкви. Единая Евхаристия и единое священство связываются в древней Церкви настолько неразрывно, что не мыслятся раздельно. В целом, для Афанасьева каноническое право становится несовместимо с существом Церкви как любви, которая является не только историческим учреждением, сколько «характеристической общиной». Такое представление о Церкви делает чуждым сущности Церкви и сами понятия права, власти, организации⁴⁵.

Продолжая развивать идеи евхаристической экклезиологии, митрополит Иоанн (Зизиулас) утверждает, что единство Церкви является и евхаристическим, и иерархическим. Вся полнота Церкви проявляется в поместной церкви посредством единой Евхаристии и через служение в ней епископа. И Евхаристия, и епископ отождествляются с кафолической Церковью. Таким образом, в ранней Церкви епископ становится центром единства и связующим звеном всей поместной церкви, что осуществляется при

⁴² Там же. С. 272–274.

⁴³ Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 661–662.

⁴⁴ Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды / Сост. диакон А. Мусин. Н. Новгород: Изд. «Христианская библиотека», 2011. С. 589–590.

⁴⁵ Кулага В., свящ. Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской Духовной Академии. 2018. № 15. С. 151–153.

совершении Евхаристии⁴⁶. Согласно позиции Зизиуласа, епископ является источником единства Церкви, и его роль в поместной церкви заключается в осуществлении полной юрисдикционной власти над своей церковью. Зизиулас, несмотря на свою приверженность церковному устройству, каковым оно было в первые три века в описании св. Игнатия Антиохийского, уделяет большое внимание месту и роли епископа в поместной церкви. В этом вопросе он, по сути, следует за Киприаном, принимая и поддерживая перемещение центра поместной церкви от Евхаристии к епископу. В рамках евхаристической экулезиологии такое представление об основополагающей роли епископа в жизни поместной церкви, безусловно, является существенным ее дополнением и критическим восполнением ее слабых сторон.

Критика идей Афанасьева приводит Зизиуласа в противоположную крайность. Основываясь на утверждении о том, что множество Евхаристий составляют одну Евхаристию, он приходит к выводу о «едином епископате», который составляют многие епископы, признавая тем самым теорию о «коллегиальности»⁴⁷. Для Зизиуласа епископы в своей совокупности являются преемниками коллегии двенадцати апостолов, включая и апостола Петра, и призваны совместно в управление Церкви. Таким образом, Зизиулас признает существование первоначального права в институциональных органах Церкви, которыми являются коллегия апостолов и ее преемник – коллегия епископов. Как отмечает свящ. Николай Людовикос, признание Зизиуласом епископа источником единства Церкви означает чрезмерное усиление правовой и институциональной его роли как почти единственного условия церковного единства. Акцент, который он делает на структурном, правовом и институциональном приоритете епископа, оставляет в стороне другие церковные службы⁴⁸.

Критические замечания Людовикоса касаются двух аспектов трактовки иерархического устройства Церкви у Зизиуласа. С одной стороны, в этом вопросе присутствует опасность потерять индивидуальность человека, которая может быть утрачена в рамках института и иерархии Церкви. С другой стороны, в рамках экулезиологии общения существует опасность утраты соотношения общения и истории. Каждое разделение между институтом Церкви и призывом к осуществлению ее кафоличности угрожает потерей ее связи с историческими началами⁴⁹. Дар Церкви состоит в «жизни» и «служениях» совместно и нераздельно. Они воспринимаются вместе, поскольку каждая духовная харизма является «особенным» христологическим проявлением целостности Церкви. В этом смысле православный подход сконцентрирован на понимании харизмы Церкви как проявлений всего Христа в

⁴⁶ Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τῇ θείᾳ Ευχαριστίᾳ καὶ τῷ Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. P. 98.

⁴⁷ Ibid. P. 201; Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήναι, 2004. P. 11.

⁴⁸ Λουδοβίκος Ν. Χριστιανική ψωή και θεσμική Εκκλησία. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. P. 196–197.

⁴⁹ Ibid. P. 199.

Духе Святым, благодаря которому это противопоставление исчезает. Институт не является «сущностью» Церкви, а духовные харизмы – ее «энергией». По выражению Людовикоса, церковное бытие не просто «существует», а действует диалогично. Это означает, что никакая харизма и никакая структура не заменяют Церковь. Скорее, они движутся в ее направлении, так как во Христе она есть подлинное и объективное действие и Слово Божие в истории⁵⁰.

О господствующем положении институциональной экклезиологии в богословии Зизиуласа, в которой переоценивается «христологическая» сторона Церкви, тогда как недооценивается «пневматологическая», упоминает свящ. Дмитрий Бафреллос. Епископ и его служение в Церкви действительно занимают центральное место, однако различные службы и дары Святого Духа, а также их роль в жизни ранней Церкви никак не рассматриваются Зизиуласом⁵¹. Для него структуры и институт являются важнее харизмы, а епископ – пророка или святого. Таким образом, Зизиулас объединяет харизматические и институциональные элементы Церкви. В то же время ему не удалось избежать крайности в обосновании исключительности епископского служения в Церкви⁵².

Предложенное Зизиуласом понимание иерархии в рамках тринитарного богословия как основания для его применения в экклезиологии и иерархическом устройстве Церкви в епископе не может быть богословски обосновано по причине нетождественности иерархии, в том виде, в каком она присутствует в триадологии, экклезиологии и внешних церковных структурах. По замечанию Людовикоса, такое отождествление разрушает в экклезиологии взаимосвязь Христа и членов Церкви, не имеющих абсолютной онтологической тождественности, тогда как во взаимосвязи епископа и Церкви обнаруживается такая проблема христологического основания церковного устройства, как подмена епископом места и роли Христа в Церкви. Триадология, Христология и Церковь неразрывно связаны между собою, но некоторые аналогии и параллели имеют опасность становиться простыми «благочестивыми изобретениями»⁵³. Это же замечание распространяется и на попытку такого же тринитарного обоснования места первого епископа в Церкви и ее соборной системе.

Таинство Священства в иерархическом устройстве Церкви.

В основе иерархического устройства Церкви в православной традиции находится таинство Священства. Экклезиологическое основание этого таинства является верным критерием для установления подлинных начал церковного устройства и его развития в исторической жизни Церкви. Всякая его недооценка в вопросе церковного устройства прямо отражается на понимании

⁵⁰ Ibid. P. 200.

⁵¹ Μπαθρέλλος Δ. Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος: Η αρχαία εκκλησία στην εκκλησιολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. P. 217–218.

⁵² Ibid. P. 222.

⁵³ Λονδοβίκος. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία... P. 202–204.

всего таинства Церкви и его взаимосвязи с внешними структурами церковного тела.

Таинство Священства передается в Церкви посредством апостольского преемства и является собой священство Христа, которое продолжается в Церкви в апостольском служении. В этом смысле апостольский характер Церкви и священства в ней не мыслятся независимо от священства Христа и апостолов. Для всего исторического пути Церкви священство апостолов, выступающих историческими свидетелями и проповедниками дела и учения Христа, является уникальным и незаменимым основанием устройства Церкви. Апостольство Церкви неразрывно связано с апостольским преемством, поэтому в Церкви продолжателями их дела и миссии являются епископы со священниками и диаконами, ставшие через рукоположение преемниками апостолов.

По выражению Фидаса, в таинстве рукоположения епископа Святой Дух таинственно передает ему власть служения, которую Сын, как Воплощенное Слово Божие, воспринял от Отца. Епископское служение как харизма исходит от Святого Духа и предоставляется избранному через возложение рук епископов на основании апостольства его церкви и церквой рукополагающих епископов, которые являются свидетелями апостольской веры своей Церкви. Апостольское преемство содержит в себе передачу власти Христа, преемство апостольской веры в рамках поместной церкви, находящейся в общении с другими поместными церквями, которые также свидетельствуют о той же апостольской вере. В этом смысле епископское служение каждого епископа и всех вместе возводится к апостольскому общению, тем апостолам, которые имеют уникальное свидетельство веры⁵⁴.

Для православной экклезиологии служение епископа является центром всех даров и служений Святого Духа, поэтому цель епископского достоинства состоит в достижении и поддержании единства в рамках поместной церкви. В наибольшей степени это достигается в совершении Евхаристии, так что священство и единство Церкви являются неразрывно связанными с апостольским преемством. Ярким свидетельством этого является сам акт епископского рукоположения, совершаемый во время Евхаристии и подчеркивающий неразрывную связь таинства Священства и Евхаристии для организации и функционирования внешних структур Церкви. Согласно апостольской традиции, апостольское преемство связывается не только индивидуально с рукополагаемым епископом, но и со всей общиной поместной церкви, поскольку передается ему через общение поместных церквей. Оно характеризует всю Церковь во всех ее поместных проявлениях по причине именно общения поместных церквей между собой⁵⁵.

Величайшим даром Христа Церкви, полученным после сошествия Духа Святого на апостолов, является передача Его собственной власти апостолам и их преемникам в их апостольском служении епископства, которое необходимо

⁵⁴ Φειδάς В. Χάρισμα και Ιερωσύνη... Р. 39.

⁵⁵ Ibid. Р. 43.

для совершения, подтверждения и проявления экклезиологической основы не только Евхаристии, но и всей сакраментальной жизни. Это следует из определенной роли в неразрывной связи Сына и Святого Духа в таинстве божественного домостроительства во Христе, в Воплощении Слова Божия, Его земной жизни и Сошествии Святого Духа на апостолов и земную Церковь в день Пятидесятницы (Деян 2:1–4). Действительное присутствие Христа в жизни Церкви до Второго Пришествия по Его заповеди непрерывно проявляется видимым образом в Евхаристии, совершаясь при содействии Святого Духа. Это действие Святого Духа в Церкви осуществляется через власть, переданную Христом апостолам (Ин 20:21–23; Мф 28:18–20) для проповеди Евангелия всему миру, крещения верующих, рукоположения их преемников, учреждения постоянного священства и создания поместных христианских общин. Эта власть была активизирована в событии Пятидесятницы, что получило проявление в совершении Евхаристии, в которой, по заповеди Христа, сохраняется видимым и живым «воспоминание» Его действительного присутствия в жизни Церкви (Мф 26:26–29; Мк 14:22–25; Лк 22:14–20; Ин 6:47–58; 1 Кор 10:15–17, 11:23–29)⁵⁶.

Преемниками этой власти апостолов в жизни Церкви стали епископы как предстоятели евхаристического собрания поместной церкви. Особое место епископа в Церкви обусловлено тем, что он через рукоположение становится «образом» Христа и занимает в поместной церкви «место» Христа, так как согласно апостольскому преемству он является носителем власти Христа и сам по себе есть видимое удостоверение реального присутствия Христа в Евхаристии и во всей деятельности поместной церкви⁵⁷. По утверждению св. Игнатия Антиохийского пренебрежение к деятельности епископа в Церкви становится пренебрежением и в отношении Христа. Важнейшим свидетельством об этом порядке в жизни Церкви является послание к Коринфянам св. Климента Римского, который, по словам св. Иринея Лионского, получил апостольское рукоположение и был носителем апостольской власти на территории Италии (Против ересей III, 3,3), что подтверждает и Паstryр Ерма. В своем послании св. Климент усматривает осуществление апостольского преемства в апостольском служении епископства и в учреждении постоянного священства в поместных церквях (1 Климента 44, 1–6). Преемники апостолов, получившие апостольское рукоположение, продолжали их служение в поместных церквях конкретных регионов. По разным объективным причинам они завершали свою миссионерскую деятельность, находясь в путешествиях, и обосновывались в поместных церквях центральных городов тех регионов, где все это время пребывали. По этой причине они рукополагали епископов как своих преемников в других поместных церквях данного региона, что и вызвало серьезные церковные споры в конце первого века (80–100 гг.) по вопросу об адаптации церковного устройства к новым историческим условиям в послеапостольский период.

⁵⁶ Ibid. P. 43–44.

⁵⁷ Ibid. P. 50.

Именно эту тему затрагивают Диодор (15, 1–2) и послание св. Климента (42–44), которые и вызвали соответствующие вопросы со стороны исследователей. Это также имеет отношение к св. Игнатию Антиохийскому, который, будучи преемником апостолов в Сирии, по окончании путешествий остался в Антиохии и рукополагал преемников в поместных церквях на территории Сирии. Такую же деятельность осуществлял св. Поликарп Смирнский в Малой Азии. Именно этот исторический контекст необходимо принимать во внимание при рассмотрении посланий св. Игнения Антиохийского (107), в которых представлено богословское обоснование епископского служения и власти с учетом адаптации апостольского преемства в новых условиях церковной жизни.

Епископский авторитет в Церкви основан на власти Христа в Церкви, которую епископ получает в акте рукоположения всегда при содействии Святого Духа. По свидетельству св. Игнения Антиохийского, через рукоположение епископ становится не только видимым выражением действительного присутствия Христа в Его Церкви в мире, но и гарантией действительной Евхаристии, в которой члены Церкви соединяются с Христом, образуя ее единое тело. Его служение является важнейшим началом церковного устройства и критерием защиты апостольской традиции веры, как это отмечает св. Ириней Лионский (Против ересей III, 3,3; IV, 18,5; IV, 26). Авторитет епископа, являющегося исключительным носителем «характера истины» (*charisma veritatis*), имеет основополагающее значение для созидания, выражения единства и деятельности церковного тела и характеризуется как христоцентрический.

Таким образом, дар Христа в Его земной Церкви есть передача власти апостолам и их преемникам, а также ниспослание на них Святого Духа в день Пятидесятницы. Этот дар необходим для подлинного продолжения тела Христова, воспринятого «от Духа Святого и Марии Девы». В истории спасения это тело есть Церковь, с центром в Евхаристии и всей сакраментальной жизни Церкви. Разъединение дара Христова и таинства Священства является ошибочным с богословской стороны и неприемлемым экулезиологически, поскольку разрушает не только таинство Церкви, но и все таинство божественного домостроительства во Христе⁵⁸.

Для протестантской экулезиологии вопрос об иерархическом устройстве Церкви является одним из самых сложных при причине отрицания таинства Священства, которое безусловно отвергается с самого начала Реформации. Причиной такого подхода к церковному устройству является принятие пневматической экулезиологии, которая отражается на понимании кафолической природы Церкви и ее внешних структур. Всякое движение в сторону подобной экулезиологии непременно рождает проблему понимания сути церковной власти и приводит к отрицанию иерархического устройства Церкви. В данном контексте особенную трудность представляет вопрос об

⁵⁸ Ibid. P. 52–53.

апостольском преемстве епископов. В этом смысле теория Гарнака является попыткой богословского и исторического обоснования экклезиологических построений протестантского богословия.

Приоритет пневматологического аспекта Церкви в протестантской экклезиологии имеет последствия для понимания церковного устройства и структур Церкви. Этот пневматолигизм коренится в экклезиологии, основанной на понимании Церкви как собрания верующих. В этом случае экклезиология соответствует «харизматической социологии». Характерной чертой такой экклезиологии становится ее антиинституциональная направленность, которая отрицает непрерывное апостольское преемство в Церкви. Более того, прямое воздействие Святого Духа на устройство и жизнь Церкви вне ее христологического основания упраздняет власть Христа в Церкви и ее осуществление через апостолов и их преемников, что происходит в протестантских общинах.

Между тем центральное место епископа в структуре Церкви объясняется не только его апостольским преемством, но и тем, что он является образом присутствия Христа в Евхаристии. Апостольское преемство не относится к законной передаче прав и власти, а Христос, как единый Архиерей и Глава Церкви, не становится отсутствующим в Церкви. Через таинство Священства в его евхаристическом и эсхатологическом основании осуществляется не наследственное преемство, а передача особой харизмы от Самого Христа, Который присутствует в Церкви посредством Святого Духа «до скончания времен». Экклезиологическое значение таинства Священства связано с евхаристическим опытом Церкви, являясь особым служением для созидания единого Тела Христова.

В вопросе о взаимосвязи харизмы и священства в Церкви православная экклезиология оказалась среди двух противоположных взглядов протестантской и католической экклезиологии. Как отмечает Людовикос, помимо евхаристической экклезиологии, длительное «авилонское пленение» православной экклезиологии, чередуясь с римокатолической системой институтов и протестантским институциональным релятивизмом, затрудняет всякую отличительную православную экклезиологию и даже каждое слово об экклезиологии древней Церкви⁵⁹. В православной традиции устройство Церкви определяется как иерархическое или епископальное, которое дистанцируется от теократического централизованного устройства Римско-католической Церкви и индивидуалистического пресвитерианства протестантов. Для православного понимания устройства и организации жизни Церкви основополагающее значение имеют таинства Священства и Евхаристии, через которые выражается христоцентрическая онтология Церкви, определяющая ее внешнее устройство и деятельность в реализации миссии Церкви в истории.

⁵⁹ Λουδοβίκος. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία... Р. 195.

Литература

1. Афанасьев Н., протопресв. Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-PRESS, 1971. 332 с.
2. Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2015. 704 с.
3. Болотов В.В. Церковный строй в первые три века христианства / Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб.: Типография Меркушева, 1910. С. 452–466.
4. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA-PRESS, 1989. 403 с.
5. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды / Сост. диакон А. Мусин. Н. Новгород: Изд. «Христианская библиотека», 2011. 752 с.
6. Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем. вступ. ст. и комм. проф. А.А. Спасского. Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования». СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. 384 с.
7. Гидулянов П.В. Сущность и юридическая природа церковного властовования. Петроград: Сенатская тип., 1916. 40 с.
8. Зизулас И., митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2012. 407 с.
9. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. 320 с.
10. Евдокимов П. Православие. М.: Изд. ББИ, 2002. 500 с.
11. Кулага В., свящ. Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской Духовной Академии. 2018. № 15. С. 133–160.
12. Лебедев А.П. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Богословский вестник. 1907. № 1(3). С. 460–474.
13. Plekon M. Bishops as servants of the Church // Sobornost. 2009. № 31(2). P. 70–82.
14. Λουδοβίκος Ν. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. P. 195–206.
15. Μπαθρέλλος Δ. Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος: Η αρχαία εκκλησία στην εκκλησιολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Τρίκαλα: Εκδόσεις Degiorgio, 2009. P. 207–226.
16. Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήναι, 2004. 232 p.
17. Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Т. 88 (3). P. 43–72.
18. Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θείᾳ Ευχαριστίᾳ και τῷ Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. 212 p.

Priest Victor Kulaga (Kulaga Victor Victorovich)
Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

The problem of the hierarchical structure of the Church in pneumatocentric ecclesiology

Abstract: The article examines the topic of the hierarchical structure of the Church and the problem of its implementation within the framework of pneumatic ecclesiology, which proceeds from the understanding of the Church as a charismatic community of believers, on whom the Holy Spirit has a direct impact. The denial in Protestantism of the sacrament of the Priesthood and the indissoluble apostolic succession in the Church of bishops and their successors leads to the abolition of the hierarchical structures of the Church. In the XIX century A. Harnack put forward a theory that proposes a theological and historical substantiation of the hierarchical structures of the Church as a product of later historical development, opposed to the original church structure. This

paper analyzes Harnack's theory as a problem of pneumocentric ecclesiology and its influence in Russian theological science. The author of the article notes the inadequacy of an exclusively historical approach to address this issue and the fallacy of conclusions without taking into account the necessary ecclesiological prerequisites, the most important of which is the fundamental importance of the sacrament of the Priesthood for the implementation of the hierarchical structures of the Church and the implementation of its historical mission in the world. In the presented study, the problem of understanding the external structures of the Church and its hierarchical structure is associated with overcoming the ideas of pneumocentric ecclesiology in orthodox theology.

