

У ПЕЩЕР, БОГОМ ЗДАНЫХ

Научно-богословское издание

№ 2 | 2024



Псково-Печерская духовная семинария

У ПЕЩЕР, БОГОМ ЗДАНЫХ

Научно-богословское издание
№ 2 | 2024

Издается с 2023 года
Выходит 4 раза в год



Издательство
Псково-Печерского
монастыря
Печоры, 2024

Pskov-Pechery Theological Seminary

AT THE CAVES, BUILT BY GOD

Scientific and Theological Journal
(U peshcher, Bogom zdannykh.
Nauchno-bogoslovscoe izdanie)
№ 2 | 2024

Founded in 2023
4 issues per year



Publishing House
of the Pskov-Pechersky
Monastery
Pechory, 2024

У пещер, Богом зданных: научно-богословское издание / Псково-Печерская духовная семинария Псковской Епархии Русской Православной Церкви. — Печоры : Издательство Псково-Печерского монастыря, 2024. — № 2. — 80 с.

Выходит четыре раза в год.

Специальности ВАК:

- 5.6.1. Отечественная история;
- 5.9.5. Русский язык. Языки народов России;
- 5.11.1. Теоретическая теология;
- 5.11.2. Историческая теология;
- 5.11.3. Практическая теология.

Статьи отбираются редакционной коллегией журнала на основе анонимного независимого двойного рецензирования.

Журнал индексируется в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ).

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации средства массовой информации: ЭЛ № ФС77-86423 от 11 декабря 2023 г.

— ISSN 2949-3404 (Print)
— ISSN 2949-527X (Online)

© Псково-Печерская
духовная семинария, 2024

At the caves, built by God. Scientific and Theological Journal. Pskov-Pechery Theological Seminary of the Pskov Eparchy of the Russian Orthodox Church. Pechory: Publishing House of the Pskov-Pechersky Monastery, 2024, no. 2, 80 p.

Four issues per year.

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

- 5.6.1. National History;
- 5.9.5. Russian Language. Languages of the Peoples of Russia;
- 5.11.1. Theoretical Theology;
- 5.11.2. Historical Theology;
- 5.11.3. Practical Theology.

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

The journal is indexed in Russian Science Citation Index (RSCI).

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Communications. Certificate of registration of the mass media: EL No. FS77-86423 dated December 11, 2023.

— ISSN 2949-3404 (Print)
— ISSN 2949-527X (Online)

© Pskov-Pechery
Theological Seminary, 2024

РЕДКОЛЛЕГИЯ

Главный редактор	
Маршева Л. И.	доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской духовной академии, филологических дисциплин Псково-Печерской духовной семинарии
Редколлегия	
игумен Серапион (Митько)	доктор теологии, доктор богословия, кандидат философских наук, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, заместитель директора Высшей школы юриспруденции и администрирования, профессор, научный руководитель Центра религии и права НИУ ВШЭ
священник Алексей Максимов	клирик храма святой великомученицы Екатерины в Риме, доктор теологии (PhD) Папского Григорианского университета, старший преподаватель Сретенской духовной академии, приглашенный преподаватель (docente invitato) Папского Латеранского университета (Рим, Италия)

РЕДКОЛЛЕГИЯ

Шмонин Д. В.	доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета
Паласио М. Х.	доктор теологии (ThD), заместитель генерального директора Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы имени М. И. Рудомино по межрегиональному и международному сотрудничеству, руководитель Ассоциации «Святыни неразделенного христианства»
Петров А. В.	доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия
Савинов Д. М.	доктор филологических наук, профессор РАН, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН
Никитин О. В.	доктор филологических наук, профессор, Государственный университет просвещения, Петрозаводский государственный университет
Колесникова С. М.	доктор филологических наук, профессор, Московский педагогический государственный университет
Заведующий редакцией	Цырельчук К. А.

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief	
L. I. Marsheva	ScD in Philology, Professor, Sretensky Theological Academy, Pskov-Pechery Theological Seminary
Editorial board	
Hegumen Serapion (Mitko)	ScD in Theology, Sts Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies
Priest Alexy Maksimov	PhD in Theology, Sretensky Theological Academy, Pontifical Lateran University (Rome, Italy)
D. V. Shmonin	ScD in Philosophy, Professor, Institute of Theology of St. Petersburg State University

EDITORIAL BOARD

M. Kh. Palasio	PhD in Theology, All-Russian State Library for Foreign Literature named after M. I. Rudomino, Head of the Association “Holy places of undivided Christianity”
A. V. Petrov	ScD in History, Professor, St. Petersburg Theological Academy
D. M. Savinov	ScD in Philology, Professor, V. V. Vinogradov Institute of the Russian Language of the Russian Academy of Sciences
O. V. Nikitin	ScD in Philology, Professor, State University of Education, Petrozavodsk State University
S. M. Kolesnikova	ScD in Philology, Professor, Moscow Pedagogical State University
Head of the Editorial Office	K. A. Tsyrelchuk

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЯ

С. В. ЗУБОВ

Духовная трансформация и обретение личной веры
в применении к воспитательной работе в светском университете **12**

М. СУМАРЕС

Кантианские антиномии и паламитская синергия:
внутренняя работа философской теологии О. С. Булгакова **24**

З. ЦИАМИ

Между аскетическим и секулярным. Случай Феклы..... **39**

А. К. СВЕТОЗАРСКИЙ, С. В. ВИТЯЗЕВ

Патриарх Алексий II о совершении таинств
(по материалам выступлений на епархиальных
собораниях Москвы) **50**

ФИЛОЛОГИЯ

ИЕРОМОНАХ АНДРЕЙ (Е. Ю. КОРОТКОВ)

Методические рекомендации по составлению службы
преподобноисповеднику..... **61**

ХРОНИКА

К. А. ЦЫРЕЛЬЧУК

Хроника научно-богословской жизни Псково-Печерской
духовной семинарии..... **73**

CONTENTS

THEOLOGY

S. ZUBOV

Spiritual Transformation and Acquisition
of Personal Faith in Application to Upbringing at Secular University **12**

M. SUMARES

Kantian Antinomies and Palamite Synergies:
the Inner-workings of Bulgakov's Philosophical Theology..... **24**

Z. TSIAMI

Between the Ascetic & the Secular. The Case of Thecla..... **39**

A. SVETOZARSKY, S. VITYAZEV

Patriarch Alexy II On The Performance
Of The Sacraments (Based On The Materials
Of Speeches At Diocesan Meetings In Moscow) **50**

PHILOLOGY

HIEROMONK ANDREY (K. KOROTKOV)

Methodological Recommendations for the Preparation
of the Service to the Reverend Confessor..... **61**

CHRONICLE

K. TSYRELCHUK

Chronicle of the theological life of the Pskov-Pechery Theological Seminary..... **73**

ТЕОЛОГИЯ

ДУХОВНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ И ОБРЕТЕНИЕ ЛИЧНОЙ ВЕРЫ В ПРИМЕНЕНИИ К ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЕ В СВЕТСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

ЗУБОВ СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

КАНДИДАТ ФИЗИКО-МАТЕМАТИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, ФГБОУ ВО «САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ» (РОССИЯ, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)
SERGEI.ZUBOV010921@YANDEX.RU

АННОТАЦИЯ: рассматриваются вопросы духовной трансформации верующих, благочестивых людей и проблемы прихода их к личной вере. Предлагаемые подходы опробованы при личностном общении со студентами светского университета, могут быть применены в воспитательной работе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: духовная трансформация, личная вера, процессы воспитания, развитие личности.

THEOLOGY

SPIRITUAL TRANSFORMATION AND ACQUISITION OF PERSONAL FAITH IN APPLICATION TO UPBRINGING AT SECULAR UNIVERSITY

ZUBOV SERGEI VLADIMIROVICH

PHD IN PHYSICS AND MATHEMATICS, ASSOCIATE PROFESSOR IN SAINT-PETERSBURG STATE
UNIVERSITY (RUSSIA, SAINT PETERSBURG)
SERGEI.ZUBOV010921@YANDEX.RU

ABSTRACT: the issues of spiritual transformation of believers, pious people and the problems of their coming to their personal faith are considered.

The proposed approaches are tested in personal communication with students of secular university, can be applied in upbringing.

KEYWORDS: spiritual transformation, personal faith, processes of upbringing, personality development.

Автор данного материала заинтересовался использованием данного людям Господом Богом некоторого природного биологического ресурса, связанного с современными процессами в человеческом обществе, в социуме. Имеется в виду, что человек, как правило, живет не отдельно от себе подобных, и для различных нужд ему необходимо общаться и взаимодействовать с другими людьми. Случаи абсолютного отшельничества очень редки, и решившийся на отшельничество индивид подвергается в своей жизни большому риску (например, в случае болезни, травмы, укуса змеи, нападения диких зверей). Автор этих строк уже продолжительное время занимается развитием теории гуманитарного управления [Зубов 2018; Зубов 2021; Зубов 2022], и это привело к рассмотрению указанного ресурса как возможного источника духовной трансформации личности человека. Этот процесс, разумеется, связан с тем обстоятельством, что люди по природе своей, по Воле Господа Бога являются прежде всего духовными существами, ну и конечно же, биологическими созданиями, материальными объектами из плоти и крови.

Рассмотрим же, что говорят по этому поводу Святые Книги – Евангелия. К нашему удивлению, именно в Евангелиях обозначенные темы практически отсутствуют в явном виде. Про отшельничество ничего не сказано. По-видимому, в то время и в той стране, которая описывается в Евангелиях (Древняя Иудея), отшельничество или одиночество не рассматривали как какую-то проблему или чью-то трагедию. Следует признать, что в основном помыслы того народа, о котором повествуют Евангелия, не были такими свободными, как мы наблюдаем в наше время. Тогда все люди были полностью религиозными, они были по-настоящему верующими, и священники имели над ними реальную власть. Кроме того, помыслы многих были заняты, выражаясь современным языком, обыкновенным выживанием. Нужно было регулярно платить подати, нужно было еще что-то отнести в качестве жертвы в храм. То есть тогда жизнь населения была очень непохожа на нашу теперешнюю жизнь. Это сейчас у населения появилось свободное время, и бывает, что люди даже не знают, куда себя деть.