Keywords: Apostolic Church; apostolic succession; charisma; church structures; Harnack; hierarchy; pneumocentric ecclesiology; Priesthood.

References

1. Afanas'ev N. protopresbyter. *Tserkov' Dukha Sviatogo* [Holy Spirit Church]. Paris: YMCA-PRESS, 1971. 332 p.
2. Afanas'ev N. protopresbyter. *Tserkov' Bozhia vo Khriste. Sbornik statei* [Church of God in Christ. Digest of articles]. Moscow: Izd. PSTGU, 2015. 704 p.
3. Bathrellos D. Εκκλησία, Ευχαριστία, Επίσκοπος: Η αρχαία εκκλησίας την εκκλησιολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα [Church, Eucharist, Bishop: The ancient church in the ecclesiology of Ioannis Zizioulas]. Knight D. *Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα* [Theology by Ioannis Zizioulas]. Trikala: Ekdoseis Degiorgio, 2009, pp. 207–226.
4. Bolotov V.V. Tserkovnyi stroi v pervye tri veka khristianstva [Church structure in the first three centuries of Christianity]. *Lektsii po istorii drevnei Tserkvi* [Lectures on the history of the ancient Church]. Sankt-Peterburg: Tipografiia Merkusheva, 1910, vol. 2, pp. 452–466.
5. Bulgakov S. archpriest. *Pravoslavie. Ocherki ucheniya Pravoslavnoi Tserkvi* [Orthodoxy. Essays on the doctrine of the Orthodox Church]. Paris: YMCA-PRESS, 1989. 403 p.
6. Evdokimov P. *Pravoslavie* [Orthodoxy]. Moscow: Edition BBI, 2002. 500 p.
7. Gidul'ianov P. *Sushchnost' i iuridicheskaiia priroda tserkovnogo vlastvovaniia* [The essence and legal nature of church rule]. Petrograd: Senatskaiatip., 1916. 40 p.
8. Harnack A. *Missionerskaia propoved' i rasprostranenie khristianstva v pervye tri veka* [The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries]. Sankt-Peterburg: Izd. OlegaAbyshko, 2007. 384 p.
9. Krivoshein V. archbishop. *Bogoslovskie Trudy* [Theological works]. N. Novgorod: Izd. «Christianskaia biblioteka», 2011. 752 p.
10. Kulaga V. priest. Tserkovnoe edinstvo i kanonicheskaia traditsiia [Church unity and canonical tradition]. *Trudy Minskoi Dukhovnoi Akademii – Works of the Minsk Theological Academy*, 2018, no 15, pp. 133–160.
11. Lebedev A. Po voprosu o proiskhozhenii pervokhristianskoi ierarkhii. *Bogoslovskii vestnik – Theological bulletin*, 1907, no 1 (3), pp. 460–474.
12. Loudovikos N. Χριστιανική ζωή και θεσμική Εκκλησία [Christian life and institutional Church]. Knight D. *Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα* [Theology by Ioannis Zizioulas]. Trikala: Ekdoseis Degiorgio, 2009, pp. 195–206.
13. Plekon M. Bishops as servants of the Church. *Sobornost*, 2009, no 31 (2), pp. 70–82.
14. Phidas V. *H γένεση των θεσμών των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία των συνοδικών θεσμών* [The genesis of the institution of Synods in the ancient Church. The conditions for the creation of the synodal institution]. Athens, 2004. 232 p.
15. Phidas V. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική [Charisma and priesthood from a church point of view]. *Θεολογία – Theology*, 2017, vol. 88 (3), pp. 43–72.
16. Zizioulas J. *Obshchenie i inakovost'*: *Novye ocherki olichnosti i Tserkvi* [Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church]. Moscow: Edition BBI, 2012. 407 p.
17. Zizioulas J. *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θείᾳ Ευχαριστίᾳ και τω Επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας* [The unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries]. Athens, 1965. 212 p.

Некоторые аспекты символической аритмологии святителя Викторина Петавийского

Аннотация: В статье на основе подлинных сочинений святителя Викторина Петавийского – трактата «О сотворении мира», фрагмента «О жизни Христа» и толкования «На Откровение» – раскрывается наименее изученное его учение – символическая аритмология. Акцентируется внимание на особенно важных для Викторина Петавийского числах, или терминах – «duodecim» (двенадцать), «quattuor» (четыре) и «septem» (семь). При этом каждое из этих чисел анализируется в единстве с соответствующим днем, то есть двенадцать – с первым днем творения, или восьмым днем вечного покоя, четыре – с четвертым днем творения и семь – с седьмым днем покоя. В результате более последовательно прослеживаются «управляющие» свойства этих терминов в истории мира и человечества, а также в земной жизни первозданного человека и Господа Иисуса Христа.

Ключевые слова: святитель Викторин Петавийский, первый день творения, четвертый день творения, седьмой день покоя, восьмой день вечного покоя, первозданный человек, Господь Иисус Христос, символическая аритмология.

*Всю эту громадную вселенную Бог произвел за шесть дней из ничего для украшения Своего величия, седьмой же <день> освятил благословением, успокоившись от дел <Своих> (см.: Быт 2:2–3). Следовательно, поскольку седмеричным числом дней (*septinario numero dierum*) управляет все: и небесное, и земное, потому для начала я буду размышлять об этой седмице, которая есть царица всех седмиц, и, насколько смогу, попытаюсь объяснить день силы как ее завершение (ср.: Пс 109:3)¹.*

Святитель Викторин Петавийский

Среди святых отцов и церковных писателей доникейского периода (I–нач. IV в.), писавших на латинском языке, особое место занимает святитель Викторин Петавийский (ок. 230–303/304). Он прославился в Церкви не только

¹ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 1 / Ed. R. Gryson // Corpus christianorum. Series latina (далее — CCSL). Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 295.

как один из мучеников, подобно святителю Киприану Карфагенскому (ок. 200–258)² и многим другим истинным ученикам Иисуса Христа, но также как первый латинский толкователь Священного Писания (так как большинство его сочинений посвящено экзегезе библейских книг)³, первый христианский писатель Паннонийской провинции Римской империи⁴ и, возможно, первый петавийский епископ-мученик.

К великому сожалению, из обширного списка творений Викторина Петавийского, упоминавшихся в трактате «О знаменитых мужах» блаженного Иеронима Стридонского⁵, сохранилось лишь одно сочинение – толкование «На Откровение»⁶. Однако Иероним пишет и о «многих других (multa alia)»⁷ творениях Викторина, которые, возможно, он не читал, поэтому и не упомянул в своем сочинении. Среди них подлинными творениями Петавийского святителя исследователи считают следующие: трактат «О сотворении мира»⁸ и фрагмент «О жизни Христа»⁹. Что касается гомилии «О десяти девах», которая встречается в некоторых изданиях творений Викторина, то по ряду причин (например, отсутствует христология, раскрывается иная эсхатология, употребляются элементы разговорного стиля и др.) считается, что это сочинение не является подлинным¹⁰.

В своих произведениях Викторин Петавийский использует разные числа, большинство из которых имеют символическое значение¹¹. Однако наиболее употребляемые из них – двенадцать, четыре и семь, которые с помощью аллегорического и типологического методов толкования Священного Писания Викторин «соединяет» с историей мира и человечества, а также с земной

² См.: Фокин А.Р. Киприан Карфагенский // Православная энциклопедия. Т. 33. М.: Православная энциклопедия, 2013. С. 661; Фокин А.Р. Латинская патрология. Т. 1: Период первый: Доникейская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. С. 164.

³ См.: Хандога Н.А. Экзегетические методы святителя Викторина Петавийского // Матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції «Православ'я в Україні: визови часу і історичні традиції» (Харків, 13 квітня 2021 р.). Харків, 2021. [В печаті]; Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский – первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вип. 7. С. 62.

⁴ Bratož R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts) // Zalajské múzeum. 2002. Vol. 11. P. 7; Idem. Verske razmere v Petovioni v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina / Ur. M. Vomer Gojkovič, N. Kolar // Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba. Mednarodno znanstveno srečanje (Ptuj, 11–15 oktober 1999). Ptuj, 2001. P. 313.

⁵ См.: Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus 74 / Ed. M. E. Botecchia Deho // Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis (далее – CSEA). Vol. 6/1. Roma-Gorizia: Città nuova editrice, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia, 1999. P. 348–349.

⁶ См.: Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin / Ed. R. Gryson // CCSL. Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 110–265.

⁷ Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus 74 / Ed. M. E. Botecchia Deho... P. 348.

⁸ См.: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi / Ed. R. Gryson... P. 295–300.

⁹ См.: Victorinus Poetovionensis. De vita Christi / Ed. R. Gryson // CCSL. Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 303.

¹⁰ См.: Хандога Н.А. Является ли святитель Викторин Петавийский автором гомилии «О десяти девах»? // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 1. С. 19; Хандога Н.А. Гомилия «О десяти девах» – подлинное сочинение святителя Викторина Петавийского или Псевдо-Викторина Петавийского? // Труды Київської духовної академії. 2020. № 33. С. 135.

¹¹ См.: Marin M. Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio / Cur. S. Santelia // Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21–23 ottobre 2002). Bari, 2004. P. 195–196.

жизнью первозданного человека и Иисуса Христа¹². Поэтому неслучайно в трактате «О сотворении мира» мы читаем: «Вот почему этими семью днями (septem diebus istis) Господь обозначил каждую тысячу лет (singula milia annorum). Ибо так указано: В очах Твоих, Господи, тысяча лет, как один день (Пс 89:5; ср.: 2 Петр 3:8). Следовательно, в очах Божиих пребывает каждое тысячелетие, ибо я насчитываю семь очей Господа (Зах 4:10)»¹³. Другими словами, по учению Петавийского святителя Бог определил время существования мира, или вселенной – первых семь дней, или первых семь тысяч лет. Исходя из этого, целью статьи является богословско-филологический анализ особенно важных для Викторина чисел, или терминов – «duodecim» (двенадцать), «quattuor» (четыре) и «septem» (семь) в контексте первых семи дней.

Первый день творения, или восьмой день вечного покоя и употребление числа двенадцать.

В первый день творения, по учению Викторина, Бог (точнее – Бог Отец и Бог Сын)¹⁴ сотворил свет (см.: Быт 1:3), который разделил «двенадцатеричным числом <ч>асов на день и ночь», или «на две половины двенадцатью часами светлого и ночного <времени>»¹⁵ и «двенадцать ангелов дня, двенадцать ангелов ночи, без сомнения, в соответствии с числом часов»¹⁶. Это, во-первых, означает, что Викторин Петавийский понимает библейские дни творения буквально, как состоявшие из двадцати четырех часов. Эту точку зрения подтверждает и то, что он поражается «быстротой его (то есть мира – *H. X.*) устройства (*uelocitas fabricae ipsius*)»¹⁷. И, во-вторых, что касается двенадцати ангелов дня и двенадцати ангелов ночи, то они являются великим множеством первозданных ангелов¹⁸, которые были созданы Господом раньше всех живых существ.

Далее Викторин Петавийский «соединяет» термин «duodecim» с термином «uiiginti quattuor», так как последний образовался с помощью умножения числа «двенадцати» на два. Соответственно, эти ангелы – «двадцать четыре свидетеля дней и ночей, которые восседают перед престолом Божиим с золотыми венцами на головах (ср.: Откр 4:4)»¹⁹. Этим он указывает на одно из главных свойств двенадцати ангелов дня и двенадцати ангелов ночи, то есть, что они пребывают в непрестанном славословии Господа за творение и промышление над миром.

¹² См.: Хандога Н.А. Космология святителя Викторина Петавийского: четверица и седмерица как структурообразующие принципы мира // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 29–30.

¹³ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 6 / Ed. R. Gryson... P. 297.

¹⁴ Все дело в том, что Викторин был сторонником бинитаризма, так как, смешивая Второе и Третье Лица Святой Троицы, писал о Божественной Двоице. См.: Хандога Н.А. Пневматология святителя Викторина Петавийского: бинитаризм, субординционизм или самостоятельная Личность? // Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (Харків, 5 листопада 2019 р.). Харків, 2020. С. 160-161; Хандога Н.А. Космология святителя Викторина Петавийского: Творец и творение // Богословско-исторический сборник. 2019. № 13. С. 60.

¹⁵ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 2; 10 / Ed. R. Gryson... P. 295, 300.

¹⁶ *Idem. De fabrica mundi* 10 / Ed. R. Gryson... P. 300.

¹⁷ *Idem. De fabrica mundi* 1 / Ed. R. Gryson... P. 295.

¹⁸ См.: *Hermas. Le Pasteur III* / Éd. R. Joly // Sources chrétiennes (далее – SC). Vol. 53 bis. Paris: Les éditions du Cerf, 1958. P. 108-110.

¹⁹ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 10 / Ed. R. Gryson... P. 300.

Кроме того, эти двадцать четыре ангела «пришли к существованию, чтобы быть свидетелями создания, ибо Бог сотворил свет для того, чтобы мир существовал в чьих-то глазах»²⁰.

Также в толковании «На Откровение» упоминаются «двенадцать апостолов и двенадцать патриархов»²¹, то есть «двадцать четыре отца», или «двадцать четыре старца (Откр 4:4)»²², которые в конце времен будут судить «свой народ», или «двенадцать колен Израилевых (см.: Мф. 19:28)»²³. В связи с этим важное значение имеет количество книг Ветхого Завета – «двадцать четыре» и разделение их на две группы – «книги пророков и закона», а также, что в этих книгах имеются «показания суда»²⁴. Поэтому в начале первого дня творения, или в начале восьмого дня вечного покоя, который также именуется днем силы²⁵ (так как для Викторина это один и тот же день²⁶), двенадцать апостолов и двенадцать патриархов вместе с Господом Иисусом Христом совершают суд над всем человеческим родом²⁷. По окончании Страшного суда начнется вечное блаженство праведных и вечное наказания грешных.

Четвертый день творения и употребление числа четыре.

В четвертый день творения, по учению Викторина, Бог сотворил «два светила на небе, большее и меньшее, чтобы одно управляло днем, а другое – ночью (Быт 1:16), солнце и луну, и прочие звезды поместил на небе, чтобы светили над землей (Быт 1:17)»²⁸, а также великое множество «ангелов и архангелов», так как «духовное раньше земного; ведь свет <появился> прежде, чем небо и земля»²⁹. В связи с этим важны несколько утверждений, встречающиеся, например, в трактате «О сотворении мира» Филона Александрийского (ок. 20 г. до. Р.Х. – ок. 40 г. I в. по Р.Х.)³⁰ и в трактате «О сотворении мира»³¹, а также толковании «На Откровение»³², имеющие разное происхождение. Во-первых, что солнце и луна в течение года образуют четыре периода: весну, лето, осень, зиму. Во-вторых, что мир состоит из четырех

²⁰ Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Vol. 1: texte. Paris: Institut d’Études Augustiniennes Pudl., 1993. P. 116.

²¹ Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin II; IV / Ed. R. Gryson... P. 152, 160, 216.

²² Idem. In Apocalypsin II; V / Ed. R. Gryson... P. 152, 156, 170, 254, 264.

²³ Ibid. P. 158–160, 254.

²⁴ Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin II / Ed. R. Gryson... P. 152, 156, 158.

²⁵ См.: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 1 / Ed. R. Gryson... P. 295.

²⁶ Например, в трактате «О сотворении мира» мы читаем: «Он (т.е. Христос — H. X.) воскрес из мертвых в тот же день, в который сотворил свет». *Idem. De fabrica mundi 9* / Ed. R. Gryson... P. 299.

²⁷ См.: Хандога Н.А. Эсхатология святителя Викторина Петавийского: последние три дня, или последние три тысячи лет // Труди Київської духовної академії. 2019. № 31. С. 201–202; Хандога Н.А. Восмидневная концепция святителя Викторина Петавийского // Труды Минской духовной академии. 2016. № 13. С. 229–231.

²⁸ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 2 / Ed. R. Gryson... P. 295.

²⁹ Idem. De fabrica mundi 4 / Ed. R. Gryson... P. 296.

³⁰ См.: Philonus Alexandrinus. De opificio mundi 16 / Eds. L. Cohn, P. Wendland // Opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: G. Reimer editorem, 1896. P. 17.

³¹ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi / Ed. R. Gryson // CCSL. Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 295–296.

³² См.: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 3 / Ed. R. Gryson... P. 295–296; *Idem. In Apocalypsin II; III; IV* / Ed. R. Gryson... P. 186, 190–192, 248.

элементов: огня, воды, неба, земли³³. И, в-третьих, что в мире существует четыре стороны света. Вероятно, Викторин эти утверждения вместе с названием заимствовал у Филона, который также был сторонником аллегорического метода толкования Священного Писания и, соответственно, символической аритмологии³⁴.

Далее Викторин Петавийский приводит примеры из Ветхого и Нового Заветов, в которых используется термин «quattuor». В результате этого важное значение имеют «четыре реки, текущие в раю (см.: Быт 2:10)», «четыре реки: Фисон, Геон, Тигр и Евфрат (см.: Быт 2:11-14)»³⁵, «четыре животных перед престолом Божиим» (см.: Откр 4:6), «четыре животных: <с видом> человека, тельца, льва, орла (ср.: Откр 4:7)»³⁶, «четыре Евангелия»³⁷, «четыре поколения народов: от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Христа Господа, Сына Божия»³⁸. Следовательно, Адам – первозданный человек, от которого произошел весь человеческий род, и в том числе – Господь Иисус Христос.

При этом следует иметь ввиду, что хотя первозданный человек был сотворен Богом отличным от всех живых существ и совершенным³⁹ только в шестой день (см.: Быт 1, 26–27), в который и родился Спаситель⁴⁰, однако уже с первых дней Творец приготовлял для него мир. Поэтому Викторин, раскрывая учение о первом и четвертом днях творения, с которых начался отсчет времени, то есть появились первые часы и дни, упоминает о двенадцати часах дня и двенадцати часах ночи, которые предназначены Богом для труда и отдыха людей⁴¹. Другими словами, «экзегеза творения в эти два дня отражает антропоцентризм авторского подхода, согласно которому создание человека было конечной целью Божественной заботливости»⁴².

³³ Эта концепция о четырех элементах, или четырех стихиях, впервые изложенная Эмпедоклом (ок. 490 – ок. 430 гг. до Р.Х.) и воспринятая Платоном (428/427–348/347 гг. до Р.Х.), встречается также в творениях более поздних святых отцов. См.: Basile de Césarée. Sur l'Hexaéméron I / Éd. S. Giet // SC. Vol. 26 bis. Paris: Les éditions du Cerf, 1949. P. 130; Ambrosius Mediolanensis. Exameron / Ed. C. Schenkl // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (далее – CSEL). Vol. 32/1. Vindobonae-Lipsiae: J. Haussleiter editorem, 1896. P. 17.