Обратимся теперь, собственно, к теме, заявленной в заголовке данного материала. Автор как преподаватель светского университета проводит из года в год занятия для студентов по своей специальности (прикладная математика). Кроме этого (но не каждый год) проводятся дополнительные занятия для этих же студентов, но уже факультативные, и тема которых в широком понимании такая: «Беседы про жизнь». Студенты остаются довольны, а ходят, собственно, все, кто состоит в списке на занятия по специальности. Мы подобрали такие темы, которые и интересны слушателям, и объективно важны по мнению автора. Приведем их здесь в виде формулировок и кратких пояснений, уточняющих, что же, собственно, имеется в виду. Сначала дается краткая формулировка темы, затем приводятся поясняющие вопросы, которые призваны побудить к необходимым действиям:

- **Свобода.** Что для вас значит быть свободным, в чем конкретно это должно проявляться? Что вам необходимо сделать в вашей жизни, какие действия совершить, чтобы стать более свободным или хотя бы двигаться в направлении увеличения своей свободы?
- **Счастье.** Что для вас означает быть счастливым, должно ли это как-то проявляться внешне? Что вам необходимо иметь (вещи, предметы, объекты, отношения, способности, навыки, состояния) для того, чтобы быть вполне счастливым человеком? Что необходимо предпринять, какие шаги, какие действия для обретения полного счастья или хотя бы для движения к счастливой жизни?
- **Удовлетворенность собственной жизнью.** Наличие свободы и счастья само по себе может быть недостаточно для ощущения полноты бытия. Вы уверены, что наличие и того, и другого – это именно то, что вам надо? Проведите тщательную ревизию, будьте честны по отношению к самому себе. А та ли это свобода, то ли это счастье у вас, вы уверены, что они именно того качества, которое вам нужно?
- **Личная вера.** У вас есть личная вера? Если да, то в чем она состоит, в чем проявляется? Желаете ли вы, чтобы кто-либо (священнослужитель, духовный наставник или просто человек, которому вы доверяете) окормлял вас в вашей личной вере? Готовы ли вы сами с кем-то делиться вопросами вашей личной веры, кого-то вразумлять, кого-то привлекать в качестве сторонников?

Последний пункт этого списка добавлен недавно, в работах [Зубов 2018; Зубов 2021] он отсутствовал. Этот пункт имеет смысл рассматривать и применять в работе с верующими или благочестивыми людьми, равнодушными к вопросам веры. Поскольку раньше у автора

этого материала были встречи и беседы только со студентами светского высшего учебного заведения, то этот пункт по отношению к ним не рассматривался и не применялся. Но на самом деле неверие «неверующих» людей является обстоятельством условным, поскольку привести таких людей к Господу Богу, сподобить к вере в Него является всего лишь вопросом времени и усилий. Автор настоящего материала считает, что использование духовности и наличия личной веры является действенным инструментом в просветительской, воспитательной и наставнической работе со студентами современного российского университета (неважно – светского или духовного).

Теперь более конкретно, что имеется в виду под духовной работой со слушателями. Всегда при групповой заинтересованной работе с одними и теми же участниками, если участники склонны проявлять солидарность, коллективизм и единомыслие, накапливается нечто, воспринимаемое как энергия группы. Природа этого явления не изучена. Будем считать, что это происходит по воле Господа Бога. Как тут не вспомнить изречение Иисуса Христа: «... ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20). Оно и понятно, если собравшиеся – это люди духовные и в своем собрании преследуют благие цели. Более того, следует сказать, что успешная групповая работа может проявляться как своеобразный катализатор, инициирующий проявление энергии и повышение ее уровня для каждого из участников этих встреч. Если участники чувствуют эту энергию и могут трансформировать ее в сферу духовности, то такое умение, такой навык следует признать очень ценным. Поясним более подробно, что имеется в виду. Стремление к соединению с Господом Богом, все большее и большее приобретение Божественных черт в своей личности – это неперенное желание каждого искренне верующего человека. Коротко это можно назвать «обожение». Каждый искренне верующий человек проходит на своем пути к Господу Богу множество стадий, или этапов. Каждая такая стадия, каждый этап все более и более приближают этого человека к Богу, делает его все более и более богоподобным. В Священном Писании, в святых книгах это явление носит название «Святого Духа», и в разных книгах Писания это понятие по-разному комментируется, по-разному используется и описывается. Приведем одно из Евангельских высказываний, которое наиболее полно соответствует контексту данного материала: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11). Для нашего изложения существенно то, что если конкретный верующий человек

обладает способностью трансформировать свою личную энергию общения с другими верующими, с единомышленниками в энергию Святого Духа, то этот конкретный верующий человек действительно близок к Господу Богу, действительно преуспел в процессе собственного обожения, то есть приближения к Иисусу Христу. Кстати сказать, личная энергия для указанной трансформации может быть различной природы, различного происхождения, не обязательно она должна рождаться, как было отмечено выше, в молитвенных встречах или в беседах религиозных людей. Автор считает, что навыкам такой трансформации невозможно научить, но самостоятельно научиться можно, вернее, это придет само, когда этот «обучающийся» будет сам к этому готов. Как мы говорим, нас Господь Бог к этому сподобил.

Обратимся теперь к еще одной теме, заявленной в заголовке данного материала, а именно к теме личной веры. Мы считаем, что наличие личной веры у людей верующих – это своеобразная награда от Господа Бога, обладать ей могут обычные простые люди, но для этого должен быть какой-то стимул. Плюс к этому осознанность и интерес к вопросам веры. Подтверждением этого, например, является то обстоятельство, что далеко не все верующие читают духовную литературу и религиозные журналы. Возросшие в православной вере верующие люди, несомненно, имеют свою личную веру. Может быть, не всегда они могут объяснить суть своей личной веры словами, но это и не всегда нужно при общении с такими же продвинутыми в православной вере людьми. Они сразу поймут друг друга, и о чем речь будет идти, тоже сразу поймут. Личная православная вера возвышает обладающего ей человека над обычными верующими. Но это возвышение не есть возвышение ложное – оно идет именно от Господа Бога. Личная вера подводит обладающего ею человека к таким отношениям с окружающими верующими (и даже неверующими) людьми, что в нем начинают проявляться черты богоподобия. Господь Бог любит свою церковь, заботится о ней, сподобляет членов своей церкви (и мирян, и священство) на духовную жизнь и духовные подвиги. В свою очередь, и вся церковь, и каждый ее член проявляют все большее и большее послушание велениям Господа Бога, причем послушание со все большим, все более глубоким пониманием этих велений, со все большей, со все более глубокой верой. Вот примерно такое отношение, как полагает автор, должно складываться у обладающего личной верой человека с окружающими (верующими или нет) людьми. Личная вера укрепляет в жизни, привносит смысл (и быть может, не один) в сами жизненные процессы. Есть для чего жить, появляются цели жизни, очень

различные и по масштабам – большие и маленькие, и по времени их достижения – сиюминутные цели, непосредственные цели, тактические и стратегические цели. В этом случае даже соображения о бессмысленности жизни уходят сами по себе. Таким образом, присутствие личной веры, обретение ее верующим человеком – это естественное состояние укорененного в вере человека, созревшего до этого состояния. Автор солидарен с мнением, изложенным в источнике «О „догматической“ и личной вере» [Худиев 2004]. Там противопоставляется формальная вера, основанная на знании некоторых догматов Церкви, и вера живая, основанная на прямом участии души верующего человека (которую мы и называем личной верой). В источнике [Худиев 2004] первое понятие обозначается как «догматическая» вера. Там упоминается, что нередки случаи ухода из Церкви изначально верующих людей, усвоивших знания, соответствующие только такой «догматической» вере. И с этим следует согласиться, это действительно так. В источнике также указывается, что идея личной веры в православии является фундаментальной и по своей силе превосходит все аналогичные подходы к проблеме взаимодействия верующего человека со своим Богом. Заметим еще, что в процессе подготовки данного материала автор обнаружил статью [Ильченко 2018] по интересующей теме, написанную христианином, не принадлежащим православию. Несмотря на то что в статье все написано правильно, в ней много посторонних рассуждений, много потрачено времени и усилий на доказательство положений, которые для верующего православного человека являются самоочевидными. Найденную статью можно использовать для ознакомления с темой, учитывая, что не все в ней подходит для православных людей.

Приведем здесь для еще более полного рассмотрения заявленной темы общий взгляд теории гуманитарного управления на вопросы веры и религиозности. Будем исходить из того тезиса, что «Вопрос о вере – это вопрос о власти». Автор разделяет этот тезис, признает его справедливость. Уже невозможно установить авторство этого высказывания, по-видимому, это первый раз сказал какой-то просвещенный человек, живший в прошедшем XX веке. Автор почерпнул этот тезис в общении с людьми, занимающимися практической психологией. Действительно, есть еще одно мудрое высказывание: «Чужая душа – потемки». По-видимому, это уже народная мудрость, народные слова, которые можно отнести к фольклору, и существуют они с незапамятных времен. Так вот, в душу ближнему человеку не залезешь, невозможно узнать чьи-то помыслы, если этот ближний сам не захочет этими помыслами поделиться. Вот и относительно веры: невозможно

доподлинно узнать, как, в кого или во что верует этот конкретный ближний человек. Это можно определить только при многолетнем общении с ним, при наблюдении его поступков, при анализе высказываний на духовные темы или на темы, близкие вопросам религии, церкви, веры. Автору известно, что этот вопрос актуален в православных духовных семинариях при обучении семинаристов 1–2 курсов. Это правильно: если человек пришел без веры учиться в духовное учебное заведение, какой же из него получится священнослужитель? По-видимому, и среди семинаристов, и среди преподавателей семинарии есть люди, которым поручено выявлять среди обучающихся слушателей таких личностей, которые на самом деле далеки от веры в Господа Бога. В каждом конкретном случае, конечно же, вопрос рассматривается индивидуально. Если будет твердая уверенность в том, что конкретный рассматриваемый персонаж пришел с целью в дальнейшем просто «примазаться» к Церкви, безбедно существовать в ее пределах, кормиться за счет ее доходов (читайте – за счет мирян), то от такого слушателя семинарии необходимо избавляться. Иначе из него в дальнейшем получится ненастоящий, фальшивый священнослужитель. Это было и в советское время, когда у власти была коммунистическая партия. Известно из жизни и даже из художественной литературы, что немалая часть вступающих в ряды коммунистов за счет такого шага желали в первую очередь организовать свою личную успешную карьеру, продвинуться по службе, занять «тепленькое местечко» с неплохим материальным вознаграждением. Иными словами, эти люди просто кормились и грелись у самой идеи коммунизма при существовавшей тогда советской системе. Автор обращает внимание на то обстоятельство, что только что изложенная проблема об отсутствии веры в обучающихся семинаристах не является простой, ее решение каждый раз зависит от способностей, таланта, от знания жизни и от понимания людей принимающими решение ответственными лицами, в данном случае – руководством духовной семинарии.

Вернемся к приведенному выше тезису о вере. Действительно, опираясь на наши полученные еще в средней школе представления о древнем мире, можно логически вывести закономерность появления и религии, и веры, и церкви. В древних людских племенах появились правители (на современном языке – менеджеры, управленцы) только тогда, когда трудовая квалификация членов племени возросла настолько, что появились излишки результатов, продуктов их труда. А это и дало основу выделения из общего числа членов племени отдельных персонажей, которые могли не работать, как все остальные,

присваивая себе эти излишки. Так появилась верхушка племени – еще ее можно назвать элитой. Без сомнения, люди, принадлежавшие к верхушке племени, находились в привилегированном положении. Это ясно по нашей современной логике, а была ли логика, и какая, если была, у древних людей по этому конкретному вопросу, установить сейчас невозможно. Можно лишь догадываться, что это привилегированное положение верхушки нуждалось в защите, чтобы оно сохранялось не на один сезон урожая и не на один год, а на неопределенное время, и лучше, чтобы навсегда. По нашему мнению, здесь и возникает первичная задача управления древним человеческим племенем – сохранение за верхушкой племени привилегированного положения. А для этого было необходимо, чтобы появились соответствующие инструменты, реализующие данную задачу, – инструменты и разговорные, понятийные, мысленные, и материальные инструменты принуждения (на современном языке их называют силовыми инструментами). Альтернативой этому была бы ротация верхушки: один год элитой являются одни люди, на следующий год – другие, и т. д. Однако идея ротации не прижилась – она оказалась нереальной. Нереальной оказалась и идея распределения избытка результатов труда племени поровну (или не совсем поровну) среди всех членов племени. Реально выжившей и реализовавшейся идеей оказалась идея появления стабильной элиты. Вот, собственно говоря, и первое проявление возникшей потребности во власти над всем племенем со стороны верхушки. Одновременно это и проявление самой зародившейся власти. Реальным оказался только вариант формирования системы принуждения, а она даже в те древние времена могла реализовываться очень по-разному, в разных формах, в разнообразных видах, за счет использования различных инструментов. Вот здесь мы и приходим к расшифровке вышеприведенного высказывания «Вопрос о вере – это вопрос о власти».

В самом деле, использование разговорных, понятийных, мысленных инструментов воздействия на всех членов племени является гораздо менее затратным делом, чем применение каких-то материальных, силовых инструментов. Впрочем, как показала практика, оптимальным является использование комбинации этих двух основных типов инструментов.

Обратимся теперь к устоявшимся понятиям и не вызывающим сомнений сведениям о природных верованиях и примитивных духовных представлениях древних людей, известным еще из школьного курса истории древнего мира. Древние люди (впрочем, как и современные люди) обладали двумя основными интеллектуальными потребностями.

Первая – исследование окружающего мира, интерес к происходящим природным событиям, а это влекло, уже как следствие, потребность в объяснении причин возникновения происходящих природных событий и в изучении их свойств и качеств (этакие древние примитивные ученые). А вторая основная интеллектуальная потребность – это потребность в вере. Последнее требует подробного объяснения, но автор не предлагает здесь концентрированное объяснение в виде нескольких фраз, поскольку считает, что по сути дела все предлагаемое изложение как раз и является фактическим обоснованием этого положения. Кроме того, древний человек не царил, как теперь, над миром животных. Много опасностей подстерегало его со стороны как живой природы (флоры, фауны), так и неживой природы. В литературе по психологии масс указано, что в данных условиях древнему человеку нужно было иметь свойство, которое на современном языке называют «чувством защищенности». Это свойство, по-видимому, и приводило древнего человека к поиску объекта, предмета, понятия, который бы давал это чувство защищенности, а для него это и был предмет веры. Потребность в вере присуща именно людям, представителям животного мира она не присуща. Как и наличие души, ее присутствие может ассоциироваться только с представителями человеческого рода. Отметим здесь, что, к сожалению, до сих пор существует заблуждение, широко распространенное в нашем современном социуме, о «душевности», «духовности» и «умственных свойствах» домашних животных. Нет, не могут домашние животные быть «умными», «добрыми» или «понимающими». Они живут жизнью, которой руководят инстинкты и рефлексy. Именно инстинкты и рефлексy определяют поведение и домашних, и диких животных. Это мы, люди, владельцы этих домашних животных, переносим свои человеческие качества, свои духовные свойства, отношения с другими людьми на своих питомцев. Так вот, продолжим про древних «примитивных ученых», то есть про первую основную интеллектуальную потребность. Исторически сложилось так, что реально дошедшим до нас подходом к объяснению происходящих природных явлений со стороны древних людей стало введение в рассмотрение различных нематериальных сущностей – духов. Может быть, были и другие подходы к объяснению явлений природы, но до нас они не дошли. Эти придуманные нематериальные сущности были обожествлены, возникли культы этих духов, им поклонялись и приносили жертвы. Жертвами, как правило, были домашние животные, которых закалывали на определенном для этого специальном месте. После ритуала умерщвления часть вытекшей

крови собирали и проливали на жертвенный костер. Был вариант бросить в огонь также либо всю тушу жертвенного животного, либо части (куски) разделанной туши. Считалось, что именно в таком виде духи могут принять жертву: ну раз они духи, питаться они могут только жертвенным дымом и запахами сгорающей в огне жертвенного костра крови, а также частей туши жертвенного животного. Так возникали первые примитивные верования, которые затем перерастали в первые примитивные религии. Из истории древнего мира известно, что первые религии, принятые как религии народов, объединенных уже наличием государств, были религиями многобожия. Это вполне логично вытекает из верований в духов – ведь духов было много, на все случаи жизни, так стало много и богов. Примерно так появились древние религии многобожия. Все было очень серьезно: древние люди этим богам поклонялись, были разработаны религиозные ритуалы, строились храмы (отдельно для каждого бога), отмечались праздники, посвященные богам, а также с целью их прославления создавались произведения искусства. Какая-то небольшая часть этих произведений дошла и до нашего времени. Однако этого нельзя сказать о самих религиях многобожия: со временем они одна за другой прекращали свое существование. Единственное, что можно по этому поводу отметить, сохранился до нашего времени индуизм, хотя скорее это совокупность народных эпосов, пришедшая к нам из глубокой древности. Из истории древнего мира известно, что все выжившие и сохранившиеся вплоть до раннего средневековья цивилизации, созданные и сплоченные на основе какой-либо религии, были цивилизациями единобожия. Мощнейшая древнеегипетская цивилизация, имевшая в своей основе религию многобожия, прекратила свое существование. Как и другие подобные цивилизации, она погибла. Непосредственные причины упадка, а затем развала и гибели этих цивилизаций могли быть самые разные, но ясно одно – идея единобожия оказалась сильнее и более живучей, чем другие религиозные идеи, дожив до нашего времени. Таков общий взгляд с позиций развиваемой автором теории гуманитарного управления на вопросы возникновения и использования таких категорий, как вера и религиозность.

Подведем некоторые итоги всему вышесказанному. Для каждого верующего, для каждого православного существует свой путь приближения к Господу Богу. Свой путь – это значит свои способы, свои подходы, свои инструменты, применяемые в этом процессе. Автор данного материала призывает к тому, что нужно искать именно свой путь сближения с Господом Богом, совсем необязательно кого-то копировать

в этом процессе. Прислушивайтесь к своей православной душе, поступайте так, как она вам говорит.

ЛИТЕРАТУРА

- Зубов С. В. Использование духовных инструментов в воспитательной работе со студентами в светском вузе // Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского духовного наследия: сборник научных материалов международной образовательной конференции, Уфа, 1–3 ноября 2022 г. Т. 1. Уфа, 2022. С. 77–80.
- Зубов С. В. Некоторые вопросы гуманитарного управления процессом образования // Образование. Транспорт. Инновации. Строительство: сборник научных трудов национальной научно-практической конференции, Омск, 19–20 апреля 2018 г. Омск, 2018. С. 669–673.
- Зубов С. В. Размышления об улучшении качества жизни как о задаче гуманитарного управления // Труд в современной российской экономике: социальное измерение: сборник научных материалов IV Санкт-Петербургского международного форума труда, Санкт-Петербург, 27–28 февраля 2020 г. СПб., 2021. С. 64–82.
- Ильченко Ю. Н. Личная вера: Церковь Иисуса Христа, Хабаровск, 2018. URL: <https://churchjc.com/2208-lichnaya-vera-text-2018> (дата обращения: 12.04.2023).
- Худиев С. Л. О «догматической» и личной вере. 16.11.2004 URL: <http://sergeyhudiev.livejournal.com/63347.html?ysclid=lo92wm20e464201571> (дата обращения: 28.10.2023).
-

REFERENCES

- Il'chenko YU. N. Lichnaya vera: Tserkov' Iisusa Khrista [Personal Faith: The Church of Jesus Christ], Khabarovsk, 2018 g. Available at: <https://churchjc.com/2208-lichnaya-vera-text-2018> (accessed: 12.04.2023).
- Khudiev S. L. O "dogmaticheskoi" i lichnoi vere [About "dogmatic" and personal faith]. 16.11.2004 Available at: <http://sergeyhudiev.livejournal.com/63347.html?ysclid=lo92wm20e464201571> (accessed: 28.10.2023).
- Zubov S. V. Nekotorye voprosy gumanitarnogo upravleniya protsessom obrazovaniya [Some issues of humanitarian management of the educational process]. Obrazovanie. Transport. Innovatsii. Stroitel'stvo: sbornik nauchnykh trudov natsional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Omsk, 19–20 aprelya 2018 g. Omsk, 2018, pp. 669–673.
- Zubov S. V. Razmyshleniya ob uluchshenii kachestva zhizni kak o zadache gumanitarnogo upravleniya [Reflections on improving the quality of life as a humanitarian management task]. Trud v sovremennoi rossiiskoi ehkonomike: sotsial'noe izmerenie: sbornik nauchnykh materialov IV Sankt-Peterburgskogo mezhdunarodnogo foruma truda, Sankt-Peterburg, 27–28 fevralya 2020 g. Sankt-Peterburg, 2021, pp. 64–82.

С. В. Зубов. Духовная трансформация и обретение личной веры
S. Zubov. Spiritual Transformation and Acquisition of Personal Faith

Zubov S. V. Ispol'zovanie dukhovnykh instrumentov v vospitatel'noi rabote so studentami v svetskom vuze [The use of spiritual tools in educational work with students at a secular university]. Teologiya i bogoslovie: sotrudnichestvo dlya sokhraneniya i ukrepleniya rossiiskogo dukhovnogo naslediya: sbornik nauchnykh materialov mezhdunarodnoi obrazovatel'noi konferentsii, Ufa, 1–3 noyabrya 2022 g. Ufa, 2022, vol. 1, pp. 77–80.