³⁴ См.: Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. С. 295–296.

³⁵ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 3 / Ed. R. Gryson... P. 296; *Idem*. In Apocalypsin II / Ed. R. Gryson... P. 156.

³⁶ *Idem*. De fabrica mundi 3 / Ed. R. Gryson... P. 296; *Idem*. In Apocalypsin II / Ed. R. Gryson... P. 150–156, 170, 174. Здесь не имеется в виду порядок перечисления животных ни в Книге пророка Иезекииля (см.: Иез. 1:5,10), ни в Откровении Иоанна Богослова (см.: Откр. 4:7), но подразумевается логическая последовательность, согласно которой Викторин Петавийский усматривает в четырех животных символы четырех периодов явления Сына Божьего людям: воплощение, страдание, воскресение и вознесение. Например, та же последовательность и с тем же смыслом встречается в трактате «Против ересей» святителя Иринея Лионского (ок. 130 – 202/203). См.: Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III / Éds. A. Rousseau, L. Doutreleau // SC. Vol. 211. Paris: Les éditions du Cerf, 1974. P. 162–164.

³⁷ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 3 / Ed. R. Gryson... P. 296; *Idem*. In Apocalypsin II / Ed. R. Gryson... P. 150.

³⁸ *Idem*. De fabrica mundi 3 / Ed. R. Gryson... P. 296.

³⁹ Это, например, проявилось в том, что он до грехопадения, во-первых, давал имена животным в соответствии с их качествами (см.: Быт. 2:19-20) и, во-вторых, что он знал прошедшее и будущее (см.: Быт. 2:22–23).

⁴⁰ См.: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 9 / Ed. R. Gryson... P. 299.

⁴¹ См.: *Idem*. De fabrica mundi 2 / Ed. R. Gryson... P. 295.

⁴² Bratož R. Il cristianesimo Aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio. Udine-Gorizia: Instituto Pio Paschini, Instituto di storia sociale e religiosa, 1999. P. 302.

Кроме того, в трактате «О сотворении мира» упоминается, что в этот день, то есть во вторник вечером, так как «закат означал начало нового дня»⁴³, «был схвачен нечестивыми», или взят «под стражу» Господь Иисус Христос. Поэтому «по причине величия Его деяний, и <чтобы> для человечества наступили времена мирные, изобильные плодами, спокойные от бурь» четвертый день недели, то есть среда, согласно еврейскому календарю, является постным⁴⁴. Вероятно, Викторин прибегнул к незначительному отступлению от Священного Писания, согласно которому Господь был арестован в четверг вечером (см.: Мф 26:47–57, Мк 14:43–53, Лк 22:47–54, Ин 18:3–12), с единственной целью – доказать большую важность четвертого дня.

Седьмой день покоя и употребление числа семь.

В седьмой день покоя, по учению Викторина, Бог «почил от всех дел Своих и благословил, и освятил его (см.: Быт 2:2–3)»⁴⁵. В этот день, то есть в субботу, согласно еврейскому календарю, которая, «имеет, по преимуществу, символическое значение»⁴⁶, Господь уже ничего не творил. При этом следует иметь ввиду, что для Викторина Петавийского, который был сторонником концепции «Великой недели» и, в частности, милленаризма⁴⁷, седьмой день покоя – это «истинная и праведная суббота седьмого тысячелетия»⁴⁸. В начале этого дня Господь Иисус Христос воскресит «сто сорок четыре тысячи верующих»⁴⁹, то есть из каждого колена по двенадцать тысяч человек, чтобы в течении тысячи лет царствовать с ними (см.: Откр 20:6)⁵⁰. Следовательно, здесь «мы сталкиваемся с типологией недели, где шесть дней творения представляют время этого мира, а седьмой день <покоя> – время будущего мира»⁵¹.

Далее Викторин приводит примеры из Ветхого и Нового Заветов, а также из других источников, в которых используется термин «septem». В результате этого важное значение имеют «семь Каиновых кар (см.: Быт 4:15; 4:24)», «по семь всякого чистого <скота> в ковчеге у Ноя (см.: Быт 7:2)», «семь овец (см.: Быт 21:28–29)», семь седмиц, заканчивающихся Пятидесятницей (см.: Лев

⁴³ Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exégète latin... P. 227.

⁴⁴ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 3 / Ed. R. Gryson... P. 295–296. В Петавии, во времена Викторина Петавийского, были известны три постовых дня — в среду («tetras»), пятницу («parasceue») и субботу («sabbatum»), а также три вида поста — «statio» — пост до девятого часа, то есть до 15.00; «ieiunium» — пост до вечера; «superpositio» — пост до следующего утра. Bratož R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts)... P. 11; 18–19; Idem. Verske razmere v Petovioni v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina... P. 321–322.

⁴⁵ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 5 / Ed. R. Gryson... P. 295–296.

⁴⁶ Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1: Период первый: Доникейская латинская патрология (150–325 гг.)... С. 267; Фокин А.Р. Викторин Петавийский [Петавийский] // Православная энциклопедия. Т. 8. М.: Православная энциклопедия, 2004. С. 460.

⁴⁷ Хандога Н.А. Эсхатология святителя Викторина Петавийского: последние три дня, или последние три тысячи лет... С. 199–201; Хандога Н.А. Восмидневная концепция святителя Викторина Петавийского... С. 224–229.

⁴⁸ Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 6 / Ed. R. Gryson... P. 297.

⁴⁹ Idem. In Apocalypsin IV; V / Ed. R. Gryson... P. 222, 254.

⁵⁰ Idem. De fabrica mundi 6 / Ed. R. Gryson... P. 297; Idem. In Apocalypsin V / Ed. R. Gryson... P. 250.

⁵¹ Daniélou J. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. 1: Théologie du judéo-christianisme. Paris: Les éditions du Cerf, 1991. P. 399.

23:15-16)», «семь лет для возвращения долгов (см.: Втор 15:1)», «семь столбов мудрости в доме Соломона (см.: Притч 9:1)»⁵², «семь женщин у Исаи (см.: Ис 4:1)»⁵³, «семь седмиц у Даниила (см.: Дан 9:25)», «шестьдесят три седмицы у Даниила (см.: Дан 9:26–27)», «семь очей, сделанных из сплава серебра и свинца (см.: Зах 3:9)», «семь очей Божиих (см.: Зах 4:10)»⁵⁴, «светильник с семью отверстиями (см.: Зах. 4:2)», «семь золотых подсвечников (см.: Откр 1:12, 20)», «семь факелов, горящих перед престолом Божиим (см.: Откр 4:5)»⁵⁵, «семь диаконов (см.: Деян 6:3)», «семь труб (см.: Откр 8:6)»⁵⁶, «семь голов (см.: Откр 12:3)»⁵⁷, «семь духов (Откр 4:5)», «семь печатей книги (Откр 5:1)», «семь рогов Агнца (см.: Откр 5:6)», «семь ангелов (см.: Откр 8:2; 15:1)», «семь великих архангелов» (ср.: Откр 8:2; 15:1)⁵⁸, «семь небес»⁵⁹, «семь церквей у Павла»⁶⁰ и семь первых дней⁶¹. Следовательно, «святитель Викторин, используя аллегорический и типологический методы толкования Священного Писания, приводит множество мест как из Ветхого, так из Нового Заветов, в которых говорится об одних и тех же числах, которые являются некоей проекцией небесного на земное»⁶².

Кроме того, термин «septem» связан, во-первых, с семью событиями домостроительства воплощенного Бога (например, «Христос родился в тот же день, в который образовал человека; Он пострадал в тот же день, в который пал Адам»⁶³ и т. д.) и, во-вторых, с двойной природой Спасителя, то есть, что Он с одной стороны – полноценный Бог, а с другой – полноценный Человек. В связи с этим, Викторин Петавийский приводит по семь примеров из Четвероевангелия доказательств божественной и человеческой природ Иисуса Христа⁶⁴, а также Его именует Первородным (см.: Кол 1:15) и вторым человеком, или одним из человеческого рода (см.: 1 Кор 15:47)⁶⁵.

Также важно отметить, что Викторин соединяет периоды земной жизни Господа, или ключевые Его этапы с седмеричным числом: «Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»⁶⁶. В выделении этих семи периодов Викторин Петавийский опирается на античную традицию, согласно

⁵² *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 8 / Ed. R. Gryson... P. 298–299.

⁵³ Ibid. P. 298; *Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin I* / Ed. R. Gryson... P. 126–128.

⁵⁴ *Idem. De fabrica mundi* 8 / Ed. R. Gryson... P. 298–299.

⁵⁵ Ibid; *Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin II* / Ed. R. Gryson... P. 146, 160.

⁵⁶ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* / Ed. R. Gryson // CCSL. Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 298.

⁵⁷ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 3 / Ed. R. Gryson... P. 295–296; *Idem. In Apocalypsin II; III; IV* / Ed. R. Gryson... P. 222, 230–232.

⁵⁸ *Idem. De fabrica mundi* 7; 8 / Ed. R. Gryson... P. 297–298; *Idem. In Apocalypsin I; II; III; IV* / Ed. R. Gryson... P. 112, 122–124, 164, 166, 188, 190–192, 194, 198, 248.

⁵⁹ *Idem. De fabrica mundi* 7 / Ed. R. Gryson... P. 297.

⁶⁰ *Idem. De fabrica mundi* 8 / Ed. R. Gryson... P. 298; *Idem. In Apocalypsin I* / Ed. R. Gryson... P. 124–126.

⁶¹ *Idem. De fabrica mundi* 1; 6 / Ed. R. Gryson... P. 295, 297.

⁶² См.: Хандога Н.А. Космология святителя Викторина Петавийского: четверица и седмерица как структурообразующие принципы мира... С. 30.

⁶³ См.: *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 9 / Ed. R. Gryson... P. 299.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ См.: *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 7 / Ed. R. Gryson... P. 298.

⁶⁶ *Idem. De fabrica mundi* 9 / Ed. R. Gryson... P. 299.

которой человеческая жизнь делится на семь этапов⁶⁷, то есть «в соответствии со схемой: семь периодов по семь лет»⁶⁸. Кроме того, слово «occasus», или «смерть» указывает, что Спаситель жил до «старости», то есть больше 46 лет⁶⁹, или 49 лет⁷⁰. В действительности он называет пять этапов и добавляет к ним два важных дня – «рождение» и «смерть», чтобы выйти на цифру семь⁷¹.

Викторин Петавийский, используя аллегорический и типологический методы толкования Священного Писания, в трактате «О сотворении мира», фрагменте «О жизни Христа» и толковании «На Откровение» особое внимание уделяет символической аримтологии, а также космологии и эсхатологии. В результате этого история мира и человечества «помещается» в первых семи днях, или первых семи тысячах лет, так как для Викторина аксиомой является утверждение – семь дней как семь тысяч лет⁷². Другими словами, отсчет времени, начавшийся с первого дня творения, прекратится в восьмой день вечного покоя.

Однако Викторин Петавийский, его паства и духовные чада, а также его современники – Коммодиан (сер. III в.) и Лактанций (ок. 250 – ок. 325), жившие в конце шестого дня творения, или шестой тысячи лет, с нетерпением ожидали наступления седьмого дня покоя, или седьмой тысячи лет. Все дело в том, что в этот день, или в это тысячелетие второй раз должен был прийти на землю Господь Иисус Христос, чтобы «в течение тысячи лет царствовать с ними (см.: Откр 20:6)»⁷³.

При этом следует иметь ввиду, что для Викторина Петавийского особую важность представляют числа – двенадцать (является символом времени), четыре (является символом мира) и семь (является символом вечности), а также дни – первый, четвертый, седьмой и восьмой. В подтверждение этого он приводит множество примеров из Священного Писания, других источников, а также из окружающей действительности с единственной целью – доказать, что венцом Божьего творения до грехопадения являлся Адам, первозданный человек (который согрешил в седьмой день), а после грехопадения является Иисус Христос. Однако и первозданный человек, и Иисус Христос «появились» на свет в один и тот же день, то есть в шестой. Поэтому Спасителя Викторин называет Первородным и вторым человеком⁷⁴.

⁶⁷ См.: *Philonus Alexandrinus. De opificio mundi* 36 / Eds. L. Cohn, P. Wendland... P. 37.

⁶⁸ Marin M. Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio... P. 203.

⁶⁹ Dulaey M. Introduction // SC. Vol. 423. Paris: Les éditions du Cerf, 1997. P. 21.

⁷⁰ Эта цифра получается из сопоставления двух дат — времени рождения (в 9 г. по Р.Х. родился Господь Иисус Христос и в этом же году Квинт Сульпиций Камерин и Гай Поппий Сабин занимали должности ординарных консулов) и времени смерти (в 58 г. по Р.Х. пострадал Спаситель и в этом же году Нерон Клавдий Цезарь Август Германник и Марк Валерий Мессала Корвин занимали должности ординарных консулов). См.: *Victorinus Poetovionensis. De vita Christi* / Ed. R. Gryson... P. 303.

⁷¹ В значительной степени Викторин Петавийский продолжает линию Иринея Лионского. Но между ними есть определенное расхождение: Ириней насчитывает пять этапов в жизни каждого человека и, соответственно, в жизни Господа Иисуса Христа. См.: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II* / Éds. A. Rousseau, L. Doutreleau // SC. Vol. 294. Paris: Les éditions du Cerf, 1982. P. 244.

⁷² См.: *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* 6 / Ed. R. Gryson... P. 297.

⁷³ Idem. In Apocalypsin V / Ed. R. Gryson... P. 250; Idem. De fabrica mundi 6 / Ed. R. Gryson... P. 297.

⁷⁴ Idem. De fabrica mundi 7 / Ed. R. Gryson... P. 298.

Источники

1. *Ambrosius Mediolanensis. Exameron* / Ed. C. Schenkl // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL). Vol. 32/1. Vindobonae-Lipsiae: J. Haussleiter editorem, 1896. P. 3–261.
2. *Basile de Césarée. Sur l'Hexaéméron* / Éd. S. Giet // SC. Vol. 26 bis. Paris: Les éditions du Cerf, 1949. P. 86–523.
3. *Hermas. Le Pasteur* / Éd. R. Joly // SC. Vol. 53 bis. Paris: Les éditions du Cerf, 1958. P. 76–365.
4. *Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* / Ed. M. E. Botecchia Deho // CSEA. Vol. 6/1. Roma-Gorizia: Città nuova editrice, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia, 1999. P. 172–385.
5. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II* / Éds. A. Rousseau, L. Doutreleau // SC. Vol. 294. Paris: Les éditions du Cerf, 1982. P. 22–367.
6. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III* / Éds. A. Rousseau, L. Doutreleau // SC. Vol. 211. Paris: Les éditions du Cerf, 1974. P. 16–491.
7. *Philonus Alexandrinus. De opificio mundi* / Eds. L. Cohn, P. Wendland // Opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: G. Reimer editorem, 1896. P. 1–60.
8. *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi* / Ed. R. Gryson // CCSL. Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 295–300.
9. *Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin* / Ed. R. Gryson // CCSL. Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 110–265.
10. *Victorinus Poetovionensis. De vita Christi* / Ed. R. Gryson // CCSL. Vol. 5. Turnhout: Brepols Publ., 2017. P. 303.

Литература

11. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
12. Фокин А.Р. Викторин Петавский [Петавийский] // Православная энциклопедия. Т. 8. М.: Православная энциклопедия, 2004. С. 458–461.
13. Фокин А.Р. Киприан Карфагенский // Православная энциклопедия. Т. 33. М.: Православная энциклопедия, 2013. С. 658–676.
14. Фокин А.Р. Латинская патрология. Т. 1: Период первый: Доникейская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабінет Ю. А. Щалина, 2005. 362 с.
15. Хандога Н.А. Восмидневная концепция святителя Викторина Петавийского // Труды Минской духовной академии. 2016. № 13. С. 213–233.
16. Хандога Н.А. Гомилия «О десяти девах» – подлинное сочинение святителя Викторина Петавийского или Псевдо-Викторина Петавийского? // Труди Київської духовної академії. 2020. № 33. С. 123–136.
17. Хандога Н.А. Космология святителя Викторина Петавийского: Творец и творение // Богословско-исторический сборник. 2019. № 13. С. 55–62.
18. Хандога Н.А. Космология святителя Викторина Петавийского: четверица и седмерица как структурообразующие принципы мира // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 7–35.
19. Хандога Н.А. Пневматология святителя Викторина Петавийского: бинитаризм, субординационизм или самостоятельная Личность? // Матеріали ІІІ Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (Харків, 5 листопада 2019 р.). Харків, 2020. С. 158–165.
20. Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский – первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вып. 7. С. 51–80.
21. Хандога Н.А. Экзегетические методы святителя Викторина Петавийского // Матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції «Православ'я в Україні: визови часу і історичні традиції» (Харків, 13 квітня 2021 р.). Харків, 2021. [В печати].

22. Хандога Н.А. Эсхатология святителя Викторина Петавийского: последние три дня, или последние три тысячи лет // Труди Київської духовної академії. 2019. № 31. С. 195–203.
23. Хандога Н.А. Является ли святитель Викторин Петавийский автором гомилии «О десяти девах»? // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 1. С. 5–23.
24. Bratož R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts) // Zalai múzeum. 2002. Vol. 11. P. 7–20.
25. Bratož R. Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio. Udine-Gorizia: Instituto Pio Paschini, Instituto di storia sociale e religiosa, 1999. 535 p.
26. Bratož R. Verske razmere v Petovioni v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina / Ur. M. Vomer Gojkovič, N. Kolar // Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba. Mednarodno znanstveno srečanje (Ptuj, 11–15 oktober 1999). Ptuj, 2001. P. 313–325.
27. Daniélou J. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. 1: Théologie du judéo-christianisme. Paris: Les éditions du Cerf, 1991. 512 p.
28. Dulaey M. Introduction // SC. Vol. 423. Paris: Les éditions du Cerf, 1997. P. 15–41.
29. Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Vol. 1: texte. Paris: Institut d'Études Augustiennes Pudl., 1993. 373 p.
30. Marin M. Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio / Cur. S. Santelia // Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21–23 ottobre 2002). Bari, 2004. P. 195–205.

*Khandoga Nikolay Anatolevich;
Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies*

Some aspects of symbolic arrhythmology of saint Victorinus of Poetovio

Abstract: In the article on the basis of the genuine writings of the saint of Victorinus of Poetovio –the treatise «On the creation of the world», the fragment «On the life of Christ» and the interpretation of «On the revelation» – the least studied his doctrine is revealed – symbolic arrhythmology. The attention is focused on particularly important for the Victorinus of Poetovio numbers, or terms – «quattuor» (four), «septem» (seven) and «duodecim» (twelve). At the same time, each of these numbers is analyzed in unity from the appropriate day, that is, four – on the fourth day of creation, seven – with the seventh day of peace and twelve – on the first day of creation, or the eighth day of eternal peace. As a result, the «managing» properties of these terms in the history of peace and humanity, as well as in the terrestrial life of the pristine man and the Lord Jesus Christ, are traced more consistently.