ТЕОЛОГИЯ

КАНТИАНСКИЕ АНТИНОМИИ И ПАЛАМИТСКАЯ СИНЕРГИЯ: ВНУТРЕННЯЯ РАБОТА ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ О. С. БУЛГАКОВА¹

МАНУЭЛЬ СУМАРЕС

ДОЦЕНТ ФАКУЛЬТЕТА ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК КАТОЛИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
(ПОРТУГАЛИЯ, Г. БРАГА)
FRSUMARES@GMAIL.COM

АННОТАЦИЯ: особое внимание Булгакова к кантовскому учению об антиномиях послужило надлежащим философским основанием для исследования различия сущности и энергии в понимании святого Григория Паламы. Этот подход, уже предложенный ранее Флоренским, подразумевает установление трансцендентальных условий, в рамках которых синергетическая динамика между нетварным и сотворенным приобретает, по мнению Булгакова, высокую степень понятности, особенно в контексте его концепции православной христианской софиологии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Булгаков, Кант, Палама, антиномии, синергия, софиология.

THEOLOGY

KANTIAN ANTINOMIES AND PALAMITE SYNERGIES: THE INNER-WORKINGS OF BULGAKOV'S PHILOSOPHICAL THEOLOGY

MANUEL SUMARES

ASSOCIATE PROFESSOR, FACULTY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES, CATHOLIC UNIVERSITY
(PORTUGAL, S. BRAGA)
FRSUMARES@GMAIL.COM

¹ Мнение редколлегии и рецензентов не во всем совпадает с точкой зрения автора.

ABSTRACT: Bulgakov's special attention to Kant's doctrine of antinomies served him as a proper philosophical approach to the essence/energy distinction as understood by St Gregory Palamas. This approach, already suggested by Florensky, implies the establishing of the transcendental conditions within which the synergetic dynamics between the uncreated and the created receives – Bulgakov believed – a high degree of intelligibility, especially when set in the context of his conception of an Orthodox Christian sophiology.

KEYWORDS: Bulgakov, Kant, Palamas, Antinomies, Synergies, Sophiology.

С самого начала богословских исследований и с присущей страстью к философствованию прот. Сергей Булгаков стремился придать концептуальную форму решающим антиномиям или парадоксам жизни, которые выражаются в религиозном опыте. Для него они содержат скрытый призыв приблизиться к тому, что их составляет. Одно из основных понятий исследований Булгакова – это сизигия, тесное синергетическое сопряжение, которое подобно единсущности, – объединенное, но отличающееся и определяющее «органическое сочленение, симфоническую связь»². Понятие это нуждается в подходе, «который был бы достаточно гибким и емким для его раскрытия» [Булгаков 2012: 689]. Очевидно, что христианская софиология, которую развивает автор, и станет тем желаемым подходом, а идея синергетического сопряжения будет означать позитивную, устойчивую онтологическую силу, которая является основополагающей.

По мнению о. Сергия Булгакова, «выдающейся заслугой Канта в теоретической философии было установление антиномий интеллекта» [Булгаков 2012: 103]. В соответствии с этим убеждением он сам дает краткую формулировку антиномического подхода, в котором особую важность имеет понятие единсущности: «Антиномия свидетельствует об эквивалентности противоречивых суждений, а также об их нераздельности, единстве и взаимозависимости» [Булгаков 2012: 445]. Уже исходя из позиции, указанной в этих утверждениях, можно предвидеть «двойную озабоченность», две проблемы, которые потребуют со стороны Булгакова значительного концептуального творчества во имя софиологии: озабоченность априорными эпистемологическими условиями религиозного опыта и методов рассмотрения этих условий в православном контексте и перспективе.

² Можно наблюдать, как велико влияние философии В. Соловьева при исследовании этого понятия в трудах о. Сергия Булгакова.

Что касается первой проблемы, проблемы условий опыта, то ее решение будет продемонстрировано в попытке о. Сергия Булгакова ответить на в высшей степени кантовский вопрос: «Как возможна религия?» Вторая проблема, проблема перспективы, обращает Булгакова к богословию святого Григория Паламы, освященному православной традицией и считающемуся (автором) имплицитно софиологическим, но нуждающемуся в дальнейшем развитии, в частности, в осмыслении онтологических условий участия человека в Божественной жизни в соответствии с паламитским учением о нетварных энергиях. Это, в свою очередь, подразумевает синергетическую взаимосвязь, действующую в видимой и невидимой сферах реальности и между ними. Паламитское метафизическое различие между Сущностью и Энергиями обеспечивает базовую схему, в соответствии с которой булгаковские представления о Божественной и тварной Софиях могут быть согласованы. И если антиномический подход обеспечивает руководящие принципы для определения векторов рационального исследования, то синергия создает онтологическую плотность, призывает к личному участию, глубину и масштабы которого лучше всего можно раскрыть в терминах софиологической логики.

А. ПЕРЕРАБОТКА КАНТОВСКИХ АНТИНОМИЙ

Предвосхищая размышления Булгакова, о. П. Флоренский подчеркивал, что при столкновении религиозного опыта и языка, подобного «непрестанно изобилующему остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений» языку Божественной литургии, антиномии следует понимать не в терминах «или/или», а скорее «да» и «нет», вместе взятых [Флоренский 1997: 117]. В свете религиозного опыта антиномии демонстрируют «трагическое» разочарование, присущее чисто философским исследованиям, направленным на их осмысление. Тем не менее даже при таких обстоятельствах они могут быть восприняты как включающие в себя «аскесу рациональности», упражнение в рассуждении, вдохновленное религиозным опытом, в котором вера является не простым дополнением, а, скорее, стремлением превзойти установленные пределы того, на что способно человеческое восприятие.

Такова рациональность в новом ключе, подстегиваемая кажущимися противоречиями, собирающая в себе многообразие жизни, которую о. Павел Флоренский в целом отождествляет «с универсальной рациональностью, собирающей все фрагменты в полноту» [Флоренский 1997: 119]. Данное понимание подчеркивает антиномичный

и единосущный характер рациональности, претендующей на ортодоксальность, а именно рациональности догматики, и без смешения объединяет две духовные потребности: интеллектуальное требование к прояснению и концептуальному установлению содержания религиозного переживания, которое является семантически стабильным и, следовательно, идентифицируемым; и искреннюю веру, приводящую к ноэтической трансформации верующего, его одухотворенного тела. Таким образом, задача универсальной рациональности способствует появлению более конкретной задачи рациональности догматики.

Среди систематизированных произведений прот. С. Булгакова, написанных до ссылки³, – «Философии экономики» (1912 г.), «Трагедии философии» (написана в 1920–1921 гг. опубликована в 1927 г.) и «Философии имени» (написана с 1918 по 1922 г., опубликована в 1953 г.) – необходимо выделить «Свет не вечерний» (1918 г.), который имеет непосредственное отношение к природе религиозного сознания и его антиномическому характеру. Взятые вместе, они, по-видимому, действительно обеспечивают философскую пропедевтику для более поздних теологических исследований, задуманных в виде двух серий трилогий: второстепенной («маленькой»), состоящей из сочинений: «Неопалимая купина», «Друг жениха» и «Лестница Иакова»; и главной («большой»), состоящей из книг: «Агнец Божий», «Утешитель» и «Невеста Агнца». Но именно содержание «Света не вечернего» дает жизненно важные ключи к пониманию онтологических корней соборного выражения богочеловечества, того, что впоследствии Булгаков будет отстаивать от имени Православной Церкви. Соборность станет одной из главных тематических опор для понимания единосущия как догмы, освещенной христианским откровением, действующим одновременно в божественном и сотворенном порядках.

В предисловии к «Свету не вечернему» о. Сергей Булгаков говорит о том, что предполагает «отобразить в философской мысли или воплотить в спекуляции некоторые религиозные размышления, связанные с жизнью в православии». Это признание дополняется стихами из «Вечерней песни» Хомякова, образно описывающими вызовы антиномического:

«Господи! Путь наш меж камней и терний, Путь наш во мраке. Ты, Свет Невечерний, Нас осияй!» [Булгаков 2012: 663].

Помимо обращения к вдохновенному названию произведения, Булгаков рассматривает стихи Хомякова как выражение убежденности

³ Сергей Булгаков был выслан из России в 1922 году на получившем трагическую известность «философском пароходе».

в необходимости спекулятивного мышления в свете ожидания эсхатологической полноты в условиях, заданных состоянием тварной падшести.

Для целей нашего исследования также важно, что, не ссылаясь прямо на Хомякова, о. Сергей Булгаков защищает важный тезис последнего о Церкви, помещает его на фоне рассуждений о «религиозном сознании», «в связи с жизнью в православии». Для о. Сергия это не искажающее предубеждение, а последовательное отношение к католической соборности.

Исследование начинается с попытки подражать трансцендентальному методу Канта и дать ортодоксальный ответ в соответствии с идеей Флоренского об «ортодоксальной, универсальной рациональности», противопоставляемой «еретической, сектантской рациональности», заключающейся в утверждении фрагментарного в ущерб целому. Вклад Булгакова состоит в критике религиозного сознания в дополнение к знаменитым трем критическим работам Канта «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

Чтобы упростить кропотливую и поэтапную трактовку о. Сергием Булгаковым понятия о религиозном сознании, было бы полезно уточнить цель автора. О. Сергей видел свою задачу в том, чтобы переосмыслить термины собственного кантовского представления о религии в рамках чистого разума. Для Булгакова это можно было бы сформулировать как критику чистого разума в рамках религии, выражаемой, в частности, Православной церковью. Религиозное сознание является онтологической данностью и становится понятным через символическую форму мифа, фактически являясь религией в той мере, в какой оно представляет собой откровение трансцендентной реальности в имманентности человеческой жизни. Философствование чистого разума – это деятельность постфактум, хотя и важная с точки зрения ясности. Об этом Булгаков говорит в следующем признании: «Можно сказать (применяя кантовский термин), что миф есть синтетическое религиозное суждение а priori, из которого далее уже аналитически выводятся апостериорные суждения» [Булгаков 2012: 64].

Разбирая эти положения прот. С. Булгакова в контексте православных позиций, можно определить следующее:

- а) миф, повествование, которое лингвистически структурировано в форме сюжета, *mythos* – это синтетическое религиозное суждение, артикулированная дискурсивная формулировка об истинности по отношению к переживанию трансцендентного в имманентности собственной жизни, а priori в соответствии с присущими

категориальными условиями, которые идентифицируют православие как таковое;

- б) апостериорные суждения, на основе которых могут быть аналитически выведены дальнейшие догматические соображения об истинности опыта, стали объектом дальнейшего объяснения природы его содержания и уместности первоначальных формулировок догматов по отношению к православному пониманию.

Развивая далее рассуждения прот. С. Булгакова, можно было бы добавить:

- в) как максималистское выражение божественной причастности к человеческой имманентности, православный христианский миф имеет в качестве своих трансцендентальных категорий или модальностей (1) кафоличность, (2) соборность, (3) экуменичность и (4) экклезиальность.

В данном случае поразительно не только созвучие работам Хомякова, но и то, как о. Сергей придает этому структурированное философское обоснование. Важнейшая черта булгаковского концептуального анализа религии в ее чистейшей трансцендентальной форме вытекает из ее кафоличности; проявление других априорных категорий логически вытекает из нее. Иными словами, строго аналитическое исследование природы религиозного сознания, заключающее в скобки то, как оно функционирует во времени и пространстве, продолжается постепенным объяснением того, что обязательно присуще истинной религии, начиная с ее кафоличности [Булгаков 2012: 689].

Во-первых, религиозное сознание кафолично, включающее чувство транссубъективности [Булгаков 2012: 16], сопровождаемое идеей всеобщего участия всех индивидов в его раскрытом содержании и связывающее «не только человека с Божеством, но и человека с человечеством, или последнее и предельное его утверждение в своей человечности» [Булгаков 2012: 57]. Непосредственность религиозной веры включает в себя приглашение обратиться к тому, чего нет среди объектов видимого мира, к «Ты есть», антиномически выражаясь, к трансцендентности, раскрывающейся в имманентности самосознания человека. Акт веры, выраженный в «Ты есть», может быть истолкован как аутентичный в той степени, в какой его содержание может быть универсализировано и как таковое предполагает его связь со всем человечеством. Соборность истины – это нечто такое, что не может быть достоянием отдельного человека, но открыто для всех, более того, имплицитно уже действует во всех.

«Более сильная и онтологическая, чем любая другая связь» – это очень важное определение, поскольку оно указывает на лежащую в основе матрицу, которая глубже и долговечнее, чем другие предположения о происхождении человеческой социальности. Более того, обладая онтологическим статусом, соборность предполагается и сохраняется как непреходящая мера.

Во-вторых, оно соборно в той мере, в какой оно утверждает всеобщее в частном и, наоборот, частное во всеобщем и обретает на соборе единое мнение о том, что истинно для всех и для каждого: «Соборное провозглашение истин веры вытекает из объединения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов (даже если внешне оно и применяется как средство обнаружения мнений), но некоторое жизненное единение в истине, вдохновение ею, приобщение ей» [Булгаков 2012: 56].

В-третьих, оно экуменично, органично собирается в единое целое, вдохновение для которого исходит из его внутренней синергетической взаимосвязи, а не от авторитетной фигуры или нормативных правил, стоящих над телом верующих: «истинная вселенскость, кафоличность, не считается ни с какими внешними формами и установлениями, которые создаются людьми и для людей и в себе не имеют ничего непрекаемого или неизменного» [Булгаков 2012: 59]. Чрезмерное подчеркивание внешних факторов в регулировании деятельности церковного органа в конечном счете предаёт дух кафоличности.

В-четвертых, оно церковное, подразумевающее причастность к знанию, опосредованному традицией ритуала и догмы.

Со временем религиозный опыт «обрастает созвучным соборным опытом ее последователей, каждый религиозно живой человек приносит камешек за камешком для этого здания, коллективность перерождается в кафоличность, переплавляется в церковность, возникает религия, „вера“» [Булгаков 2012: 59]. Точно так же, как соборное стремление любить друг друга не отменяет реальности существования «каждого» под водительством Святого Духа, экуменизм обладает той же кафоличностью, примером которой являются последствия событий Пятидесятницы: помимо внешнего, подразумеваемого в людях, которые собрались из разных стран, они обладали таким же единством, одним и тем же религиозным сознанием. С появлением экклезиальности трансцендентальный анализ переступает порог чистых форм и вынужден предполагать историчность как последующее измерение религиозного сознания. Это присуще религиозному сознанию, которое, будучи построенным на личном опыте, со временем начинает восприниматься

как передающее последующим поколениям традицию. На церковное тело возлагается обязанность стремиться и реализовывать высшую формулировку своего стремления к кафоличности – и, как следствие, к своей соборности. Действительно, в то время как эти категории, с аналитической точки зрения, косвенно связаны друг с другом, в действительном церковном теле они подразумеваются как полностью соучастники, тотально сопричастные стремлению к его максимальной реализации, посредством которой Бог может быть познан как «все во всем».

В. СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ЭФФЕКТ ПЕРЕРАБОТКИ ПАЛАМИТСКОГО УЧЕНИЯ

Вслед за синтетическими суждениями апостериорные суждения переходят к тому виду реализма, который может обеспечить религиозный миф, инструмент религиозного познания. Такой реализм подразумевает божественное действие: трансцендентное, проявляя инициативу, сохраняя себя, пронизывает имманентное своей благодатью. Примечательно, что эта фундаментальная антиномия религиозного сознания воплощается ритуально и мифопоэтически в сакраментальной жизни церковного тела, посредством чего прославляется присутствие трансцендентного в имманентном. Этот примат *lex orandi* (правило молитвы), более того, структурирование его мифопоэзиса по отношению к *lex credendi* (правилу веры), подчеркивает, что восходящее движение мысли берет свое начало в практике общего богослужения – как предполагает само слово «литургия», а именно в совместной общей работе на благо народа. Что же тогда вытекает из поэтики религиозных практик, стремящихся откликнуться на особую убедительность, заложенную в религиозном опыте, путем установления догматических границ, чтобы концептуализировать и утвердить данность откровения, представленного в мифе? «Религиозные догматы ищут все новых воплощений в философском творчестве» [Булгаков 2012: 95].

Речь идет не об извлечении концепций из религиозного мифа, а, скорее, о работе по созданию системы идей, которые отражают, пересказывают с максимально возможной точностью то, что раскрывается в мифе, основанном на опыте. Церковный ответ, соответствующий христианскому мифу, предполагающий сложные требования кафоличности, соборности, а также экуменичности, и должен будет осмысляться в соответствии с космологией, основанной на теологической антиномии, согласно которой Абсолютное также относительно. То есть абсолютно непостижимый Бог находится по отношению к тому, что является внебожественным, к Его творению, которое получает свою реальность в акте Его собственной самоотдачи, снисхождения

со стороны Бога ради вознесения человечества и в конечном счете самого творения. Так философское творчество, связанное с догматической задачей, стремится выявить логически вытекающую истину о богочеловечестве.

Что ясно утверждается о. Сергием Булгаковым, так это тесная связь между догматикой и философией. Булгаков рассматривает элементы, которые дают жизнь мифопоэтике, как позитивные примеры открытия и знания: «религиозное самосознание не может жить, дышать или питаться одной этой пустотой – богообщение, богопереживание, богобытие составляет его жизненную основу» [Булгаков 2012: 109].

Более того, позитивность, подразумеваемая в том, что раскрывается поэтическим и символическим языком, порождает мысль, даже философскую мысль, буквально обозначаемую как «любовь к Софии». История, которую рассказывает христианская философия, – это история божественной мудрости и ее распространения по всему сотворенному порядку. Это история о божественном снисхождении и обожествлении человека благодатью. Непреодолимый эрос, который ведет искателя к Святой Мудрости, дает возможность понять, что София есть «любовь любви», а именно Бога.

Как упоминалось выше, религиозное философствование о Софии в новое время получило важный импульс от Соловьева. Но именно Флоренский «ставит проблему софиологии абсолютно ортодоксально» [Булгаков 1993: 10]. Вопреки скептикам легитимности софиологии для православного богословия Булгаков утверждает, что она восходит к сути христианства: «смыслу и значимости богочеловечества, воплощенного Логоса, применительно к теандрическому⁴ союзу между Богом и всем миром, через человечество и в человечестве» [Булгаков 1993: 14].

Что касается вклада о. П. Флоренского в софиологическое богословие, которое будет разработано Булгаковым, то некоторые из его основных положений можно резюмировать следующим образом: София не является единичной (ипостасью, личностью), но она представляет собой место взаимопроникновения между нетварной единичной Святой Троицей и тварным порядком и служит актуализирующим началом, любовью, которая перетекает из первого во второе. Она – «Великий Корень цело-купной твари», присущий тринитарной жизни, из которой она происходит. «София есть первоизданное естество твари» [Флоренский 1997: 237]. Не являясь Богом, она представляет предсуществующие прототипы, предназначенные Богом для временного проявления в творении, и средства его обожествления.

⁴ θεανδρική ενέρεια – греч.

Прот. С. Булгаков, стремящийся к тщательной и систематической теоретической базе софиологического богословия, находит в паламизме способ утвердить онтологическое познание Бога, сохраняя при этом невыразимость Его трансцендентности. Основная схема логического обоснования основана на опыте нетварного света, который апостолы действительно видели на горе Фавор. Полученная энергия нетварна и вечна, а не просто знак, истолкованный человеческим разумом. Итак, Бог открывает Себя отдельным людям посредством своих божественных энергий; Он Един, как един Его Свет, но многообразен и многогранен для тех, у кого есть опыт, Его усия, Его могущество как энергия, Его божественная активность в мире может быть познана, если прибегать к традиционному различию непознаваемой трансцендентной «сверхсущественной сущности Бога», и проявлена в Его постоянном обеспечении блага творения. Предложенный таким образом паламизм сохраняет основные черты негативной теологии, но понятие божественных энергий открывает путь к позитивной теологии и содержанию Священного Писания. Особенно уместными являются первые главы Книги Притчей, где в момент сотворения человек обнаруживает Мудрость в обществе Бога-Творца с самого начала Его путей.

Концептуальное пространство открывается между «сверхсущественной сущностью», неделимой, непознаваемой и стоящей выше участия, и Его божественными энергиями, познаваемыми в творении. Булгаков предполагает, что божественные энергии принадлежат сущности Бога еще до того, как Бог фактически соотносит их с чем-либо, кроме Себя. О. Сергей видит здесь обоснование метафизического места Мудрости/Софии: «Занимая место между Богом и миром, София пребывает между бытием и сверхбытием; она не является ни тем, ни другим» [Булгаков 1993: 219].

Важность функций Софии как промежуточного звена заключается, по Булгакову, в расширенном понимании того, как триипостасный Бог относится к Своему творению. Подтверждая доктрину паламитов и одновременно подвергая ее сомнению, Булгаков говорит: «Различие между Богом как триединой ипостасью и божественностью Софии было тем, что имел в виду святой Григорий Палама в учении о „нетварных энергиях“, которые, подобно вспышкам божественности, проникают в мир. С одной стороны, они божественны (ср. формулу Паламы: энергия есть Бог, Теос); с другой стороны, они неопределенно многообразны, поскольку их восприятие зависит от степени духовного роста получателя» [Булгаков 1993: 309].