Keywords: saint Victorinus of Poetovio, first day of creation, fourth day of creation, seventh day of peace, eighth day of eternal peace, primordial man, Lord Jesus Christ, symbolic arrhythmology.

References

1. Ambrosius Mediolanensis. Exameron. *CSEL*, 1896, vol. 32/1, pp. 3–261.
2. Basile de Césarée. Sur l'Hexaéméron. *SC*, 1949, vol. 26, P. 86–523.
3. Bratož R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2.Hälfte des 3. Jahrhunderts). *Zalai múzeum*, 2002, vol. 11, pp. 7–20.
4. Bratož R. *Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio*. Udine-Gorizia, 1999.
5. Bratož R. Verske razmere v Petovioni v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina. *Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba. Mednarodno znanstveno srečanje (Ptuj, 11–15 oktober 1999)*, 2001, pp. 313–325.
6. Daniélou J. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Paris, 1991, vol. 1: Théologie du judéo-christianisme.
7. Dulaey M. Introduction. *SC*, 1997, vol. 423, pp. 15–41.
8. Dulaey M. *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, vol. 1: texte. Paris, 1993.
9. Fokin A.R. Kiprian Karfagenskij [Cyprian of Carthage]. *Pravoslavnaya e`nciklopediya-The Orthodox Encyclopedia*, 2013, vol. 33, pp. 658–676.
10. Fokin A.R. *Latinskaya patrologiya. T. 1: Period pervyj: Donikejskaya latinskaya patrologiya (150–325 gg.)* [The Latin Patrology, vol. 1: The First Period: The Ante-Nicene Latin Patrology (150–325 gg.)]. Moscow, 2005.
11. Fokin A.R. Viktorin Petavskij [Petavijskij] [Victorinus of Poetovionensis [Poetovio]]. *Pravoslavnaya e`nciklopediya-The Orthodox Encyclopedia*, 2004, vol. 8, pp. 458–461.
12. Hermas. Le Pasteur. *SC*, 1958, vol. 53, pp. 76–365.
13. Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus. *CSEA*, 1999, vol. 6/1, pp. 172–385.
14. Irénée de Lyon. Contre les heresies, livre II. *SC*, 1982, vol. 294, pp. 22–367.
15. Irénée de Lyon. Contre les heresies, livre III. *SC*, 1974, vol. 211, pp. 16–491.
16. Khandoga N.A. E`kzegeticheskie metody svyatitelya Viktorina Petavijskogo [The Exegetic Methods of Saint Victorinus of Poetovio]. *Materiali I Vseukraїns`koї naukovo-praktichnoї konferenczii «Pravoslav`ya v Ukrayni: vizovi chasu iistorichni tradiczi»* (Xarkiv, 13 kvitnya 2021 r.)—*The Materials of the I All-Ukrainian Scientific and Practical Conference «Orthodoxy in Ukraine: Visa and Hour and Historical Traditions» (Kharkov, April 13, 2021)*, 2021. [In the press].
17. Khandoga N.A. E`schatologiya svyatitelya Viktorina Petavijskogo: poslednie tri dnya, ili poslednie tri ty`syachi let [The Eschatology of Saint Victorinus of Poetovio: the Last Three Days, or the Last Three Thousand Years]. *Trudi Kiїvs`koї duxovnoї akademii—Works of the Kiev Theological Academy*, 2019, no. 31, pp. 195–203.
18. Khandoga N.A. Gomiliya «O desyati devax» – podlinnoe sochinenie svyatitelya Viktorina Petavijskogo ili Psevdo-Viktorina Petavijskogo [The Homilia «On the Ten Virgins» – Genuine Work of Saint Victorinus of Poetovio or Pseudo-Victorinus of Poetovio]? *Trudi Kiїvs`koї duxovnoї akademii—Works of the Kiev Theological Academy*, 2020, no. 33, pp. 123–136.
19. Khandoga N.A. Kosmologiya svyatitelya Viktorina Petavijskogo: Chetvericza i sedmericza kak strukturoobrazuyushchie principy` mira [Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: Quaternary and Sevens as Structural Principles of the World]. *Christianskoe chtenie—Christian reading*, 2015, no. 4, pp. 7–35.
20. Khandoga N.A. Kosmologiya svyatitelya Viktorina Petavijskogo: Tvorec i tvorenie [The Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: Creator and Creation]. *Bogoslovsko-istoricheskij sbornik—Theological and Historical Collection*, 2019, no. 13, pp. 55–62.
21. Khandoga N.A. Pnevmatologiya svyatitelya Viktorina Petavijskogo: binitarizm, subordinacionizm ili samostoyatel`naya Lichnost` [The Pneumatology of Saint Victorinus of Poetovio: Binitarianism, Subordinationism, or an Independent Personality]? *Materiali III Mizhdunarodnoї naukovo-praktichnoї konferenczii «Aktual`ni pitannya bogoslov`ya ta istoriї Cerkvi»* (Xarkiv, 5 listopada 2019 r.)—*The Materials of the III International Scientific and Practical Conference «Actual nutrition of the theologian and the history of the Church» (Kharkov, November 5, 2019)*, 2020, pp. 158–165.

22. Khandoga N.A. Svyatitel` Viktorin Petavijskij – pervy`j latinskij e`kzeget [Saint Victorinus of Poetovio – the First Latin Exegete]. *Skrizhali*– Tablets, 2014, vol. 7, pp. 51–80.
23. Khandoga N.A. Vosmidnevnaya koncepciya svyatitelya Viktora Petavijskogo [The Eight-day Concept of Saint Victorinus of Poetovio]. *Trudy` Minskoy duxovnoy akademii – Works of the Minsk Theological Academy*, 2016, no. 13, pp. 213–233.
24. Khandoga N.A. Yavlyaetsya li svyatitel` Viktorin Petavijskij avtorom gomilii «O desyati devax» [Is Saint Victorinus of Poetovio the Author of the Homilia «On the Ten Virgins»]? *Voprosy` teologii–The Questions of Theology*, 2021, vol. 3, no. 1, pp. 5–23.
25. Marin M. Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio. Italia e Romania. *Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21–23 ottobre 2002)*, 2004, pp. 195–205.
26. Philonus Alexandrinus. De opificio mundi. *Opera quae supersunt*, 1896, vol. 1, pp. 1–60.
27. Savrej V.Ya. *Aleksandriyskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoj my`sli* [The Alexandrian School in the History of Philosophical and Theological Thought]. Moscow, 2011.
28. Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. *CCSL*, 2017, vol. 5, pp. 295–300.
29. Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin. *CCSL*, 2017, vol. 5, pp. 110–265.
30. Victorinus Poetovionensis. De vita Christi. *CCSL*, 2017, vol. 5, pp. 303.

Гуманитарные исследования

Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2021. №1. С. 68-80

УДК 172.3
Гавриленков Алексей Федорович,
Военная академия войсковой ПВО ВС РФ

Православная церковь, сектантство и власть в Смоленской губернии (1905–1917 гг.)

Аннотация: Буржуазные реформы 60–70-х годов XIX века медленно меняли облик российского общества. Модернизация второй половины XIX – начала XX веков оказала влияние на социальные институты российского общества. Не стала исключением Русская Православная церковь. Однако, перестраивание отношений Церкви и власти, особенно после издания указа 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости», шло болезненно. Церковь стремилась сохранить сложившиеся в прежние века отношения с государственной властью. В тоже время власть должна была соблюдать правовые нормы, касавшиеся обеспечения принципов свободы совести и вероисповеданий. Против сектантов начинались судебные разбирательства, которые завершались, как правило, признанием их невиновности. Данное положение нашло отражение в провинции.

Ключевые слова: модернизация, буржуазные реформы 60–70-х годов XIX века, православная церковь, сектантство, негласное дознание, уголовное преследование сектантов, судебное разбирательство, губернская власть, Смоленская губерния.

Реформы 60–70-х гг. XIX века направили развитие России по пути буржуазных преобразований. Однако Россия медленно переходила к буржуазным отношениям: шел процесс перестраивания деятельности различных социальных институтов российского общества, и буржуазные отношения проникали в различные сферы жизнедеятельности российского общества. Русская Православная церковь проходила этот путь достаточно сложно. Церковь сохраняла тесную связь с властью, являясь частью государственного аппарата. В новых экономических, социальных и политических условиях Православная Церковь проповедовала консерватизм, верность старым устоям и традициям. Ярким примером неприятия европейских демократических начал явились работы К.П. Победоносцева, митрополита Макария (Невского), архиепископа Никона (Рождественского).

Так, обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев не принимал идею народного представительства, критиковал западный опыт демократии¹. Архиепископ Никон (Рождественский) в 1914 году выступал, принимая во внимание Указ от 17 апреля 1905 года «О началах веротерпимости» и

¹ Церковь и демократия. Неуслышанные голоса. М.: Издательство «Отчий дом», 1996. С. 5–33.

Манифест от 17 октября 1905 года «Об усовершенствовании государственного порядка», достаточно категорично по отношению к другим религиям, действовавшим в России: «Истинная вера только одна. Это – вера православная. Всякая не православная вера имеет в себе или примесь лжи, или вся ложна... К чему же после этого православному христианину ещё вопрошать: «Угодны ли Богу другие веры: лютеранство, латинство и прочия, им же несть числа? Ответ ясен сам по себе. Не говорю уже об язычестве, магометанстве, иудействе с его талмудом»².

Митрополит Макарий (Невский) критиковал систему народного представительства. В статье «Беседа в полночь наступившего нового года» он писал: «В общественной и государственной жизни нашего отечества мы также тогда мало нашли отрадного: Народное представительство не дало стране успокоения. А если мы и теперь оглянемся на истекший год, то так же увидим, что оно все ещё возбуждает опасения за способность его в настоящем составе водворить в стране мир и порядок. Некоторые члены этого представительства как бы написали на своем знамени: дальше от мира и порядка, долой и то, чем охраняются условия народного благополучия!»³.

Подобные настроения находили поддержку и на местном уровне. Ярким примером может служить ситуация в Смоленской губернии в 1905–1917 гг. Указы от 17 апреля и 17 октября 1905 года активизировали деятельность сектантов в Смоленской губернии. На территории губернии действовали секты духоборов, молокан, лубковцев, баптистов, евангельских христиан (пашковцев). Рост численности сектантов не мог не встревожить не только губернское начальство, но и министерство внутренних дел. Только тех, кто перешел из православия в сектантство в 1905–1913 гг. было 142 человека. По годам эта цифра распределялась следующим образом: 1905–1910 – 36 человек, 1911 – 33 человека, 1912–1913 – 73 человека.

В 1915 году директор департамента духовных дел МВД Е. Менкин обратился к смоленскому губернатору с просьбой выяснить, «какими причинами обуславливается усматриваемая возрастаемость интенсивности перехода в сектантство»⁴.

Исследование причин перехода православных верующих в сектантство свидетельствует о том, как представляется автору статьи, что корни данного явления находились в неумении или не желании священнослужителей Православной церкви в ряде уездов работать с местным населением. Безосновательно, по мнению автора, выглядят обвинения миссионера о. Александра Хотовицкого губернских властей в том, что они якобы регистрировали общины сектантов с нарушением российского законодательства⁵.

² Там же. С. 100–101.

³ Там же. С. 65.

⁴ ГАСО. Ф. 2. Оп. 102. Д. 230. Л. 44.

⁵ Там же. Л. 56–56 об.

Рассмотрим отношение губернских властей к сектантству на ряде примеров. Члены новохлыстовской секты «Новый Израиль» (лубковцы), проживавшие в деревне Угрицы Ельинского уезда, подали в 1907 году в губернское правление и на имя губернатора прошение на разрешение проводить молитвенные собрания и открытие молитвенного дома. Однако только в 1909 году прошение было рассмотрено. Губернское правление отправило прошение уездному исправнику, чтобы последний дал сведения о том, что не обнаруживаются ли в религиозных обрядах секты действия против закона или нравственности⁶. Кроме того, Губернское правление 4 июля 1909 года направило отношение за № 4504 в Смоленскую духовную Консисторию с целью получения сведений «для доклада Г.Губернатору подробные сведения о вероучении этой секты и религиозных обрядах её»⁷.

15 апреля 1909 года новоизраильтянин крестьянин Ельинского уезда деревни Угрицы Василий Иванов Талалуев направил прошение на имя смоленского губернатора, в котором описывал основы вероучения новоизраильской секты. В заключении автор просил «...разрешить нам Молитвенные Собрания и оградите нас Своим Милостивым распоряжением от незаконного гонения и обиды...»⁸. 2 июля 1909 года смоленский губернатор направил отношение за № 7920 на имя прокурора Смоленского Окружного Суда: «В виду ходатайства крестьянина дер. Угрицы, Уваровской волости, Ельинского у., Василия Иванова Талалаева, о разрешении последователям Ново-Израильской секты молитвенных собраний, прошу Ваше Высокородие уведомить меня, в каком положении находится дело о привлечении к уголовной ответственности крестьян дер. Угрицы, Ельинского уезда, за принадлежность к секте хлыстов и распространение её возникшее вследствие отношения Смоленской Духовной Консистории от 27 Февраля 1908 г.»⁹.

6 июля 1909 года Прокурор дал ответ, который фактически поставил точку в данном деле: «Вследствие отношения от 2 сего июля за № 7920 уведомляю Ваше Превосходительство, что дело о сектантах деревни Угрицы, Ельинского уезда, прекращено определением Смоленского Окружного Суда от 6 марта сего года, на основании 277 ст. Уст. Уг. Суд., за недоказанностью признаков преступления, предусмотренного 84 и 96 ст. Угол. Улож.»¹⁰. Прокурор Смоленского Окружного Суда не нашел признаков преступления по указанным статьям. Процитируем полностью обе статьи Нового Уголовного Уложения 1903 года, чтобы было понятно, о чем шла речь: «84. Виновный в том, что, посредством злоупотребления властью, принуждения, обольщения обещанием выгод или обмана, совратил православного в существующие или во вновь проповедываемые расколоучение или секту наказывается: ссылкою на поселение. Если такое совращение учинено посредством насилия над

⁶ ГАСО. Ф. 2. Оп. 96. Д. 280. Л. 1.

⁷ Там же. Л. 3.

⁸ ГАСО. Ф. 1. Оп. 6. Д. 210 (1907). Л. 8 об.

⁹ Там же. Л. 9.

¹⁰ Там же. Л. 10.

личностью или наказуемой угрозы, то виновный в совращении наказывается: каторгою на срок не свыше шести лет или ссылкою на поселение.

Если последовало совращение в такое расколоучение или секту, принадлежность к коим соединена с изуверным посягательством на жизнь свою или других, или с оскоплением себя или других, или с явно безнравственными действиями, то виновный в совращении наказывается: ссылкою на поселение в особо предназначенные для сих осужденных местности. Если же такое совращение учинено посредством насилия над личностью или наказуемой угрозы, то виновный в совращении наказывается: каторгою на срок не свыше восьми лет. Сим же наказаниям и на сих же основаниях подлежит последователь скопчества или иного означенного выше изуверного учения, виновный в совращении в свое учение лица инославного христианского или нехристианского вероисповедания...

Виновный в принадлежности к расколоучению или секте, соединенным с изуверным посягательством на жизнь свою и других, или с оскоплением себя или других, или с явно безнравственными действиями: наказывается: ссылкою на поселение в особо предназначенные для сих осужденных местности. Сему же наказанию подлежит виновный в оскоплении самого себя по заблуждению фанатизма»¹¹.

Членов новоизраильской секты не смогли обвинить ни в том, что они совращали православных верующих в свою секту, ни в том, что совершили обряды и ритуалы как представители изуверных сект. Тем более, что представители данной секты порывали с обрядами хлыстов, от которых в принципе отошли. Подтверждением тому являются слова исследователя сектантства в начале XX века В.Д. Бонч-Бруевича со ссылкой на членов новоизраильской секты: «Обряды новоизраильтяне отрицают в принципе. «Ни каких обрядов, — пишут новоизраильтяне, — наша община не признает, отвергая все пошлое, измыщенное учение, все легендарное, хитросплетенное, мифическое божество, противоречащее Христовой истине, признавая одно лишь за божество — учение здравого смысла, которое суть дух жизни. Все же обряды, как еврейские, созданные под именем Иеговы, а также современными христианами под именем Христа, мы отмечаем всем нашим разумением и крепостью сил, как не достигающие своей цели»¹².

В архивном деле мы не находим окончание данного дела. Логика происходивших событий подсказывает, что в создавшейся ситуации членам секты «Новый Израиль» должны были разрешить проведение молитвенных собраний.

Наибольшую тревогу у губернских властей вызывал рост численности последователей евангельского христианства (пашковщины). Евангельские

¹¹ Новое Уголовное Уложение. Высочайше утвержденное 22 марта 1903 г. СПб.: Издание Каменноостровского Юридического Книжного Магазина, 1903. С. 38–39, 41–42.

¹² Материалы к изучению русского сектантства и раскола. Под редакцией В. Бонч-Бруевича. Выпуск четвертый. Новый Израиль. СПб., 1911. С. CVIII.

христиане активно действовали в следующих уездах губернии: Гжатском, Дорогобужском, Ельниковом, Краснинском, Рославльском и Сычевском. Кроме того, евангельские христиане проживали в губернском городе Смоленске.

16 июня 1912 года на имя смоленского губернатора Н.И. Суковкина директор Департамента Духовных дел Е. Менкин направил циркуляр за № 5643, в котором говорилось: «Как усматривается в производящихся в департаменте дел и переписках, наиболее могущественными средствами способствующими указанному широкому распространению сектантства, являются с одной стороны организация так называемых «разъездных проповедников» или «благовестников», которые путем систематических обездов, главным образом сельских местностей, искусственно насаждают свои учения, а с другой – специальные собрания для несовершеннолетних, при помощи коих также искусственно привлекается в ряды сектантов подрастающее православное население.

Принимая во внимание, что указанные проявления деятельности сектантов, как являющиеся наиболее опасными с точки зрения интересов Православной Церкви и явно нарушающими пределы провозглашенной ВЫСОЧАЙШИМИ актами религиозной свободы, несомненно налагаю на Правительство обязанность принятия соответствующих мер к пресечению таковой их деятельности, я вменяю себе в обязанность обратиться к Вашему Превосходительству с покорнейшей просьбой не отказать в сообщении мне, для доклада Г. Министру, в связи с имеющими быть представленными Его Высокопревосходительству соображениями Вашими относительно проектируемого пересмотра Правил 4 Октября 1910 года....»¹³. В Циркуляре не было указаний на то, какие меры, например, могла принять Православная церковь в создавшейся ситуации. Речь шла лишь об очертаниях юридических (уголовных) пределов деятельности сектантов, но ни в коей мере о том, какой должна быть деятельность Православной церкви по предотвращению распространения сектантства. Таким образом, государство делало Православную церковь заложником в данной ситуации.