Ключевым во введении Софии в концептуальную схему Паламы является то, что он говорит об амбивалентности Божественной сущности:

Бог как сверхсущностное Божество, относящееся только к Самому Себе как к триипостасному и Бог как Божественная София, как божественные энергии, относящиеся к творению в «многообразии» его выражения. В приведенном выше тексте Булгаков указывает направление, в котором предложение паламитов могло бы быть более полным: согласно святому Григорию Паламе, эти энергии остаются ипостасными и в целом не имеют ипостасной квалификации [Булгаков 1993: 14]. Но как привести в точное соответствие антиномию Непознаваемой Божественной Сущности и познаваемых божественных энергий, а затем распространить их более широко на все творение? Мы допускаем, что люди и ангелы являются ипостасными сущностями; они встречаются с Богом лично и принимают Его. Прот. С. Булгаков настаивает на том, что личный принцип не может быть заменен подсознательным в отношении действия благодати; он не может быть исключен из синергетических отношений, существующих между человеком и Богом, и это правильная установка для понимания действия благодати и важности молитвы в поддержании прямой связи между тварным порядком и божественностью, божественной Софией, от которой божественные ипостаси никогда не отделяются. Творение – это синергетическое внедрение божественных, софийных принципов мира в «ничто», из которого возникает бытие мира. Нет такого бытия, которое не обладало бы софийным качеством в своей позитивной основе в Боге. Полному совершенству в его онтической основе суждено стать истинным космосом, тварной Софией, в силу своей изначальной софийности.

С. РАЗВИВАЯ СОФИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДТЕКСТ ПАЛАМИЗМА

В своей последней опубликованной работе и, возможно, в своем шедевре «Невеста Агнца. Богочеловечество» о. С. Булгаков ставит перед нами следующую задачу: «Софиологическое истолкование и применение паламизма еще ждет своего будущего. С принятием паламизма, Церковь уже определенно вступила на путь признания софиологического догмата, хотя для богословского осуществления этого признания предстоит еще долгий путь уразумения. По существу, сюда же относится и „имеславие“, познавшее божественную реальность и силу Богочеловеческого Имени Иисусова, как и вообще силу имени Божия в мире» [Булгаков 2002: 19]. Здесь Булгаков прямо сообщает нам, что он принимает паламизм как данность для Церкви и что паламизм представляет собой решающую инстанцию в нашем осознании софиологии, которой о. Сергей придает догматический статус. Однако работа требует разъяснений, особенно в том, что касается божественных

имен, особенно имени Иисуса, и его способности взаимодействовать с миром; что мы признаем как включающее божественные энергии, нетварные и благочестивые, но сами по себе не ипостасные.

Таким образом, имея в виду тематику этого отрывка и проблему изменения формы мира посредством божественного действия, давайте добавим к этому еще один комментарий о. Сергия Булгакова, который предшествует приведенному и придает ему более широкий контекст: «Византийское богословие еще раз приближается к этому вопросу в учении Св. Григория Паламы об энергиях, которое по существу своему есть незавершенная софиология. Основная мысль паламизма состоит в том, что существует многообразное откровение Бога в мире, как бы Его излучение, в „энергиях“, наряду с трансцендентной „сущностью“ Божией» [Булгаков 2002: 18].

Мы отмечаем, что паламизм неизбежно софиологичен, как и Церковь, поскольку она приняла его фундаментальные тезисы, устанавливающие связь между непреступной и непознаваемой сущностью и широким изливанием нетварных энергий, которые пронизывают творение. Но почему Булгакову кажется, что учение Паламы об энергиях, хотя и софианское, остается незавершенным и представляет собой в истории византийского богословия важное новое начало для православного христианства?

Что касается первого вопроса, то ближе к концу «Невесты Агнца» Булгаков снова возвращается к тому, что его беспокоит в этой доктрине. Вопрос, который он поднимает, касается связей между требованием различать Сущность и божественные энергии и догматом о Троице – ее трех ипостасях и единстве. В то время как Палама рассматривает энергии главным образом в аспекте благодати и нетварного Фаворского света в сотворенном мире, остается вопрос о том, как соотносить мироздание и поддерживающую мир силу энергий с Премудростью Божьей в ее двух измерениях: Божественной Софии, первооснове всего сущего, и тварной Софии, божественной силе творения. Посмотрим, как это видит о. Сергей Булгаков:

«Это-то различие между Богом, как ипостасью троичной и триединичной, и Божеством или Софией, имел преимущественно в виду преп. Григорий Палама в своем учении о „нетварных энергиях“, как молниях Божества, проникающих в мир, причем эти энергии, с одной стороны, божественны (и сюда относится его формула, что энергия есть Бог, θεός, божественна), а с другой, они неопределенно множественны или многообразны, поскольку и само восприятие их человеком связано со всем многообразием и многоступенностью его духовного

возрастания. Но эти энергии у Св. Григория Паламы остаются непостасны и вообще ипостасно некачественны (это находится отчасти в связи со всей незавершенностью его доктрины, в которой не разъясняется отношение между божественными ипостасями во Св. Троице и энергиями)» [Булгаков 2002: 309].

Онтологическое измерение, способное ввести творение в божественную жизнь, а именно качество, порождающее энергию, которое, хотя само по себе остается безыпостасным, обладает ипостасным потенциалом, сообщаемым ему ипостасями Святой Троицы, по-видимому, отсутствует в понимании Софии Паламой, даже если он не использует этот термин. В нынешнем виде паламизм остается в сфере непостасной благодати. Другими словами, как нам привести в точное соответствие антиномию Непознаваемой Божественной Сущности и познаваемых божественных энергий, а затем распространить их более широко на все творение, все в пределах высоты и глубины Божества? Прежде всего, правильная концепция софиологии подразумевает напряженные усилия по теологической интерпретации мира таким, каким мы его находим в бесконечно более широкой реальности, открытой в Священном Писании, а именно как мир в Боге и Бог в мире.

В защиту своего предложения Булгаков объясняет, что софиологическая точка зрения дает особое толкование всему христианскому учению и догматике, начиная с учения о Святой Троице и Воплощении и заканчивая вопросами практического повседневного христианства в наше время. «Мы сталкиваемся с вопросом о смысле и значительности богочеловечества – не только в той мере, в какой это касается богочеловечества, воплощенного Логоса, но именно в той мере, в какой это применимо к теандрическому союзу между Богом и всем тварным миром, через человечество и в человечестве» [Булгаков 1993: 13].

Синергетические отношения, существующие между человеком и Богом, подразумевают личную ипостась и представляют собой надлежащую обстановку для действия благодати и важности молитвы в поддержании прямой связи между сотворенным порядком и божественностью, божественной Софией. Все существует и сохраняется по отношению к божественным ипостасям. Само творение является результатом внедрения божественных, софийных принципов мира в «ничто», из которого возникает бытие мира. Всякое бытие обладает софийным качеством в своей позитивной основе в Боге. Это, несомненно, подтверждает проникающее действие божественных энергий, но сопряжение Божественной Софии с тварным сокращает дистанцию между паламитскими понятиями Сущности и Энергии; они всегда

будут оставаться неразделимыми, но в то же время несмешиваемыми и неипостасными.

Принятое Паламой различие между Сущностью и Энергией, которое мы могли бы отнести к традиции, смещается у о. Сергия Булгакова в сторону божественных единосущных ипостасей как обеспечивающих личностные качества, Софии, или Сущности, как порождающей нетварные энергии, взаимодействующей с сотворенными человеком энергиями. Общим для них является данная Богом софийность. Это в конечном счете определяет душу богочеловеческой истории и культурного творчества, достигающих эсхатологической кульминации, когда Бог будет всем во всем.

В важной сноске к своему очерку софиологии Булгаков проясняет «эквивалентность в различии», в которой он говорит о другом пути, который, по его мнению, больше соответствует библейски обоснованным литургическим практикам Церкви и менее зависит от безличных концепций, заимствованных из языческой философии:

«Здесь полная аналогия с учением Св. Григория Паламы Божественная энергия, как и усия, есть Бог, хотя и нельзя сказать, что Бог в триипостасности своей есть энергия или даже усия, но Он имеет их. Здесь получается необратимое суждение тождества. Бог есть София, как Божество, но София или Божество не есть ипостасный Бог» [Булгаков 2002: 33].

Усия больше не является статичной формой, заимствованной у Аристотеля. Софиология в динамике теологической доктрины придает усии надлежащее значение. Онтология больше не позволит нам сводить сущность Божества к призрачному существованию логической абстракции. Мудрость следует понимать онтологически, не как абстрактное качество, а как вездесущую силу Бога, божественную сущность, как само Божество.

Божественная София, как откровение Логоса, составляет всеобъемлющее единство, содержащее в себе всю полноту мира идей. Но и творению Бог-Творец вверяет все это, ничего не утаивая в себе и никоим образом не ограничивая творение [Булгаков 2002: 69]. По этой причине мир тварей также несет определенный отпечаток мира Божьего. Мудрость творения онтологически идентична своему прототипу, той же Мудрости, которая существует в Боге. Оно существует силой Божьей, даже если оно существует вне Бога; панентеизм, но не пантеизм.

Следуя образцу кенозиса, присутствующему в трех ипостасях, через акт творения Абсолютное нисходит в относительное. В той мере,

в какой творение способно это вынести, Бог сообщает творению Софию, тварную Софию. София в обоих своих аспектах, божественном и тварном, объединяет Бога с миром как единый общий принцип, божественную основу тварного существования, фундаментальным признаком которого является становление. Абсолют – это Бог, но Бог не является Абсолютом в той мере, в какой мир соотносится с Ним [Булгаков 2002: 76]. Сотворенный мир принадлежит человечеству. Образ Божий в творении – это человеческая форма, доведенная до совершенства, потому что она так же божественна, чтобы участвовать в обожествлении Богородицы наряду с Божественным Логосом, и выше ангелов, как учил святой Григорий Палама в «Ста пятидесяти главах» и что о. Сергей Булгаков полностью воспринял.