Смоленский губернатор Н.И. Суковкин в 1912 году выдвинул ряд предложений, которые, по его мнению, должны были остановить распространение сектантов-баптистов в уездах губернии. Фактически, сказанное губернатором полной мере относилось и к евангельским христианам (пашковцам), которых зачастую воспринимали как баптистов, так как в их вероучении было много схожих положений: «1) Совершенно воспретить деятельность, так называемых, разъездных проповедников баптизма, членов юношеских кружков, учителей воскресных школ и т.п., ибо сии под видом устройства собраний занимаются исключительно проповедью и восхвалением баптизма среди темного и невежественного крестьянства и обычно стремятся в тем местности, где сектанты живут в незначительном количестве.

¹³ ГАСО. Ф. 2. Оп. 102. Д. 230. Л. 4.

2) Совершенно воспретить действия и религиозные собрания сектантов, ибо именно среди подрастающего поколения, крайне неустойчивого ещё в своих религиозных убеждениях и особенно восприимчивого, опасна эта пропаганда баптизма.

3) Ни под каким видом не допускать устройства под открытым небом богослужебных и молитвенных собраний, привлекающих, как известного рода зрелище толпы любопытных, среди которых тотчас же начинается усиленная вербовка новых adeptов баптизма.

4) Воспретить сектантам водить с собой в сектантские собрания православных членов своих семейств в возрасте от 14 лет до совершеннолетия.

5) О предстоящем совершении богослужений и о молитвенных собраниях хотя и в помещениях, означенных в п. 1 прав. 4 октября 1910 года должно обязательно быть заявлено местному исполнительному чиновнику полиции за неделю, при чем присутствие лица административно-полицейской власти на этих собраниях, по моему мнению, должно быть обязательным»¹⁴.

Стремление привлечь евангельских христиан к уголовной ответственности обнаруживается с момента открытого появления евангельских христиан в Смоленской губернии. 20 февраля 1908 года краснинский уездный исправник направил дознание в губернскоеправление, в котором отмечал, что в деревне Александровке Краснинского уезда Феодосий Елисеев проповедует учение евангельских христиан¹⁵. В ответ на данный рапорт губернскоеправление предписало краснинскому уездному исправнику «иметь строгое наблюдение за действиями пропагандирующего эту секту крестьянина дер. Александровки Феодосия Елисеева с тем, чтобы, в случае совращения им Православных в эту секту, он привлечен был к уголовной ответственности...»¹⁶ Губернские власти предлагали, в случае совращения Елисеевым православных в секту евангельских христиан, применить к нему нормы «закона от 14 марта 1906 года»¹⁷. Имелось в виду «Высочайше утвержденное 14 марта 1906 г. мнение Государственного совета «О согласовании некоторых постановлений уголовного законодательства с указом 17 апреля 1905 г. об укреплении начал веротерпимости и о введении в действие второй главы нового уголовного уложения». Заметим, забегая вперед, что Феодосий Елисеев не был привлечен к статье 90 Нового Уголовного Уложения от 22 марта 1903 года (в редакции «Высочайше утвержденное 14 марта 1906 г. мнение Государственного совета» – А.Г.)

Фиксируя активность евангельских христиан, губернские и местные уездные власти стремились остановить их деятельность, обвиняя сектантов по статьям 29 Уложения о Наказаниях и по статьям 73, 74 и 90 (с изменениями от 14 марта 1906 г.) Нового Уголовного Уложения. Статья 29 Уложения о

¹⁴ ГАСО. Ф. 2. Оп. 99. Д. 435. Л. 23 об.–24.

¹⁵ ГАСО. Ф. 2. Оп. 95. Д. 731. Л. 1.

¹⁶ Там же. Л. 2–2 об.

¹⁷ Там же. Л. 8.

наказаниях гласила: «За неисполнение законных распоряжений, требований или постановлений правительственные и полицейских властей, а равно земских и общественных учреждений, когда сим Уставом не определено иного наказания, виновные подвергаются денежному взысканию не свыше пятидесяти рублей»¹⁸. Статьи 73 и 74 Нового Уголовного Уложения касались богохульения «на славимого в единосущной Троице Бога, на Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Присно-Деву Марию, на бесплотные Силы Небесные или на Святых Угодников Божиих; в поругании действием или в поношении Святых Таинств, Святого Креста, Святых мощей, Святых икон или других предметов, почитаемых православною или иною христианскою церковью священными»¹⁹. Здесь же было дано объяснение предметов священных и освященных в ряде христианских церквей, действовавших на территории Российской империи²⁰.

В п.8 раздела II «По старообрядчеству и сектантству» высочайше утвержденных 17 апреля 1905 г. положений Комитета Министров «Об укреплении начал веротерпимости», которые последовали за одноименным указом Николая II говорилось: «Разрешить тем же духовным лицам (настоятелям и наставникам (п.7) – А.Г.) свободное отправление духовных треб, как в частных и молитвенных домах, так и в иных потребных случаях, с воспрещением лишь надевать священнослужительское облачение, когда сие будет возбранено законом»²¹. В положениях ничего не говорилось о свободе отправления треб вне частных и молитвенных домов сектантов. Данное положение, как оказалось, не имело отношения к старообрядцам, а исключительно к сектантам. Далее, вышло «Высочайше утвержденное 14 марта 1906 г. мнение Государственного совета «О согласовании некоторых постановлений уголовного законодательства с указом 17 апреля 1905 г. об укреплении начал веротерпимости и о введении в действие второй главы нового уголовного уложения». В нем были откорректированы ряд статей Нового Уголовного Уложения от 22 марта 1903 года. В частности, была откорректирована статья 90, на которую ссылались губернские власти. Насколько кардинальной была корректировка статьи 90 можно судить через сравнение текста статьи из Нового Уголовного Уложения 1903 г. и из «Высочайше утвержденного 14 марта 1906 г. мнения Государственного совета...». Из текста статьи 90 Нового Уголовного Уложения от 22 марта 1903 года было выведено понятие «расколоучение» и заменено на понятие «учение». Теперь, под понятие «учение» возможно было подвести любое вероучение, которое вызывало тревогу у государственной или местной власти – оно могло трактоваться достаточно широко.

¹⁸ Свод законов Российской империи. Под редакцией и с примечаниями И.Д. Мордухай-Болотовского. Издание неофициальное. В пяти книгах. Книга пятая. Т. XIII–XVI. СПб.: Русское Книжное Товарищество «Деятель», 1913. С. 207.

¹⁹ Новое Уголовное Уложение. Высочайше утвержденное 22 марта 1903 г. С. 34.

²⁰ Там же. С. 35.

²¹ Законодательные акты переходного времени. 1904–1908 гг.: Сборник законов, манифестов, указов Пр.Сенату, рецензий и положений комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя. Изд. 3-е, пересм. и доп. по 1 сентября 1908 года / Под ред. пр.-доц. Н.И. Лазаревского. СПб.: Юрид. кн. склад «Право», 1909. С. 40–41.

За период с 1908 по 1915 гг. губернские власти называли 34 агитатора секты евангельских христиан (пашковцев), которые, по мнению губернских властей, в нескольких уездах Смоленской губернии совращали православных верующих и в отношении которых было начато дознание. При этом становилось очевидным, что обвинить сектантов в совращении православных было трудно: «Нельзя не сказать, что уличить сектантов в пропаганде секты представляется затруднительным, так как дело это они ведут скрытно, а иногда могущие быть по таким делам свидетелями крестьяне, живущие отдельными хуторами, из боязни мести дают уклончивые показания»²². Власти фактически показывали свою беспомощность – по действующему законодательству, с дополнениями и поправками, которые были сделаны после 17 октября 1905 г., органы власти практически не могли привлечь сектантов к уголовной ответственности.

Приведем несколько примеров, когда губернские и уездные власти, начиная дознание по статьям 73, 74 и 90 (с изменениями от 14 марта 1906 г.) Нового Уголовного Уложения, а также по статье 29 Уложения о Наказаниях (Свод Законов Российской Империи. Т. 15.), прекращали дознание за отсутствием доказательств.

В ноябре 1911 года берет начало разбирательство губернских властей относительно пропаганды крестьянами деревни Колокольни Сычевского уезда братьями Петром и Козьмою Васильевыми Карасевыми, а также Степаном Осиповым учения евангельских христиан и о поругании ими православной веры по статье 90 Нового Уголовного Уложения²³. В ходе следствия выяснилось, что Козьма Карасев выбыл в Санкт-Петербург²⁴.

Губернские органы власти предписывали уездным исправникам провести негласное дознание по поводу пропаганды евангельскими христианами «к совращению в секту» православных верующих. Так, например, 17 февраля 1912 года смоленский губернатор Николай Иосафович Суковкин направил предписание Рославльскому уездному исправнику за № 1004 следующего содержания: «Предписываю Вам негласно дознать, не производятся ли в Гореновской, Жарынской и Радичской волостях, около них, и вообще в Рославльском уезде пропаганды к совращению православных в секту «евангельских христиан» и, в утвердительном случае, произвести дознание и выяснить притом, не порицается ли пропагандистами вышеозначенной секты святая православная вера»²⁵. Негласный характер получения информации по деятельности сектантов в уездах губернии объяснялся нежеланием возбуждать интерес к данному процессу в свете Указа от 17 апреля 1905 года. Об этом прямо указывал директор департамента Духовных Дел МВД Евгений Менкин в Циркуляре за № 2566 от 17 июня 1912 года на имя губернатора Н.И. Суковкина: «Обращаясь с покорнейшей просьбой к Вашему Превосходительству не отказать в личном содействии Вашем к выполнению

²² ГАСО. Ф. 2. Оп. 102. Д. 230. Л. 27.

²³ ГАСО. Ф. 2. Оп. 98. Д. 599. Л. 3.

²⁴ Там же. Л. 5.

²⁵ ГАСО. Ф. 2. Оп. 99. Д. 436. Л. 1.

Департаментом настоящей задачи, я вменяю себе долгом присовокупить, что...признавалось бы отнюдь нежелательным прибегать к означенного рода приемам при составлении статистических таблиц, а ограничиться НЕ ПРИДАВАЯ ВООБЩЕ ОСОБОЙ ОГЛАСКИ НАСТОЯЩЕМУ ДЕЛУ (выделено мной – А.Г.), теми официальными данными, которыми располагают в этом отношении подведомственные Вашему Превосходительству органы...»²⁶

Рославльский уездный исправник отношением № 1115 от 22 марта 1912 года доносил смоленскому губернатору о том, что «пропаганды к совращению православных в sectu евангельских христиан и порицания святой православной веры не производится»²⁷. В отношении за № 6363 от 15 сентября 1912 года смоленский губернатор Н.И. Суковкин замечал, что священник и псаломщик церкви села Радичи объяснили, что пропаганды к совращению православных в sectu они не слышали «и что живущие в с. Радичах и дер. Краснополье сектанты не порицают веры, а между тем secta эта в данной местности все более развивается и, конечно, не без пропаганды и не без порицания Св. Православной веры»²⁸. Смоленский губернатор не рассматривал других вариантов развития событий и *apriori* разрастание sectы в уезде и в данных населенных пунктах связывал только с пропагандой к совращению православных и с порицанием православной веры. В отношении нескольких сектантов в Рославльском уезде проводились дознания: 1) в деревне Салово Гореновской волости; 2) в Радической, Рогнединской, Сергиевской и Федоровской волостях; 3) в деревне Зимницы Тюнинской волости²⁹. Священники и псаломщики церквей деревень и сел указанных волостей отмечали, что о перечисленных пропагандистах ничего не слышали и не знали их³⁰. Только церковный староста села Радичи Радической волости рославльский мещанин Дмитрий Васильевич Евстафьев показал, что знает сектанта Кузина с 1909 года при следующих обстоятельствах: «...он (церковный староста – А.Г.) хорошо и сам лично видел как Кузин явился к нему и причту с ходатайством об отведении могилы для погребения умершего мальчика и Кузин присутствовал при погребении тела за священника и благодаря Кузину этот православный ребенок был погребен по штундистскому обряду (обряду sectы евангельских христиан – А.Г.)»³¹. Подобную информацию по сектанту Кузину дал и священник села Радичи Владимир Барсов: «в 1911 году, 13 ноября Кузин лично явился к нему с ходатайством об отводе места на церковном кладбище для погребения ребенка штундиста крестьянина д. Краснополья Ивана Петрова Гопина, каковой не имел никакой родственной связи с Гопиным (руководителем sectы евангельских христиан в деревне Краснополье – А.Г.). 14 ноября того же года Кузин принимал горячее участие при погребении ребенка Гопина и был главным распорядителем погребальной процессии. Ребенок

²⁶ ГАСО. Ф. 2. Оп. 102. Д. 230. Л. 25 об.

²⁷ ГАСО. Ф. 2. Оп. 99. Д. 436. Л. 2.

²⁸ Там же. Л. 5 об.

²⁹ Там же. Л. 5, 8, 28.

³⁰ Там же. Л. 12–20 об.

³¹ Там же. Л. 20 об.

православный был погребен не по Христианскому обряду, а по обряду Кузина, о чем тот же день был составлен протокол Г. Приставом 2 стана Рославльского уезда Гридиным»³².

Указанные евангельские христиане по поводу совращения православных в секту и порицания православной веры не были привлечены к ответственности за отсутствием доказательств их вины.

В 1914 году власти Ельинского уезда трижды пытались осудить трех сектантов Борисова Михаила Леонова, Кощенкова Павла Иванова и Смыченкова Павла Семенова по статье 29 Уложения о Наказаниях о незаконном открытии молитвенных собраний. Однако, суд трижды оправдывал сектантов. И лишь один из указанных сектантов был подвергнут аресту на один месяц, а затем был освобожден из под ареста³³.

Губернская власть не могла остановить увеличение численности последователей секты евангельских христиан (пашковцев). Тем не менее, власть создавала условия для ограничения деятельности данной секты. Этот процесс можно проиллюстрировать на примере попытки регистрации евангельскими христианами (пашковцами) общины. 17 октября 1906 года был опубликован Именной Указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов»³⁴. Статья 1 Раздела II Указа гласила: «Отделившимся от православия сектантам предоставляется свободное исповедание их веры и отправление религиозных обрядов по правилам их вероучений, а также образование в порядке, настоящими правилами указанном религиозных общин...»³⁵ Статья 7 Указа предполагала, что для образования общины сектантам необходимо было подать заявление, подписанное 50-ю лицами данного исповедания³⁶.

В период с 17 октября 1913 года по 1 августа 1917 года четырежды рассматривалось дело об учреждении Краснопольской общины евангельских христиан (пашковцев), закончившееся отказом³⁷. 63 евангельских христианина нескольких уездов губернии подавали прошение об учреждении общины.

Следует заметить, что губернские власти были обеспокоены не только активность евангельских христиан (пашковцев), но и деятельность евангельских-христиан баптистов. Об этом говорил епархиальный миссионер о. Александр Хотовицкий, когда обращал внимание на деятельность помещицы, баронессы С. Таубе, проживавшей в деревне Свадицы

³² Там же. Л. 21 об.

³³ Там же. Л. 147.

³⁴ Законодательные акты переходного времени. 1904–1908 гг. С. 424–451.

³⁵ Там же. С. 439.

³⁶ Там же. С. 440–441.

³⁷ Гавриленков А.Ф. Отношение государственной власти к секте пашковцев на территории Смоленской губернии в начале XX века // История. Общество. Политика. БГУ им. И.Г. Петровского. № 3 (19). 2019. С. 21–22.

Духовщинского уезда: «...ядом баптизма проникнута местная помещица баронесса Таубе»³⁸.

4 марта 1914 года отношением № 58 миссионер о. Александр Хотовицкий отмечал, что «баронесса устраивает для своих рабочих утренние молитвенные собрания, на каковых сама читает евангелие с разъяснением его»³⁹. Помощницей баронессы в деле пропаганды баптизма была Адельгейда (Аделаида) Фигейра фон-Альмейда Мануилова, германская подданная, которая учила духовные песни с рабочими.

Против баронессы С.А. Таубе и Адельгейды Фигейры фон-Альмейды были выдвинуты обвинения по статьям 83 и 90 Нового Уголовного Уложения, которые были санкционированы на основании отношения миссионера о. А. Хотовицкого и отношения Департамента Духовных дел МВД от 7 января 1914 года за № 208⁴⁰. Содержание статьи 83 было следующим: «83. Виновный в том, что, посредством злоупотребления властью, принуждения, обольщения обещанием выгод или обмана, совратил православного в иное христианское вероисповедание, наказывается: заключением в крепости на срок не свыше трех лет. Если же совращение учинено посредством насилия над личностью или наказуемой угрозы, то виновный в совращении наказывается: ссылкою на поселение»⁴¹.

В годы первой мировой войны, в 1915 и 1916 годах, в отношении баронессы С.А. Таубе и Адельгейды Фигейры фон-Альмейды были выдвинуты обвинения по поводу того, что они пропагандировали баптистское учение. Однако, как указывал начальник Смоленского губернского жандармского управления в рапорте на имя начальника штаба Минского военного округа «каких-либо новых, кроме обследованных в 1915 г. судебным следователем Смоленского окружного суда по важнейшим делам, данным, могущих послужить материалом к изобличению баронессы в распространении среди населения с. Свадиц и соседних деревень баптистских учений, перепиской не добыто»⁴².

Подводя итог вышеизложенному, отметим, что Русская Православная Церковь достаточно трудно перестраивала свою деятельность в отношении сектантских организаций в рассматриваемый период. Ярким примером могут служить события, происходившие в религиозной жизни Смоленской губернии в 1905–1914 гг. Церковь апеллировала к органам власти, которые были поставлены в двойственное положение – с одной стороны, сохранялась традиция взаимодействия Церкви и власти, с другой стороны, органы власти должны были следовать новым правовым нормам в отношении сектантских организаций.

³⁸ ГАСО. Ф. 2. Оп. 102. Д. 230. Л. 57.

³⁹ Там же. Л. 87.

⁴⁰ Там же. Л. 145.

⁴¹ Свод законов Российской империи. Под редакцией и с примечаниями И.Д. Мордухай-Болотовского. Издание неофициальное. В пяти книгах. Книга пятая. Т. XIII–XVI. С. 38.

⁴² ГАСО. Ф. 1. Оп. 8. Д. 910 (1916). Л. 1.

Источники

1. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 1. Оп. 6. Д. 210.
2. ГАСО. Ф. 1. Оп. 8. Д. 910.
3. ГАСО. Ф. 2. Оп. 95. Д. 731.
4. ГАСО. Ф. 2. Оп. 96. Д. 280.
5. ГАСО. Ф. 2. Оп. 98. Д. 599.
6. ГАСО. Ф. 2. Оп. 99. Д. 435.
7. ГАСО. Ф. 2. Оп. 99. Д. 436.
8. ГАСО. Ф. 2. Оп. 102. Д. 230.

Литература

9. Гавриленков А.Ф. Отношение государственной власти к секте пашковцев на территории Смоленской губернии в начале XX века // История. Общество. Политика. БГУ им. И.Г. Петровского. № 3 (19). 2019. С. 18–23.
10. Законодательные акты переходного времени. 1904–1908 гг.: Сборник законов, манифестов, указов Пр. Сенату, реескриптов и положений комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя. Изд. 3-е, пересм. и доп. по 1 сентября 1908 года / Под ред. пр.-доц. Н.И. Лазаревского. СПб.: Юрид. кн. склад «Право», 1909.
11. Материалы к изучению русского сектантства и раскола. Под редакцией В. Бонч-Бруевича. Выпуск четвертый. Новый Израиль. СПб., 1911.
12. Новое Уголовное Уложение. Высочайше утвержденное 22 марта 1903 г. СПб.: Издание Каменноостровского Юридического Книжного Магазина, 1903.
13. Свод законов Российской империи. Под редакцией и с примечаниями И.Д. Мордухай-Болотовского. Издание неофициальное. В пяти книгах. Книга пятая. Т. XIII–XVI. СПб.: Русское Книжное Товарищество «Деятель», 1913.
14. Церковь и демократия. Не услышанные голоса. М.: Издательство «Отчий дом», 1996.

Gavrilenkov Aleksey Feodorovich,

*Military Academy of the Military Air Defense
of the Armed Forces of the Russian Federation*

The Orthodox church, sectarianism and power in the Smolensk province (1905–1917)

Abstract: The bourgeois reforms of the 60s and 70s of the XIX century slowly changed the face of Russian society. The modernization of the second half of the 19th and early 20th centuries influenced the social institutions of Russian society. The Russian Orthodox Church is no exception. However, the restructuring of relations between the Church and the authorities, especially after the

publication of the decree on April 17, 1905 "On strengthening the principles of religious tolerance", was painful. The Church sought to preserve the relations with the state authorities that had developed in previous centuries. At the same time, the authorities had to comply with legal norms related to ensuring the principles of freedom of conscience and religion. Legal proceedings were initiated against the sectarians, which usually ended with a declaration of their innocence. This situation is reflected in the province.

Keywords: modernization, bourgeois reforms of the 60-70s of the XIX century, the Orthodox Church, sectarianism, secret inquiry, criminal prosecution of sectarians, judicial proceedings, the provincial government, Smolensk province.

References

1. Gavrilenkov A.F. Otnoshenie gosudarstvennoj vlasti k sekte pashkovcev na territorii Smolensk oj gubernii v nachale XX veka [The attitude of the state authorities to the sect of Pashkovites on the territory of the Smolensk province at the beginning of the XX century]. *Istoriya. Obshhestvo. Politika. BGU im. I.G. Petrovskogo – History. Society. Politics. BSU them. I.G. Petrovsky*. 2019, № 3 (19), pp. 18–23.
2. *Zakonodatel'nye akty perekhodnogo vremeni*. 1904–1908 gg.: *Sbornik zakonov, manifestov, ukazov Pr. Senatu, reskriptov i polozhenii komiteta ministrov, otnosiashchikhsia k preobrazovaniyu gosudarstvennogo stroia Rossii, s prilozheniem alfavitnogo predmetnogo ukazatelia* [Legislative acts of the transitional period. 1904–1908: Collection of laws, manifestos, decrees Pr. The Senate, rescripts and provisions of the committee of ministers relating to the transformation of the state system of Russia, with the attachment of an alphabetical subject index]. Saint-Petersburg, 1909.
3. *Materialy k izucheniiu russkogo sektantstva i raskola* [Materials for the study of Russian sectarianism and schism]. Saint-Petersburg, 1911. Vol. 4.
4. *Novoe Ugolovnoe Ulozhenie. Vysochaishe utverzhdennoe 22 marta 1903 g.* [New Criminal Code. Highest approved on March 22, 1903]. Saint-Petersburg, 1903.
5. *Svod zakonov Rossiiskoi imperii. Pod redaktsiei i s primechaniiami I.D. Mordukhai-Bolotovskogo* [Code of laws of the Russian Empire. Edited and annotated by I.D. Mordukhai-Bolotovsky]. Saint-Petersburg, 1913, part 5, vol. 13–16.
6. *Tserkov' i demokratiia. Neuslyshannye golosa* [Church and democracy. Unheard voices]. Moscow, 1996.

Работа с терминологической лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» в духовной семинарии: практические аспекты

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы, связанные с практическими аспектами работы с терминологической лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» в духовной семинарии. К данным аспектам относится и уникальная природа термина как основной единицы научных понятий и неотъемлемой части языковой системы, и необходимость определения конкретного объема терминологической лексики, предназначеннной для освоения студентами 1 курса. Поскольку овладение термином находится в непосредственной взаимосвязи с овладением научным знанием, следует признать, что работа с терминологической религиозной лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» может во многом способствовать более полному и глубокому освоению знаний, приобретаемых студентами в ходе изучения богословских дисциплин. Автор описывает виды упражнений, выполнение которых способствует всестороннему усвоению термина как носителя научного знания и единицы лексической системы: его правильному пониманию, произношению и употреблению в речи, приводит примеры заданий. Отмечая актуальность этой работы для овладения компетенциями будущих бакалавров теологии, следует признать необходимость дальнейших исследований в данном направлении.

Ключевые слова: федеральный государственный образовательный стандарт; теология; русский язык и культура речи; универсальные компетенции; коммуникация; термин, терминологическая лексика; нормативно-научная картина мира; преподавание русского языка; учебные задания.

Духовные семинарии в современном российском образовательном пространстве в настоящее время занимают, учитывая специфику духовных школ, на наш взгляд, уникальное место. Сохраняя многовековые традиции и не утрачивая своей основной цели – «подготовки священника, верного Богу, Церкви и стремящегося послужить народу Божьему», семинарии «должны удовлетворять всем требованиям, которые российское законодательство предъявляет сегодня к высшему образованию»¹.

Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования (ФГОС) для студентов, обучающихся по направлению подготовки 48.03.01 «Теология» (бакалавриат) определяет требования к результатам освоения программы в виде формирования установленных универсальных,

¹ Козлов М., прот. Интервью «Журналу Московской Патриархии». URL: <http://www.uchkom.info/novosti/7583> (доступ от: 23.05.2021).

общепрофессиональных и иных компетенций². В рамках изучения дисциплины «Русский язык и культура речи» предполагается формирование универсальной компетенции «коммуникация», обучающийся должен быть «способен осуществлять коммуникацию в религиозной сфере в устной и письменной формах на государственном языке Российской Федерации и иностранном(ых) языке(ах)»³. Отметим, что приобретение данной компетенции осуществляется также и при изучении иностранного языка, а ее сформированность проверяется и в процессе подготовки к процедуре защиты и самой защиты выпускной квалификационной работы бакалавра, и в целом в ходе государственной итоговой аттестации⁴. При этом, на наш взгляд, как осуществление коммуникации, так и обладание общей богословской эрудицией, относящейся к общепрофессиональным компетенциям бакалавра теологии, «представляется весьма затруднительным без освоения необходимого объема научных знаний по изучаемым дисциплинам»⁵.

Языковыми средствами выражения научного знания являются термины. В современной лингвистике в настоящее время активно осуществляется изучение религиозной терминологической лексики, однако основное внимание исследователи обращают на теоретические аспекты, связанные с классификацией, выделением и описанием различных ее тематических групп, предлагая различные наименования для этого понятийного пласта русской лексики. В рамках данной статьи обратимся к некоторым практическим аспектам работы с терминологической лексикой.

Первый из них самым непосредственным образом связан с необходимостью учета «的独特性 природы термина как основной единицы системы научных понятий и неотъемлемой части языковой системы, которая обеспечивает прямую взаимосвязь между овладением термином и овладением предметным знанием, заключенным в нем»⁶. Таким образом, владение термином подразумевает и его правильное употребление, и знание места термина в соответствующей ему терминологической системе, следовательно, приобретение языкового опыта использования термина при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» будет способствовать формированию системы знаний, необходимой будущим бакалаврам теологии для овладения компетенциями.

² Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования – бакалавриат по направлению подготовки 48.03.01 ТЕОЛОГИЯ. URL: <http://fgosvo.ru/fgosvo/151/150/24/98> (доступ от: 23.05.2021).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Ильина А.М. Теоретические аспекты работы с терминологической лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» в духовной семинарии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2020. № 8. С. 19.

⁶ Там же.

Стоит также отметить, что специфика работы с терминами при изучении русского языка чаще всего рассматривалась в рамках школьного образования^{7 8}⁹ или же при изучении русского языка как иностранного при работе с так называемыми текстами языка специальности. Однако в последнее время, учитывая специфику термина как основной единицы научного знания, многие лингвисты обращают свое внимание на необходимость работы с терминологической лексикой и при изучении русского языка студентами высших учебных заведений, приобретающих нефилологические специальности^{10 11}.

Еще одним аспектом, который необходимо учитывать при работе с терминологической лексикой в духовной школе, следует считать специфику определения конкретного объема терминологической лексики, предназначеннной для освоения студентами 1 курса, находящимися на начальной стадии получения высшего образования. При этом также необходимо принимать во внимание тот факт, что работа с данной лексикой будет проводиться не при изучении профильных богословских дисциплин, а в курсе «Русский язык и культура речи».

Как известно, для поступления в семинарии Русской Православной Церкви абитуриенты проходят вступительные испытания, программа которых известна и общедоступна. Таким образом может быть определен тот необходимый объем знаний, которыми должны обладать будущие студенты 1 курса.

В программу вступительных испытаний, проводимых образовательной организацией самостоятельно, входит Программа вступительного профессионального испытания «комплексный экзамен» (Теология)¹², где указан «Перечень элементов содержания, проверяемых на вступительном испытании профессиональной направленности (Теология)»¹³. Данный перечень составлен на основе Стандарта православного компонента начального общего, основного общего, среднего (полного) общего образования для учебных заведений Российской Федерации и Стандарта учебно-воспитательной деятельности, реализуемой в воскресных школах. Также данной Программой установлен «Перечень требований к уровню подготовки выпускников, достижение которого проверяется на вступительном испытании профессиональной

⁷ Максимчук Н.А. Терминологическая лексика как компонент содержания школьного образования // Проблемы ономастической и терминологической лексики: теоретический и прикладной аспекты: межвузовский сборник научных статей. Смоленск, 1997. С. 51–54.

⁸ Максимчук Н.А. Нормативно-научная картина мира русской языковой личности в комплексном лингвистическом рассмотрении. Ч. 1. Смоленск: СГПУ, 2002. 184 с.

⁹ Ильина А.М. Лингвистический компонент нормативно-научной картины мира школьника: содержательный и методический аспекты: диссертация канд. педагог. наук. Смоленск, 2008. 418 с.

¹⁰ Джамалова Ж.Б. Специфика терминологической лексики в курсе профессионально ориентированного русского языка // Вестник КазНУ, 2015. № 6. С. 232–236.

¹¹ Турумова Т.Х. Этапы работы над профессионально ориентированными текстами // Молодой ученый. 2018. № 24. С. 362–363.

¹² Смоленская Православная Духовная семинария. // Абитуриенту. URL: http://smolensk-seminaria.ru/web/abitur/bachelor/#abitur_vstupitelnye-ispytania (доступ от: 23.05.2021).

¹³ Там же.

направленности»¹⁴. В нем указано, что выпускники должны «знать/понимать периодизацию Священной истории и истории Церкви, пространственные и временные рамки изучаемых событий; основные факты, явления, процессы, характеризующие целостность истории Церкви; понятия (термины); догматические положения на уровне катехизиса; молитвы; основное содержание Священного Писания; основные части православного богослужения»¹⁵. Следовательно, можно предположить, что определенный объем знаний религиозной терминологической лексики в рамках указанной Программы у студентов 1 курса семинарии присутствует.

Кроме этого, следует учитывать и сам Учебный план¹⁶, принимая во внимание и состав дисциплин, изучаемых на 1 курсе, и продолжительность их преподавания. В связи с этим, на наш взгляд, целесообразной представляется организация работы с терминологической лексикой преимущественно во 2 семестре 1 курса, когда студентами уже в определенной степени не только актуализирован тот объем знаний, который они освоили при подготовке к поступлению в семинарию, но и в какой-то мере дополнен и конкретизирован при изучении богословских дисциплин.

Таким образом, можно говорить о том, что практические аспекты работы с терминологической лексикой связаны со своеобразием термина как единицы системы научных понятий, с одной стороны, и с необходимостью определения конкретного объема терминологической лексики, работу с которой предстоит организовать преподавателю в рамках изучения семинаристами дисциплины «Русский язык и культура речи», с другой.

Еще одним не менее важным практическим аспектом данной работы следует считать специфику построения самой работы с терминологической лексикой, возможные виды упражнений с терминами, способствующие их полноценному усвоению и приобретению студентами необходимых компетенций. Обратимся к описанию основных принципов построения данной работы и приведем конкретные примеры упражнений.

В рамках концепции знания как нормативно-научной картины мира (ННКМ) и термина как основной единицы ННКМ, Н.А. Максимчук¹⁷ выделяет следующие элементы работы с термином: «1. фонетическая характеристика термина; 2. морфологическая характеристика, трудности словоизменения; 3. этимологическая характеристика (для многих терминов это подготовка к следующему этапу); 4. семантизация термина (выбор способа семантизации зависит от места термина в понятийной системе и внеязыковых факторов); 5. системная характеристика термина (сведения о многозначности, синонимии, антонимии, омонимии, паронимии, родо-видовых отношениях терминов и т. п.;

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Единый Учебный план бакалавриата. URL: <http://www.uchkom.info/dokumenty/edinyj-uchebnyj-plan-bakalavriata/> (доступ от: 23.05.2021).

¹⁷ Максимчук Н.А. Нормативно-научная картина мира русской языковой личности в комплексном лингвистическом рассмотрении... С. 35.

6. синтаксическая характеристика (особенности употребления термина в тексте)»¹⁸.

На этой основе для использования могут быть предложены следующие виды учебных заданий, направленных на усвоение и освоение терминологической лексики¹⁹.

1. Работа над усвоением правильного произношения терминов и постановку ударения в них.

Отдельно при этом следует обратить внимание на работу со словарями религиозной лексики²⁰. Как известно, русское словесное ударение является подвижным и разноместным, достаточно часто в обыденной речи существует несколько вариантов произношения одного и того же слова, что может значительно затруднить формирование орфоэпической грамотности. В качестве возможного примера приведем слово *просфора* с нормативным ударением на последнем слоге.

2. Работа над усвоением орфографии новых терминов.

В данном случае возможным представляется проведение на занятиях орфоэпическо-орфографических диктантов, автор данной статьи при работе со студентами 1 курса семинарии на практике использовал данный «смешанный» диктант и может свидетельствовать об определенной эффективности данного вида диктанта. Студентам предлагается список слов профессиональной тематики, в которых необходимо поставить ударение, затем (после проверки или без нее) данные слова записываются под диктовку. При этом постановка ударения может быть как верной, так и ошибочной, что еще раз акцентирует внимание на орфоэпических нормах.

3. Работа над этимологией термина (анализ первоначального значения заимствованных терминов, в частности латинского и греческого происхождения, содержащих два корня и т. п., формирование навыка использования словарей различного типа).

При проведении данного вида работы, на наш взгляд, появляется естественная возможность осуществления межпредметных связей, так как, согласно Учебному плану, изучение латинского языка также входит в программу 1 курса, а знакомство с терминами греческого происхождения служит своеобразной пропедевтикой для дальнейшего изучения семинаристами древних языков.

¹⁸ Максимчук Н.А. Терминологическая лексика как компонент содержания школьного образования. // Проблемы ономастической и терминологической лексики: теоретический и прикладной аспекты: межвузовский сборник научных статей. Смоленск, 1997. С. 53.

¹⁹ Ильина А.М. Лингвистический компонент нормативно-научной картины мира школьника: содержательный и методический аспекты: диссертация канд. педагог. наук. Смоленск, 2008. С. 178–179.

²⁰ Бугаева И.В. Словарь ударений религиозной лексики. Словарь сокращений религиозной лексики: Русский язык. Православие. М.: Кругъ, 2009. 224 с.

4. Тренировочные упражнения на соотнесение термина с понятием (возможно использование тестовых заданий различного типа, особое внимание следует обратить на точность при формулировке дефиниций).

Выполнение таких упражнений представляется целесообразным на финальном этапе изучения дисциплины «Русский язык и культура речи», это связано с тем, что, на наш взгляд, студенты уже прошли и период адаптации к особенностям обучения в семинарии, и овладели определенным объемом знаний и по профильным предметам, и по стилистике русского языка. Дополнить содержание указанных упражнений можно и следующим видом заданий.

5. Исправление ошибок, связанных с неверным употреблением терминов в предложении.

Семинаристам предлагается исправить ошибки разного вида: орфографические, грамматические, речевые, фактические и др. Данный тип упражнений можно считать обобщающим, так как при их выполнении необходимо знать не только само значение термина, но и его правильное написание, а также грамматические особенности.

Приведём возможные варианты конкретных упражнений:

Орфоэпический диктант

Задание: поставьте ударение в словах

агиасма
агиография
гомилиарий
архиерей
богородичен
деноминация
духовник
игемон
католикос
консистория
мартиролог
пережитое
секуляризация
страстотерпец
хиротония
фолиант

Задания для проверочной работы

Вариант 1

1. Восстановите правильное написание слов, расставьте ударение.
2. Соотнесите термин и его толкование:

ил..тон	ктит..р	к..вор..й	дeисис/д еисус	к..фи..ма
ант..мин с	воздух	б..г..род.. чен	диск..с	бл..г..вер ный

	плат с защитными частицами мощей, на котором совершается литургия.
	большой четырехугольный покров, которым покрываются покрытые покровцами дискос и потир; символически изображает плащаницу, которой было обвито тело Иисуса Христа (см. Лк. 23, 53)
	четырехугольный шелковый или льняной плат, в котором на престоле хранится антиминс; символически изображает плащаницу, которой было обвито тело Господа Иисуса Христа во гробе
	композиция из трех икон – в центре икона Иисуса Христа, слева икона обращенной к Нему Богородицы, справа – Иоанна Крестителя
	царь или князь, много способствовавший укреплению православия и причисленный церковью к лику святых
	навес над престолом в алтаре в виде купола с крестом, держащийся на четырех или более столпах; обычно бывает в соборах и крупных храмах
	в настоящее время – староста, избранный приходской общиной и отвечающий за материальный порядок в храме
	богослужебное деление Псалтири
	тропарь, обращенный к Пресвятой Богородице
	блюдо на подножии с изображением младенца Иисуса, на которое во время проскомидии полагаются агнец и частицы из просфор

3. Прочитайте предложения, укажите, какие ошибки в них допущены. Запишите предложения в исправленном виде.

Все три свечи дикирия горели одинаково ярко.

Гомилетика изучает жития святых, богословские и историко-церковные аспекты святости.

Акафист в славянской книжности: отеческие книги, отечник, жанр аскетической литературы, сборник изречений св. отцов подвижников или рассказов о них.

Патериком называется форма церковной поэзии, близкая к древним кондакам.

Раздел богословия, устанавливающий правила истолкования библейских текстов называется морфологией.

Систематическое изложение и истолкование какого-либо религиозного учения, догматов какой-л. религии; теологи рассматривается в огиографии.

Основным предметом изучения в богословии является изучение доказательства истинности главных религиозных догматов.

Экзегетика – это искусство проповедовать и сочинять проповеди.