Данная позиция полностью ортодоксальная, истинно католическая и согласованная с задачей дальнейшего объяснения того, что активно передает нам Священное Предание. Но теперь объяснение строится таким образом, чтобы можно было более серьезно отнестись к особенностям отзывчивости энергий, которые генерируют сами люди как творцы, а именно к человеческим формам жизни, которые идентифицируют их/наше присутствие в творении. Все это прот. С. Булгаков имел в виду, когда писал «Философию экономики», то есть утверждение того, что человечество берет на себя задачу гипостазировать, очеловечивать, в соответствии с мерой Божественной Софии, все, что было милостиво дано для заботы и празднования. Ничто не может быть более ортодоксальным. И ничто не может быть более достойным внимания для нашего общего будущего.

ЛИТЕРАТУРА

- Булгаков С. София: Премудрость Божья – очерк софиологии; пер. Патрик Томпсон, О. Филдинг Кларк, Ксения Брейкевич. Линдисфарн Пресс, 1993.
- Булгаков С. Невеста Агнца; пер. Борис Яким. Гранд-Рапидс: Уильям Б. Эрдманс, 2002.
- Булгаков С. Свет не вечерний: созерцания и умозрения; пер. Томас Аллан Смит. Гранд-Рапидс: Уильям Б. Эрдманс, Издание Kindle, 2012.
- Флоренский П. Столп и утверждение истины: очерк православной теодициии в двенадцати письмах; пер. Борис Яким. Принстон: Принстонский университет, 1997.

ТЕОЛОГИЯ

МЕЖДУ АСКЕТИЧЕСКИМ И СЕКУЛЯРНЫМ. СЛУЧАЙ ФЕКЛЫ¹

ЗОИ ЦИАМИ

КАНДИДАТ ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ИСТОРИИ ФЕССАЛИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА (ГРЕЦИЯ, г. Волос).
ZOTSIAMI@UTH.GR

АННОТАЦИЯ: «Деяния Павла и Феклы» остаются до сегодняшнего дня не только увлекательным чтением, но и источником сведений о жизни ранних христиан с исторической, антропологической и теологической точек зрения, особенно в аспекте аскетизма, отношений монашеской жизни и языческой. Фекла – один из главных персонажей апокрифической литературы из цикла «Деяний апостола Павла», важная фигура для христианской культуры и антропологии. В этой статье основное внимание будет уделено значению апокрифического текста в религиозном переходе от языческой веры к христианской, а также историческим элементам в тексте, свидетельствующим о становлении христианского аскетизма и его идеологической основе. Будет проанализирован социологический контекст, представленный описанием общества и общественных отношений в период I–III веков н. э., позволяющий увидеть взаимосвязь между гендером, аскетизмом и культурой в малоазиатской Иконии второго века.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Фекла, апокриф, аскетизм, Икония, христианство.

THEOLOGY

BETWEEN THE ASCETIC & THE SECULAR. THE CASE OF THECLA

ZOE TSIAMI

CANDIDATE OF LATE ANTIQUE HISTORY UNIVERSITY OF THESSALY (GREECE, VOLOS).
ZOTSIAMI@UTH.GR

¹ Мнение редколлегии и рецензентов не во всем совпадает с точкой зрения автора.

ABSTRACT: the acts of Paul and Theckla remain, until today, an exciting and, historically and theologically, well-informed reading, especially concerning the aspects of asceticism, monastic life, and the secular element. Theckla is an essential Christian figure, as she dares to question the institution of marriage and pursues her virginity. This decision brings a whole new world to her: The ascetic one. In a pagan society, the decision for a female to embrace Christianity and live as a virgin is inexcusable. This paper will focus on the religious transition from pagan to Christian belief through the face of Theckla, as well as the historical elements of asceticism and its ideological background. Moreover, the society's context will be presented and analyzed to see the relationship between women, asceticism, secularity, and culture in the second century.

KEYWORDS: Theckla, Apocrypha, Asceticism, Early Christianity.

Культурная и религиозная память об «Истории Феклы» и актуальность этого текста сохраняются и по сей день, поскольку он предлагает глубокое понимание истории раннего христианства в Малой Азии и богословских оснований аскетизма и монашества в их отношении к светскому миру в пространстве как дохристианских, так и современных секулярных смыслов. «Деяния» дают всестороннее представление об этих темах, что одновременно подчеркивает историческое значение деяний как жанра [Karavidopoulos, 2004].

«Деяния Павла и Феклы» — новозаветный апокриф раннего периода (II в.), по свидетельствам современных исследователей, часть общего апокрифа «Деяния Павла». Греческие «Деяния Павла и Феклы» сохранились в трех папирусах и в определенном количестве рукописей (самая ранняя из них датируется X в.) и переводах на латинском, коптском, сирийском, армянском, эфиопском и славянском языках [Аверинцев, 1987: 128]. В сирийских рукописях сохранился текст «История Феклы, ученицы Павла апостола», вошедший в «Книги женщин», куда помимо «Истории» включены повествования о ветхозаветных героинях: Руфи, Эсфири, Юдифи и Сусанне [Мещерская, 1997: 412]. Блж. Иероним Стридонский назвал «Хождения Павла и Феклы» апокрифическими писаниями, что повлияло на позднейшее их осуждение Западной Церковью: в «Декрете» Геласия, «Стихотрии» Никифора, «Указателе 60 канонических книг» [Иероним Стридонский 2007: 21].

Автор произведения, безызвестный пресвитер из Иконии, создал один из первых образов женщины-аскета – Феклы. Приступая к анализу апокрифического текста, мы должны познакомиться с историографией вопроса. Исследованиями роли женщины в раннем христианстве занимались Э. Кларк, Г. Ки, Р. Старк [Kee 1992; Stark 1995]. Они различным образом трактуют историю женского участия в ранних христианских эклессиях.

Надо отметить, что в этот период женщина имела лишь социальное пространство в доме своего мужа, то есть мужчина находился в публичном пространстве, женщина в частном, семейном. По мнению исследователей, в социальном патриархальном обществе идеи Иисуса Христа, а также Павла вызвали революционный переворот, так как отныне женщины могли брать на себя роли, совершенно несвойственные иудейскому или античному обществу: религиозных лидеров, проповедниц, учениц [Connog 2004: 396].

Историография, сопряженная непосредственно с гендерными вопросами, связана с изучением темы брака, частной жизни женщин из разных социальных слоев, их правового статуса и роли аскетизма в обществе Византии. Так, Тертуллиан описывает «для дев Христовых» особые правила аскетической жизни, общения, одеяний [Brown 1988: 65]. Киприан Карфагенский подчеркивал, что целомудренная жизнь равна жизни ангельской, а также он показывал образ жизни и поведения для девственниц, соответствующий данному ими обету [Brown 1988: 70]. Монография П. Р. Брауна «Тело и общество: мужчины, женщины и сексуальное воздержание в раннем христианстве» позволяет увидеть истоки зарождения феномена женского аскетизма и связь его с христианской моралью. П. Браун приводит примеры женщин, вступивших на путь отречения от брака: это девственница Макрина и две женщины – Мелания Старшая и Олимпиада из Константинополя (предпочли остаться вдовами после брака с язычниками) [John, Petropoulos 1995: 125]. П. Браун указывает на важную для роли женщины в период поздней античности – идею отказа от замужества и плотской жизни во имя постижения Бога [Лопатина 2017: 104].

Л. Джеймс [James 1997: 378], К. Коннор [Connog 2004: 396] написали ряд статей, связанных с женской святостью и аскетизмом. Э. Бер-Сижель исследует подобные темы в антропологическом дискурсе, обращаясь к полемике по вопросу о месте женщины в культуре Византии [Бер-Сижель 2002: 125]. Интересна работа Л. Гарланд [Garland 1999: 564], описывающая биографии женщин, оказавших влияние на историю Византии VI – начала XIII века, монография Дж. Херрин, посвященная статусу женщин [Herrin 213: 352].

Дж. Херрин в своем исследовании придерживается трех подходов к выявлению статуса женщин. Во-первых, методом случайного поиска в источниках отбираются случайные упоминания, случайные замечания и случайные наблюдения об активности женщин. Во-вторых, рассматриваются случаи, когда женщины осуществляли свои ограниченные юридические права. В-третьих, Дж. Херрин изучает влияние церковных институтов и христианских верований на жизнь женщин. Это та область, в которой женщина могла раскрыться в полной мере в то время. Благодаря такому религиозному и гендерному конструированию, по мнению Дж. Херрин, мы можем изучать жизнь женщин-мирянок.

Кроме того, нужно обратить внимание на жанровую специфику произведения и связанные с этим особенности сюжета [Мещерская 1997: 412]. «Деяния» написаны прежде всего с целью показать, что апостол выполнял свою миссию обращения в христианство. Почти все истории обращения в этом сочинении завершаются ритуальным действием – актом Крещения. Этот обряд в «Деяниях» прежде всего характеризуется Миропомазанием, которое осуществляется как через излияние освященного елея на голову обращенного, так и через помазание всего тела. Однако во всех этих случаях ритуал Миропомазания так или иначе сопровождается каким-то типом водного Крещения, которое следует после первого ритуала и о котором говорится вскользь.

Отметим, что в Деян. 2:38 (как и в Деян. 8:16, 10:48, 19:5) говорится о водном крещении [Толковая Библия 1912]. Г. В. Росси в 1868 г. писал, что в катакомбах (подземных кладбищах под Римом) были найдены изображения Петра, которые представляют его пробивающим скалу, из которой текут воды очищения «через крещение во имя Иисуса Христа» [Jensen 2010: 149]. Наиболее вероятно, что при водном крещении происходило и «призывание», или наречение имени. Апокрифическое произведение «Деяния Павла и Феклы» (ок. 160 г.), написанное в Малой Азии, демонстрирует редкий способ самокрещения в акте мученичества, сопровождаемый чудесными событиями охранения Божьего. Фекла использует слова «во имя Иисуса Христа» как формулу для водного крещения.

В основе сюжета «Деяний Павла и Феклы» история Феклы – молодой женщины, помолвленной с мужчиной по имени Тамирис и собирающейся выйти за него замуж. Однажды, слушая проповедь Павла о достоинстве и значимости мужской и женской девственности для христианской жизни, Фекла была так тронута его словами и настолько вдохновлена, что захотела навсегда остаться девственницей.

«И вошел Павел в дом Онисифоров; и была там радость великая. И говорил Павел так: — Блаженны в непорочности плоть свою соблюдающие, ибо они храмом Божиим соделаются.

И когда Павел говорил сие посреди церкви в доме Онисифоровом, некая дева Фекла, дочь Феоклии, обрученная мужу Фамириду, сидела у ближнего окна дома своего и слушала день и ночь слово Божие, через Павла возвещаемое, и о чистоте, и о вере во Христа, и о молитве; и не отходила она от оконца, но в вере исполнялась ликованием» [Аверинцев 2004: 153].