Вариант 2

1. Спишите слова, вставляя пропущенные буквы и ударение:

...покр..ф	бл..г..ов..стить (сообщать благую весть)
д..гм..т	бл..г..стыня
зн..м..ние	в..р..я
..кон..пись	д..м..вая церко..ъ
..ртодокс..я	ик..н..м..я
р..читель	
тран..ц..ндентальный	тран..ц..ндентный
с..нергия	пр..лог
бл..г..в..стить (звонить в колокол)	зв..нцы
к.т..пета..ма	ан..х..рет
пр..сф..ра	пустынь
тр..пезная	тр..ич.н
..литон	ант..мин..
	п..стри..

2. Спишите текст, вставляя пропущенные буквы и знаки препинания.

Особое место в богослужении Православной Церкви занимает каждение соверша..мое с апостольских времен на вечерне утрене литургии и других службах и требах диаконами священ..иками ..пископами. Каждение осуществля..т..ся с помощью кадила (каильницы) – особого сосуда подвеш..н..ого на ц..почках за которые священ..ослужители держат его. Сосуд содержит..т в себе раск..лен..ые древесные угли на которые пол..гаются ладан выд..ляющий при сг..рании бл..гован..ый ф..миам. Этим ф..миамом кадят престолу Горнему месту жертвеннику иконам в алтаре иконостасе в храме другим святыням и людям и священ..ослужителям и мирянам.

В древности кадило н..сколько отл..чалось от совреме..нного не имело ц..почек представляя собой сосуд с рукояткой для н..шения а иногда и без нее. Лишь к X – XI вв. распр..странение получили каильницы на ц..почках которые употребляют..ся и по сей день. Каильница без ц..почек с рукоятью кация или кацея (греч.) в древности употреблялась наряду с кадилом на ц..почках а на

Афоне и в некоторых русских монастырях до н..давнего времени в определен..ых случаях каждение сов..ршали кац..ями.

3. Охарактеризуйте стилистическую принадлежность данного текста: укажите его основные стилевые черты, приведите примеры терминологической лексики, использованной в данном тексте. Объясните (сформулируйте определение) двух из них по вашему выбору.

Упражнения, аналогичные приведенным в качестве примера, были использованы автором при работе со студентами 1 курса Смоленской Православной Духовной семинарии в течение нескольких лет и показали свою эффективность. Поскольку овладение термином находится в непосредственной взаимосвязи с овладением научным знанием, следует признать, что работа с терминологической религиозной лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» может во многом способствовать более полному и глубокому освоению знаний, приобретаемых студентами в ходе изучения богословских дисциплин.

Отмечая актуальность этой работы для овладения компетенциями в процессе обучения будущих бакалавров теологии, следует признать необходимость дальнейших исследований в данном направлении.

Литература

1. Бугаева И.В. Словарь ударений религиозной лексики. Словарь сокращений религиозной лексики: Русский язык. Православие. М.: Кругъ, 2009. 224 с.
2. Джамалова Ж.Б. Специфика терминологической лексики в курсе профессионально ориентированного русского языка // Вестник КазНУ, 2015. № 6. С. 232–236.
3. Единый Учебный план бакалавриата. URL: <http://www.uchkom.info/dokumenty/edinyj-uchebnyj-plan-bakalavriata/> (доступ от: 23.05.2021).
4. Ильина А.М. Лингвистический компонент нормативно-научной картины мира школьника: содержательный и методический аспекты: диссертация канд. педагог. наук. Смоленск, 2008. 418 с.
5. Ильина А.М. Теоретические аспекты работы с терминологической лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» в духовной семинарии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – № 8– Смоленск: Свиток, 2020. С. 18–26.
6. Козлов М., прот. Интервью «Журналу Московской Патриархии». URL: <http://www.uchkom.info/novosti/7583/> (доступ от: 23.05.2021).
7. Максимчук Н.А. Терминологическая лексика как компонент содержания школьного образования // Проблемы ономастической и терминологической лексики: теоретический и прикладной аспекты: межвузовский сборник научных статей. Смоленск, 1997. С. 51–54.
8. Максимчук Н.А. Нормативно-научная картина мира русской языковой личности в комплексном лингвистическом рассмотрении. Ч. 1. Смоленск: СГПУ, 2002. 184 с.
9. Смоленская Православная Духовная семинария. // Абитуриенту. URL: http://smolensk-seminaria.ru/web/abitur/bachelor/#abitur_vstupitelnye-ispytania (доступ от: 23.05.2021).
10. Турумова Т.Х. Этапы работы над профессионально ориентированными текстами // Молодой ученый. 2018. № 24. С. 362–363.

11. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования – бакалавриат по направлению подготовки 48.03.01 ТЕОЛОГИЯ. URL: <http://fgosvo.ru/fgosvo/151/150/24/98> (доступ от: 23.05.2021).

*Ilina Anna Mikhailovna
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

Working with terminological vocabulary in the study of the discipline "Russian language and culture of speech" in theological seminary: practical aspects

Abstract: The article discusses issues related to the practical aspects of working with terminological vocabulary in the study of the discipline "Russian language and culture of speech" in theological seminary. These aspects include the unique nature of the term as the main unit of scientific concepts and an integral part of the language system, and the need to determine a specific volume of terminological vocabulary intended for mastering by 1st year students. Since mastering the term is in direct relationship with the mastery of scientific knowledge, it should be recognized that working with terminological religious vocabulary in the study of the discipline "Russian language and culture of speech" can greatly contribute to a fuller and deeper mastering of the knowledge acquired by students in the course of studying theological disciplines. The author describes the types of exercises, the implementation of which contributes to the comprehensive assimilation of the term as a carrier of scientific knowledge and a unit of the lexical system: its correct understanding, pronunciation and use in speech, and gives examples of tasks. Noting the relevance of this work for mastering the competencies of future bachelors of theology, one should recognize the need for further research in this direction.

Keywords: federal state educational standard;theology;Russian language and culture of speech;universal competences;communication;term, terminological vocabulary;normative scientific picture of the world;teaching the Russian language;educational assignments.

References

1. Bugaeva I.V. *Slovar' udarenij religioznoj leksiki. Slovar' sokrashchenij religioznoj leksiki: Russkij jazyk. Pravoslavie.* [Dictionary of the stress of religious vocabulary.Dictionary of abbreviations of religious vocabulary: Russian language.Orthodoxy]. Moscow, 2009.
2. Dzhambalova Zh.B. Specifika terminologicheskoy leksiki v kurse professional`no orientirovannogo russkogo jazy`ka. [Specificity of terminological vocabulary in the course of professionally oriented Russian language]. *Vestnik KazNU – KazNU Bulletin*, 2015, no. 6, pp. 232–236.
3. Ediny`j Uchebnny`j plan bakalavriata [Unified Undergraduate Curriculum]. Available at: www.uchkom.info/dokumenty/edinyy-uchebnyy-plan-bakalavriata/ (accessed: 23.05.2021)

4. Il`ina A.M. *Lingvisticheskij komponent normativno-nauchnoj kartiny` mira shkol`nika: soderzhatel`ny`j i metodicheskij aspekty`*: dissertaciya kand. pedagog. nauk. [The linguistic component of the normative-scientific picture of the schoolchild's world: substantive and methodological aspects]. Smolensk, 2008.
5. Il`ina A.M. Teoreticheskie aspekty` raboty` s terminologicheskoy leksikoy pri izuchenii discipliny` «Russkij yazy`k i kul`tura rechi» v duxovnoj seminarii [Theoretical aspects of working with terminological vocabulary in the study of the discipline "Russian language and culture of speech" in theological seminary] *Teologicheskij vestnik Smolenskoj Pravoslavnoj Duxovnoj Seminarii: ezhegodny`j nauchny`j zhurnal – Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary: an annual scientific journal*, 2020, no.8, pp. 18–26.
6. Maksimchuk N.A. Terminologicheskaya leksika kak komponent soderzhaniya shkol`nogo obrazovaniya. [Terminological vocabulary as a component of the content of school education]. *Problemy` onomasticheskoy i terminologicheskoy leksiki: teoreticheskij i prikladnoj aspekty` mezhvuzovskij sbornik nauchny`x statej – Problems of onomastic and terminological vocabulary: theoretical and applied aspects: interuniversity collection of scientific articles*, 1997, pp. 51–54.
7. Maksimchuk N.A. *Normativno-nauchnaya kartina mira russkoj yazy`kovoj lichnosti v kompleksnom lingvisticheskem rassmotrenii*. [The normative-scientific picture of the world of the Russian linguistic personality in a complex linguistic examination]. Smolensk, 2002.
8. KozlovM, prot. Interv`yu «Zhurnalu Moskovskoj Patriarxii» [Interview to the "Journal of the Moscow Patriarchate"]. Available at: <http://www.uchkom.info/publikatsii/7830/> (accessed: 09.02.2021).
9. Smolenskaya Pravoslavnaya Duxovnaya seminariya. Abiturientu [Smolensk Orthodox Theological Seminary. For the entrant]. Available at:http://smolensk-seminaria.ru/web/abitur/bachelor/#abitur_vstupitelnye-ispytania (accessed: 23.05.2021).
10. Turumova T.X. E`tapy` raboty` nad professional`no orientirovanny`mi tekstami [Stages of work on professionally oriented texts]. *Molodoj ucheny`j – Young scientist*, 2018, no. 24, pp. 362–363.
11. Federal`ny`j gosudarstvenny`j obrazovatel`ny`j standart vy`ssego obrazovaniya – bakalavriat po napravleniyu podgotovki 48.03.01 TEOLOGIYa. [Federal State Educational Standard of Higher Education – Bachelor's Degree in the field of training 03/48/01 THEOLOGY]. Available at: <http://fgosvo.ru/fgosvo/151/150/24/98> (accessed: 23.05.2021).

Структура и направления деятельности Православного сестричества святых жен-мироносиц г. Кемерово

Аннотация: Социальная деятельность была и остается одним из важнейших направлений работы Русской Православной Церкви, ее епархий и приходов. В процессе своего развития она трансформировалась в соответствии с условиями и задачами времени. Однако в постсоветский период также наблюдалось возвращение к старым формам помощи нуждающимся путем создания организаций, носивших название сестричества. На примере Православного Сестричества святых жен-мироносиц г. Кемерово можно отметить основные черты современной структуры подобных организаций, описать специфику их целей и методов работы. Основным материалом, послужившим для написания исследования, стал Архив Кемеровского епархиального управления, который содержит документацию, относящуюся к зарождению и развитию Сестричества. Цель настоящей работы – рассмотрение деятельности Сестричества, его организации и структуры. Анализ изученных материалов свидетельствует о том, что основные усилия организация предпринимала в области больничного служения и просвещения. Последнее было связано также с помощью приходам в организации воскресных школ, что стало значимым условием для создания кадрового потенциала самого Сестричества.

Ключевые слова: Сестричество, сестры милосердия, структура, Устав, Собрание Сестричества, Совет Сестричества, Ревизионная комиссия, Кемеровская епархия.

Структура Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово.

Согласно Уставу Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово, епархиальный архиерей осуществляет контроль за религиозной и административно-финансовой деятельностью Сестричества, решения Епархиального собрания и Епархиального совета являются для него обязательными для исполнения. Непосредственное управление деятельностью Сестричества осуществляется назначенным настоятелем-духовником, в обязанности которого входит руководство причтом и сестрами милосердия, а также организация катехизаторской, благотворительной, церковно-общественной, образовательной и просветительской деятельности Сестричества. Одновременно он возглавляет собрание Сестричества, созывает его и председательствует на нём¹.

¹ Устав Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 1997 // Архив Кемеровского епархиального управления (АКЕУ).

Структура органов управления Сестричества такова: Собрание Сестричества, Совет Сестричества и Ревизионная комиссия².

В состав собрания Сестричества входят священнослужители Сестричества, его учредители, а также ряд сестер. Постановления собрания Сестричества принимаются открытым голосованием простым большинством, при равенстве голосов преимущество имеет голос настоятеля-духовника, увеличенный вдвое. Собрание созывается настоятелем или, по распоряжению епархиального архиерея, благочинным не реже 1 раз в год. Собрание Сестричества представляет на утверждение епархиального архиерея кандидатуру помощника председателя совета Сестричества – главной сестры; планирует финансово-хозяйственную деятельность Сестричества; принимает годовой бюджет, включая размеры отчислений на благотворительность и религиозно-просветительские цели, и представляет его на утверждение епархиальному архиерею; утверждает штатное расписание³.

«Совет Сестричества является исполнительным и распорядительным органом собрания Сестричества и подотчетен настоятелю-духовнику и собранию Сестричества»⁴. Совет состоит из председателя, его помощника и казначея. Состав совета Сестричества избирается из числа членов собрания Сестричества сроком на три года без ограничения числа переизбраний. Совет Сестричества представляет на рассмотрение и утверждение планы хозяйственной деятельности, проект годового бюджета и финансовые отчеты; отвечает за сохранность и содержание в надлежащем порядке храмовых зданий, помещений и ведет их учет; решает текущие хозяйственные вопросы; по согласованию с Настоятелем-духовником и в соответствии со штатным расписанием принимает рабочих и служащих⁵.

Собрание Сестричества из числа своих членов избирает Ревизионную комиссию, которая «проверяет финансово-хозяйственную деятельность Сестричества, сохранность и учет имущества, его использование по назначению, проводит ежегодную инвентаризацию, ревизует зачисления пожертвований и поступлений и расход денежных средств»⁶. Результаты проверок и соответствующие предложения Ревизионная комиссия представляет на рассмотрение собрания Сестричества.

Помощником настоятеля Сестричества является старшая сестра, которая подчиняется настоятелю и священникам Сестричества⁷. Ее главной задачей является «координация, руководство и организация работы и учебы сестер-катехизаторов по оказанию духовной помощи и поддержки больным,

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же

⁶ Там же

⁷ Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 1997, № 1// АКЕУ.

находящимся на лечении в больничных учреждениях города, а также умирающим и их родственникам»⁸.

Старшая сестра-катехизатор обязана знать режимы работы всех лечебных учреждений, где расположены храмы, часовни и молельные комнаты Сестричества, и режим работы катехизаторов, несущих служение в этих приходах. Она должна быть в курсе всех изменений режимов работы; знать правила по технике безопасности, правила внутреннего трудового распорядка, введенные в Православном Сестричестве⁹.

Таким образом, старшая сестра выполняет следующие функциональные обязанности:

- организует, направляет и контролирует всю работу сестер-катехизаторов Православного Сестричества в храмах, часовнях и молельных комнатах больничных учреждений города;
- совместно с настоятелем-духовником Сестричества занимается вопросами приема и увольнения кадров Сестричества; организует стажировку вновь принятых сестер-катехизаторов;
- следит за наполнением церковных комнат необходимым оборудованием;
- принимает участие в пополнении библиотечного фонда Сестричества; контролирует выполнение графиков работы сестер-катехизаторов во всех приходах Сестричества, расположенных в больничных учреждениях;
- контролирует уровень катехизаторской работы сестер милосердия;
- обеспечивает сестер-катехизаторов необходимыми для работы методическими материалами;
- организовывает для сестер-катехизаторов консультации по всем вопросам работы, привлекая к ним священников Православного Сестричества и специалистов из епархии;
- отчитывается о работе всех сестер-катехизаторов перед настоятелем-духовником.¹⁰

Задачами сестры-катехизатора Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц являются: «приобщение людей к православной вере; просветительская работа; организация богослужений для больных; оказание духовной помощи и поддержки больным, находящимся на лечении в больничных учреждениях города, а также, умирающим и их родственникам; привлечение верующих и людей, стремящихся к православию, к выполнению

⁸ Должностные обязанности старшей сестры-катехизатора Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово, 1997 // АКЕУ.

⁹ Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 1997, № 1...

¹⁰ Должностные обязанности старшей сестры-катехизатора Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово, 1997...

своего христианского долга милосердия, сострадания, проявления сочувствия и любви к ближнему».¹¹

Катехизатор Сестричества подчиняется настоятелю-духовнику и священникам Сестричества, а также старшой сестре и лечебным учреждениям, где она несет свое служение¹².

Православная сестра милосердия должна быть воцерковленным человеком, регулярно участвовать в богослужениях своего прихода, исповедоваться и причащаться, соблюдать православные посты, посещать катехизаторские курсы; проявлять бережное и внимательное отношение к каждому человеку, избегать любых конфликтов, являя собой образец смирения, терпения и любви. При этом она должна знать Священное Писание (Ветхий и Новый Заветы); катехизис Святой Православной Церкви; творения Святых Отцов Церкви; церковные обряды, Таинства и праздники Православной Церкви¹³.

Катехизатор Сестричества выполняет следующие функциональные обязанности:

- организовывает духовные, разъяснительные беседы с больными и медперсоналом больницы, применяя для этого различные формы, методы и средства (чтение и комментирование духовной литературы, монолог, диалог, прослушивание аудиозаписей, просмотр видеоматериалов);
- занимается распространением литературы духовного содержания, икон;
- проводит подготовку больных и медицинских работников к принятию Церковных Таинств Крещения, Исповеди, Причащения, Елеосвящения;
- оказывает помощь священникам в совершении Таинств, обрядов и богослужений;
- следит за порядком и чистотой своего рабочего места, содержит в надлежащем состоянии церковное имущество;
- отчитывается за проделанную работу перед старшой сестрой, используя для этого принятые в Сестричестве формы отчетности¹⁴.

На этом примере становится ясно, что любая человеческая мотивация должна быть организована и упорядочена надлежащим образом настоятелем-духовником, на которого ложится основная ответственность.

¹¹ Там же.

¹² Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 1997, № 1...

¹³ Должностные обязанности сестры-катехизатора Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово, 1997...

¹⁴ Там же.

Направления деятельности Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово.

Деятельность Православного Сестричества организована по следующим направлениям: катехизаторская и миссионерская работа, образовательная работа, духовно-просветительская работа, социальная и организационно-хозяйственная работа. Обратимся к краткой их характеристике.

Катехизаторская и миссионерская работа.

Цель – оказание духовной помощи и поддержки больным, находящимся на лечении в больничных учреждениях города, умирающим и их родственникам.

Задачи:

1. Организация бесед с больными; подготовка людей к церковным Таинствам и богослужениям¹⁵.

Болезнь – это остановка, время подумать над всей жизнью, время для переоценки своих жизненных ценностей, переосмыслиния себя самого. Человек, оказавшийся на больничной койке, не только физически слаб, но чувствует себя слабым и духовно. Часто, не имея достаточного духовно опыта, он бывает не в состоянии проанализировать причины, приведшие его к заболеванию. Вот когда ему нужна особая благодатная помощь, именно она может привести человека к вере. И задача священника и его помощниц – сестер милосердия – оказать именно такую помощь¹⁶.

2. Развязнительная работа среди врачей и медперсонала больниц о необходимости духовного оздоровления людей.

В духовной поддержке нуждаются не только больные и их родственники, но и врачи и весь медперсонал больниц, которые принимают на себя ответственность за физическое оздоровление больных. Но невозможно помочь излечиться человеку физически без духовного оздоровления. Важнейшую задачу священники и сестры милосердия в работе с врачами видят в том, чтобы изменить сознание врачей, по-другому расставить приоритеты, сделать идею духовного оздоровления людей главенствующей¹⁷ – как минимум, равнозначной (прим. автора).

Многие врачи и медработники разного уровня специализации уже давно проявляют себя как настоящие христиане, регулярно посещая храмы, принимая участие в Таинствах, соблюдая посты, стараясь не нарушать Божьих заповедей, в молитвах прося у Бога прощения за себя, своих близких и друзей. Врач-психиатр сельской больницы Л.Л. Васильева на праздновании дня святых Жен-Мироносиц награждена Почетной Грамотой от Патриарха Алексия II, а

¹⁵ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год // АКЕУ.

¹⁶ Волкова О. Сеющие милосердие. Удастся ли возродить сестричество? // Российский репортер. 2004. 15–21 января. С. 3.

¹⁷ Как организовать служение милосердия на приходе. Вып. 2. М., 2006. С. 7.

Н.К. Жилинская, зам. главного врача детской многопрофильной больницы, – орденом св. равноап. кн. Ольги III степени¹⁸.

3. Привлечение верующих к выполнению своего христианского долга милосердия, сострадания, проявления сочувствия и любви к ближнему¹⁹.

В больничном служении сестре милосердия необходимо учитывать следующие особенности: совершение Таинств по своему времени не должно совпадать с больничными обходами, посещением родственниками. Сестре необходимо также знать особенности болезни.

Образовательная работа²⁰.

Цель и задачи: образование и обучение сестер милосердия, проведение теоретических и практических занятий в воскресной школе милосердия для детей и подростков. Этому направлению уделяется в сестричестве пристальное внимание, так как без хорошо подготовленных кадров, полностью владеющих навыками катехизаторской работы, имеющих необходимый уровень духовных знаний и знаний в области православной психологии, невозможна работа Сестричества.

Еженедельно, по понедельникам, с 8 до 12 часов в храме проводятся катехизаторские курсы, на которых обучаются сестры милосердия Православного Сестричества. Эти курсы могут посещать также все желающие прихожане. На занятиях изучаются основы христианства, духовная православная культура, Закон Божий, христианская антропология, церковнославянский язык, освещаются вопросы религии и атеизма, милосердия, чистоты семейных отношений, вреда наркомании и абортов.

Духовно-просветительская работа.

Цель: духовное просвещение прихожан больничных церквей, приобщение взрослых и детей к православной вере, воспитание бережного отношения к Слову Божьему, проявления милосердного отношения друг к другу²¹.

Задачи:

1. Организация и проведение бесед просветительского характера по вопросам православной медицины и этики;
2. Проведение праздничных молебнов, организация проповедей, призывающих людей к милосердию;
3. Организация работы православных библиотек в лечебных учреждениях города;
4. Подготовка материалов для православной страницы сестричества в Интернете (<http://www.kemsistr.ru>)²²;

¹⁸ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2006 год // АКЕУ.

¹⁹ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год...

²⁰ Там же.

²¹ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год...

5. Работа над фотолетописью сестричества и просветительскими видеофильмами.

Духовно-просветительская деятельность сестричества реализуется, прежде всего, через катехизаторскую работу священников и сестер милосердия Сестричества среди прихожан храмов, больных, врачей и медперсонала медицинских учреждений города. Священниками Сестричества регулярно проводятся беседы о значении веры, исповеди, Причастия, молитвы в жизни людей и в процессе выздоровления больного. Активная катехизация способствует приобщению людей к православной вере.

Сейчас уже с уверенностью можно сказать, что церковное и сестринское служение в больничных учреждениях стало для больных, врачей и медперсонала лечебных учреждений ежедневной привычной практикой. Сестры милосердия организуют совместные молитвы с хирургами и реаниматорами перед предстоящими операциями. Такая практика становится популярной во многих больницах города²³.

Социальная работа.

Цель: оказание посильной финансовой, вещевой, продуктовой и медикаментозной помощи нуждающимся людям²⁴.

Задачи:

1. Бесплатное совершение церковных Таинств для больных, находящихся на лечении в больничных учреждениях города;
2. Бесплатная раздача крестиков, иконок, молитвословов, Евангелия неимущим больным из наркологического реабилитационного центра и хосписа;
3. Сбор средств для комплектования продуктовых передач, распределение вещевой и медикаментозной помощи неимущим больным и сиротам.

Организационно-хозяйственная работа.

Цель и задачи – организация и обустройство новых и уже построенных больничных церквей²⁵.

Итак, максимальная польза больничного служения Церкви достигается путем организации широкого спектра направлений деятельности.

²² Под святительским омофором: фотоальбом к 15-летию Кемеровской и Новокузнецкой епархии / отв. ред. А.В. Правда. Кемерово: Кузбасс, 2008. С. 58.

²³ Волков С. В больницах, где открыты наши храмы, и врач становится иным // Край. 2005. 11 февр. С. 2.

²⁴ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год...

²⁵ Там же.

Организация деятельности Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово.

На момент расцвета деятельности Сестричества (2010 г.) служили 4 священника и 30 сестер милосердия, не считая волонтеров.²⁶ В четырех больницах существуют храмы, которые представляют собой переоборудованные больничные помещения или пристройки. В остальных больницах города действуют больничные часовни с библиотеками.

В этот период в больничном храме св. вмч. и целителя Пантелеимона богослужения совершалось ежедневно со вторника вечера. Кроме этого в 3 городской больнице служилась Литургия по воскресеньям и в 5 многопрофильной больнице – по средам.

В хосписе в храме иконы Божией Матери «Всескоропомощная» из-за нехватки священнослужителей Божественная Литургия служится по особым случаям. Ранее, когда количество священников было достаточным, она совершалась каждую субботу.

В больницах, где существуют часовни, служатся молебны и совершаются Таинства.

Расписание священника Сестричества выглядело следующим образом:

- Неделя служащая, на которой происходит ежедневное совершение богослужений в храме св. вмч. и целителя Пантелеимона.
- Неделя больничная с ежедневным (кроме понедельника) посещением больничных учреждений, во время которых совершаются молебны, Таинства Крещения, Исповеди, Причащения, Елеосвящения, проведением бесед с пациентами и медицинскими работниками стационаров (см. табл. 1).
- Неделя требная с ежедневным (кроме понедельника) отправлением треб в храме и областной больнице, на территории которой стоит здание храма.
- Выходная неделя отсутствовала²⁷.

Таблица 1. График посещения больниц²⁸.

Понедельник	Выходной день
Вторник	Кардиоцентр, Поликлиника № 5, Психиатрическая больница, Областная больница
Среда	Онкология, Многопрофильная детская больница, Областная больница
Четверг	ГКБ № 2, Диагностический центр, Наркологический диспансер, Областная больница
Пятница	ГКБ № 3, Областная больница, Офтальмология, Железнодорожная больница и поликлиника
Суббота	Хоспис, Госпиталь ветеранов войн, Областная больница
Воскресенье	Областная больница, ГКБ № 3

²⁶ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2009 год // АКЕУ.

²⁷ Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2007. № 10 // АКЕУ.

²⁸ Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2009. № 3 // АКЕУ.

Кроме того, священника могут в любое время вызвать к умирающему в больницу для совершения Таинства Крещения, Исповеди, Причащения.

У сестер милосердия рабочий день, как правило, полный. Главная задача сестры милосердия – подготовка к Крещению, Исповеди, Причастию, беседы с родственниками, больными, врачами. С учетом того, что часть рабочего дня отнимает работа в самой комнате, количество посещенных больных у сестер составляет от 30 индивидуально до 100 в коллективных беседах.

Каждая сестра посещает еженедельно сестринские катехизаторские курсы, срок обучения на них не ограничен, посещения обязательны. Сейчас существует 5 классов катехизаторских курсов (см. табл. 2, 3).

Таблица 2. Перечень преподаваемых дисциплин катехизаторских курсов²⁹.

	Дисциплина	Количество часов
	Библейская история Ветхого Завета	72
	Новый Завет	144
	Ветхий Завет	72
	Закон Божий	54
	Основы медицинских знаний	36

Таблица 3. Штатное расписание преподавателей³⁰.

	Ф.И.О.	Предмет	Кол-во часов
	Прот. Геннадий Князев	Библейская история Ветхого Завета	72
		Основы медицинских знаний	36
	Иер. Сергий Адодин	Новый Завет	144
	Иер. Георгий Калачиков	Ветхий Завет	72
	Иер. Дмитрий Копылов	Закон Божий	54

Обучение проходят около 30 человек, среди которых штатные сестры милосердия и прихожане храма.³¹ Курсы рассчитаны на 5 лет обучения и включают начальную, младшую, среднюю и старшую катехизаторские группы. С 2008 г. действует группа углубленного обучения. Занятия в группах проходят по расписанию 1 раз в неделю по 2 часа.³²

²⁹ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2009 год...

³⁰ Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год...

³¹ Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2009...

³² Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год...

Начальная группа изучает Закон Божий. Младшая катехизаторская группа изучает Священную историю Ветхого Завета. Средняя катехизаторская группа изучает Священную историю Нового Завета, Церковную историю. Старшая катехизаторская группа изучает Катехизис и Литургику.

При храме вмч. и целителя Пантелеимона действует воскресная школа для детей от 5 до 16 лет. Дети разделены на 3 группы: среднюю, младшую и старшую.

В младшей группе обучается около 15 человек в возрасте от 5 до 8 лет. Им преподается Закон Божий, Жития святых и рукоделие.

В средней группе обучается около 5 человек в возрасте от 10 до 14 лет. В старшей группе обучается 5 человек в возрасте от 14 до 16 лет. Проводятся занятия по следующим предметам: Закон Божий, Библейская история, Литургика, Жития святых, Церковнославянский язык, Основа медицинских знаний и Церковное пение.

При воскресной школе создан кружок детского творчества «Умелые руки». Дети вяжут, вышивают, создают различные поделки. В конце учебного года проводится выставка работ декоративно-прикладного искусства, выполненных детьми.

Для сестер милосердия с сентября 2008 года открылись курсы православного рукоделия (вязание крючком, бисероплетение, вышивка икон бисером, изготовление православных сувениров). Две шитые бисером иконы – икона св.вмч. и целителя Пантелеимона и икона Божией Матери Казанская приняли участие в 7 православной выставке-ярмарке, посвященной иконе Божией Матери Казанская в Москве.

При воскресной школе имеется детский ансамбль, куда входит группа детей из воскресной школы в возрасте от 10 до 16 лет. На уроках церковного пения они разучивают отдельные богослужебные песнопения, а также разные песни, которые исполняют на праздничных концертах.

Проводятся благотворительные акции с концертами по разным отделениям больниц. В детских больницах осуществляется раздача подарков и продуктов, устраиваются встречи с детьми-сиротами. На Рождество Христово и Пасху ансамбль ходит с концертами по разным больницам, которые окормляются Сестричеством. Рождественские колядки могут исполняться и в отдельных палатах. Кроме этого, богослужебные песнопения дети исполняют на воскресной Литургии в храме вмч. и целителя Пантелеимона.

Правильная организация повышения квалификации сотрудников, таким образом, влияет на эффективность присутствия Церкви в больничных учреждениях, а забота о воспитании подрастающего поколения в рамках, как минимум, Воскресной школы на базе сестричеств, дает возможность готовить будущих волонтеров и сестер милосердия.

Источники

1. Архив Кемеровского епархиального управления (АКЕУ). Устав Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 1997.
2. АКЕУ. Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2006 год.
3. АКЕУ. Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год.
4. АКЕУ. Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2009 год.
5. АКЕУ. Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 1997. № 1.
6. АКЕУ. Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2007. №10.
7. АКЕУ. Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2008. №5.
8. АКЕУ. Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2009. №3.
9. АКЕУ. Должностные обязанности старшей сестры-cateхизатора Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 1997.

Литература

10. Волкова О. Сеющие милосердие. Удастся ли возродить сестричество? // Российский репортер. 2004. 15–21 января. С. 3.
11. Волков С. В больницах, где открыты наши храмы, и врач становится иным // Край. 2005. 11 февр. С. 2.
12. Как организовать служение милосердия на приходе. Вып. 2. М., 2006. 135 с.
13. Под святительским омофором: фотоальбом к 15-летию Кемеровской и Новокузнецкой епархии / отв. ред. А. В. Правда. Кемерово: Кузбасс, 2008. 175 с.

*Archpriest Sergius (Adodin Sergey Sergeyevich),
Kemerovo Diocese of the Russian Orthodox Church*

The structure and activities of the Orthodox Sisterhood of the Holy Myrrh-Bearing Women in Kemerovo

Abstract: Social activity has been and remains one of the most important areas of work of the Russian Orthodox Church, its dioceses and parishes. In the course of its development, it was transformed in accordance with the conditions and tasks of the time. However, the post-Soviet period also saw a return to the old forms of helping those in need through the creation of organizations called sisterhoods. Using the example of the Orthodox Sisterhood of the Holy Myrrh-Bearing Women in Kemerovo, one can note the main features of the modern structure of such organizations, their goals and methods of work. The main material that served for writing the study was the Archives of the Kemerovo Diocesan Administration, which contains documentation related to the origin and development of the Sisterhood. The purpose of this work was to review the activities of the Sisterhood, its organization and structure. The analysis of the materials studied showed that the organization made the main efforts in the field of hospital ministry and education. The latter was also associated with the help of parishes in organizing Sunday schools, which

became a significant condition for the reproduction of the personnel potential of the Sisterhood itself.

Keywords: Sisterhood, sisters of mercy, structure, Charter, Assembly of the Sisterhood, Council of the Sisterhood, Revision Commission, Kemerovo diocese.

References

1. Volkova O. Seiushchie miloserdie. Udastsia li vozrodit' sestrichestvo? [Sowing mercy. Will the sisterhood be revived?]. *Rossiiskii reporter – Russian reporter*, 2004, 15–21 ianvaria, pp. 3.
2. Volkov S. V bol'nicah, gde otkryty nashi hramy, i vrach stanovitsja inym [In hospitals where our temples are open, and the doctor becomes different]. *Kraj – Krai*, 2005, 11 fevr., pp. 2.
3. *Kak organizovat' sluzhenie miloserdija na prihode* [How to organize a mercy ministry in a parish]. Moscow, 2006, vol. 2.
4. *Pod svyatitel'skim omoforom: fotoal'bom k 15-letiju Kemerovskoj i Novokuzneckoj eparhii* [Under the hierarch's omophorion: a photo album for the 15th anniversary of the Kemerovo and Novokuznetsk dioceses]. Kemerovo, 2008.

Сведения об авторах

Данилов Андрей Владиленович, Белорусский Государственный Университет – зав. кафедрой религиоведения Института теологии; доктор философии, кандидат богословия, Республика Беларусь, г. Минск, e-mail: danilov_andrei@hotmail.com; ORCID: 0000-0003-3699-648X

Иерей Андрей Волков (Волков Андрей Сергеевич), Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по воспитательной работе, магистр богословия. Россия, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, e-mail: andreyfarma@mail.ru

Иерей Виктор Кулага (Кулага Виктор Викторович), кандидат богословия; докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва); e-mail: victor_koulaga@yahoo.com; ORCID: 0000-0002-2159-8959

Хандога Николай Анатольевич, Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия – докторант; кандидат богословия; Россия, г. Москва; e-mail: nik-handoga@yandex.ru; ORCID: 0000-0002-5494-5822

Гавриленков Алексей Фёдорович, доктор исторических наук (07.00.02 – отечественная история), кандидат философских наук (09.00.06 – философия религии), доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой ПВО ВС РФ, г. Смоленск, e-mail: aleksej.gavrilenkov@mail.ru

Ильина Анна Михайловна, Смоленская Православная Духовная Семинария, заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, кандидат педагогических наук; Россия, г. Смоленск, e-mail: anna.ilina73@mail.ru

Протоиерей Сергий Адодин (Адодин Сергей Сергеевич), Кемеровская епархия Русской Православной Церкви, магистр теологии; Россия, Кемерово; e-mail: 16belok@mail.ru

Information about the authors

Danilov Andrey Vladilenovich, Theological Institute of the Belarusian State University - Head of the Department for Religious Studies; Doctor of Philosophy; Belarus, Minsk, e-mail: danilov_andrei@hotmail.com; ORCID: 0000-0003-3699-648X

Priest Andrew Volkov (Volkov Andrey Sergeyevich), Smolensk Orthodox Theological Seminary, Master of Theology, e-mail: andreyfarma@mail.ru

Priest Victor Kulaga (Kulaga Victor Victorovich), Candidate of Theology; Doctoral student of Ss Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies (Moscow); Parish of the Russian Orthodox Church in Cairo (Egypt); e-mail: victor_koulaga@yahoo.com; ORCID: 0000-0002-2159-8959

Khandoga Nikolay Anatolevich, Ss. Cyril and Methodius Thological Institute of Postgraduate and Doctoral Studies – doctoral student; PhD in Theology; Russia, Moscow; e-mail: nik-handoga@yandex.ru; ORCID: 0000-0002-5494-5822

Gavrilenkov Aleksey Feodorovich, Doctor of Historical Sciences (07.00.02 - Russian history), Candidate of Philosophical Sciences (09.00.06 - Philosophy of Religion), Associate Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines of the Military Academy of the Military Air Defense of the RF Armed Forces, Smolensk, e-mail: aleksei.gavrilenkov@mail.ru

Ilina Anna Mikhailovna, Smolensk Orthodox Theological Seminary, Head of the departmentof Humanities and Natural Sciences, PhD, Russia, Smolensk, 5, Timiryazev str., e-mail: anna.ilina73@mail.ru

Archpriest Sergius (Adodin Sergey Sergeyevich); Kemerovo Diocese of the Russian Orthodox Church, Master of Theology; Russia, Kemerovo; e-mail: 16belok@mail.ru

Информация

Журнал «Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии» является научным изданием Смоленской семинарии, одного из старейших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Журнал был создан по благословению митрополита Смоленского и Рославльского Исидора при участии профессорско-преподавательского состава духовной школы во главе с ректором протоиереем Георгием Урбановичем.

Современное развитие Смоленской духовной школы как первой в современной истории семинарии, получившей в 2009 году лицензию на реализацию Государственного стандарта «Теология», а в 2011 году – государственную аккредитацию по данному направлению, определяет и развитие ее главного научного издания.

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Гедеон Вишневский, основатель семинарии в Смоленске. Среди выпускников Смоленской семинарии – выдающиеся учёные: основоположник отечественного почвоведения Василий Васильевич Докучаев, историк-краевед Иван Иванович Орловский; филолог, учёный-богослов архимандрит Макарий (Глухарев), который за свои просветительские труды был прославлен в лице святых; архиепископ Николай – первый проповедник Православия в Японии, прославленный в лице святых как равноапостольный; Александр Романович Беляев – один из основоположников советской научно-фантастической литературы и другие.

Периодичность выпусков журнала – в период с 2015–2019 гг. – ежегодно, с 2020 года – ежеквартально.

Учредитель и издатель – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии Русской Православной Церкви»

214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5.

214000 Russia, Smolensk, 5, Timiryazevstr.

Адрес эл. почты: journalspds@yandex.ru.

Сайт: <http://theologyjournal.ru>