Когда Тамирис узнал о ее намерениях, он потребовал преследования Павла. Фекла последовала за Павлом в тюрьму и продолжала слушать его учение. Однако, когда она публично заявила о своем желании сохранить девственность, местные власти приказали казнить ее. В языческом обществе решение женщины принять христианство и жить девственницей было непозволительно, поскольку оно подвергало сомнению институт брака. Так внутренний конфликт с ценностями, господствующими в дохристианском обществе, открывает перед ней совершенно новый мир – аскетический.

Даже беглого знакомства с текстом апокрифа достаточно, чтобы понять, сколь велика его ценность для реконструкции христологических воззрений и стереотипов мышления, свойственных низовым христианским массам II века. В сюжете апокрифа мы находим описание общества, которое не готово принять христианство, что создает сложную обстановку для тех, кто стремится принять новую веру. Главная героиня, Фекла, сталкивается с жестокими преследованиями из-за своего желания следовать христианской вере. После всех испытаний Фекла решает покинуть свою общину и спрятаться в пустыне, где она проводит остаток своей жизни как аскет, сохранив свое девство.

Однако ее история поднимает вопрос: каковы отношения девственности в контексте гендерной проблематики византийского общества и девственности как формы христианского аскетизма, всегда ли девственность является синонимом аскетизма? Ответ, как мы видим из жизни общества в Киликии II века, отрицательный. Уход в пустыню и аскетическая жизнь становятся выбором, который делается отчасти во избежание преследований и для сохранения своей девственности [Hayes 1995: 342].

Община, к которой принадлежала Фекла, вероятно, была сплоченной, языческой или еврейской, в ней вступление в брак для молодых женщин было обязательным. Кроме того, Фекла слушала проповедь Павла из своего дома, так как традиция не позволяла женщине

свободное передвижение без мужчин или старших родственников за пределами дома. Таким образом, уже в раннехристианский период мы наблюдаем, как общественные традиции формируют гендерные формы в отношениях, поведении, самоощущении.

Община, в которой живет Фекла, еще не является христианской. Это может многое сказать о распространении христианства в первые века его существования. Христианство не было сильно распространено в Римской империи и в еврейских регионах в этот период. Напротив, христианство рассматривалось как секта или любая другая запрещенная форма богослужения. Во II веке в регионе Малой Азии христиане составляли 6–8 процентов. Таким образом, в истории Феклы мы встречаемся с христианством как с незаконной формой проповеди и поклонения, в связи с чем Фекла считается *ομοιη* (не подчиняющаяся законам сообщества) и ее преследуют «до тех пор, пока она не умрет» [Gregory of Nyssa, Oration 40].

История Феклы, фигуры из времен раннего христианства, важна для исследователей по многим причинам. Одним из наиболее значимых аспектов истории является то, что Фекла еще не была крещена, что в то время было важнейшим компонентом христианской жизни. Это вызывает вопросы: как можно было вступить на путь христианской и аскетической жизни, не пройдя крещения, и является ли это нарушением христианской веры?

Во времена античности христианское крещение было простым ритуалом, который совершался ежедневно. Иоанново крещение было ярким примером этого, поскольку все больше и больше людей крестились во имя Отца, Сына и Святого Духа. Однако опыт показывает, что так было не всегда. В случае Феклы ей как катехумену пришлось стремиться к самостоятельному крещению.

«Когда же окончила она молитву свою, обернулась она и увидела водоем, полный воды многой, и сказала: — Ныне пора мне омыться. И вверглась она в воду, рекии:

— Во имя Иисуса Христа, крещаюсь в последний мой день!» [Аверинцев, 2004: 153].

Некоторые ученые утверждали, что Фекла была просто оглашенной или верующей, которая еще не приняла крещение, но активно вела благочестивую христианскую жизнь [Lester 2006: 165]. Другие задавались вопросом, почему Павел, который играет центральную роль в истории Феклы, не крестил ее сам. Эта история подчеркивает важность длительного катехизиса и подготовки,

прежде чем кандидат будет признан готовым к крещению и станет совершенным христианином. В конце концов Фекла крестилась самостоятельно перед своим последним осуждением. Насколько нам известно, ритуал крещения совершался в поздней античности священником. Случай Феклы опровергает этот факт и говорит нам, что, возможно, крещение – это личный ритуал, который может совершить каждый, у кого внутри есть истинная вера. Конечно, то, что сделала Фекла, было не распространенным вариантом, а скорее экстренным. «Экстренное» крещение не было распространено в первом веке, поскольку христианства еще не было таким стабильным. Тем не менее оно, безусловно, существовало и совершалось мирянами.

«Однако Фекла затосковала о Павле и принялась искать его. Препоясавшись и перешивши хитон свой по образу ризы мужской, отошла в Миры. И обрела Она Павла, когда проповедовал он слово Божие, и стала подле него. Он же изумился духом, и помыслил, не новое ли какое искушение предлежит ей. Но она, глядя на него, сказала ему: — Омыта я, Павел; Тот, Кто привел тебя ко благовестию, привел меня к купели» [Аверинцев, 2004: 153].

Характер Феклы был предметом значительного интереса и дискуссий среди ученых, особенно в контексте того, можно ли рассматривать ее аскетический выбор в раннем христианстве как форму христианского феминизма. Это можно проверить, рассмотрев различные аспекты ее истории, такие как тот факт, что Фекла пошла против социальной нормы своего времени, которая требовала от женщин выходить замуж. Вместо этого Фекла приняла решение жить на римском Востоке как женщина-аскет, решение, которое было встречено обществом с неодобрением и подвергло ее преследованиям и осуждению.

Несмотря на то что Фекла столкнулась с гонениями, она продолжала придерживаться своих убеждений и решила сохранить свою девственность. Этот выбор оказал значительное влияние на ее жизнь и жизнь тех, кто ее окружал, и привел к тому, что на нее стали смотреть как на преступницу. Фекла столкнулась с серьезными последствиями, включая угрозу смерти. Так, мы можем наблюдать, как христианская аскетическая идентичность расходится с языческой общественной формой идентичности, вступает в культурный идентификационный конфликт, итогом которого становится смерть как личное событие и интенсификация веры как процесс общественный. Ранняя Византия II–IV века – период, когда состоялся Второй

Вселенский Собор и христианство стало официальной религией; период интенсификации веры, когда самые основные ценности жизни стали пониматься как религиозные [Карташев 2008: 102].

История Феклы, ее преданность своим убеждениям и жертвы, на которые она шла, вдохновили многих подражать ей, она стала символом святости и девственности в христианстве. Историю Феклы часто приводят в качестве яркого примера того, как святость и девственность взаимосвязаны в проповеди Павла. Эти люди были святы для христианства, они могли творить чудеса и крестить как себя, так и других. С исторической точки зрения, святость в христианстве проистекает из общения с церковью или с другими «святыми» людьми, такими как апостолы, священники, монашествующие. Святой человек воздействует на вас, и вы соприкасаетесь со святостью; святость и девственность сочетаются в случае Феклы в соответствии с проповедью Павла. Фекла прожила 90 лет, из них как девственница-аскетка в пустыне 72 года. Мощи ее погребены в Мааюме, в Сирии, в 50 км от Дамаска, где находится монастырь Св. Феклы, строго хранящий память о христианской девственнице.

История Феклы уникальна: она поднимает много вопросов о раннехристианской вере и о том, как она развивалась с течением времени, дает ценную информацию о верованиях и практике раннехристианской церкви. История Феклы также поднимает важные вопросы о роли женщин в раннем христианстве, их роли в формировании религиозных практик и верований. «Деяния Павла и Феклы» поощряли безбрачие и благочестие женщин, при этом затрагивая чувствительные вопросы родительских ожиданий и сыновних обязательств. Апокрифическое сочинение дало новообращенным прецедент для разрыва с традицией в отказе от брака и сохранении девственности. Изучение «Деяний Павла и Феклы» позволяет проследить изменение женских ролей при возникновении христианства, изменение статуса и судеб женщин после утверждения христианства в качестве государственной религии Восточной Римской империи, онтогенез законов и устоев, имеющих отношение к браку и семье; выявить гендерную асимметрию в праве и традициях социума Византии периода I–III веков.

История Павла и Феклы обязательна к прочтению всем, кто интересуется историей христианства. Ее непреходящая привлекательность является свидетельством того, как посредством исторических фактов освещается человеческий опыт, который побуждает нас к более глубокому осмыслению жизни.

ИСТОЧНИКИ

- Иероним Стридонский. блж. Творения. Т. 1. Киев, 1880. 224 с.
- Иероним Стридонский, блж. О знаменитых мужах // Церковные историки IV–V веков. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 11–60.
- От берегов Босфора до берегов Евфрата: [Сб. прозаич. и стихотвор. текстов, создан. на сирийск., коптском и греч. яз. в I тысячелетии н. э. / Отв. ред. Д. С. Лихачев; пер. С. С. Аверинцева]. М.: Наука, 1987. С. 128–42.
- Karavidopoulos I. Απόκριφα Χριστιανικά Κείμενα Β'. Απόκριφες Πράξεις, Επιστολές, Αποκαλύψεις, Thessaloniki: Pournaras 2004.
- The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation in Elliott, J. K. Oxford: Oxford University Press. 1993.
- Tertullian De Baptismo. Tertullian's Homily on Baptism, trans. Ernest Evans. London: Society for Promoting Christian Knowledge (S.P.C.K.), 1964.
-

ЛИТЕРАТУРА

- Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви. М., 2002. 125 с.
- Карташев А. В. Вселенские соборы, Минск: Изд. Белорусский Экзархат, Харвест, 2008. С. 102–103.
- Лопатина М. Ю. Современная зарубежная историография истории Поздней античности и Ранней Византии (1990–2015 гг.). Белгород: НИУ «БелГУ», 2017. 104 с.
- Мещерская Е. Н. «Апокрифические деяния апостолов». М.: Присцельс, 1997. 413 с.
- Многоценная жемчужина: переводы: [антология] / Отв. ред. С. Аверинцев. Киев: Дух і літера, 2004. С. 153–171.
- Скогорев А. П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб.: Алетейя, 2000. 480 с.
- Brown P. The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988. P. 65–83.
- Clark E. Ascetic piety and women faith. Essays on late ancient Christianity. N.Y., 1986.
- Connor I Carolyn Loessel. Women of Byzantium. Yale University Press, 2004. 396 p.
- Garland L. Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527–1204 / L. Garland. London – New York, 1999. 564 p.
- Hayes S., Christians Responses to Witchcraft and Sorcery, Missionalia 23:3, 1995. 342 p.
- Herrin J. Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium, Princeton University Press, 2013. P. 13. 352 p.
- James E. Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium Текст. / E. James. L., 1997. 378 p.

- Jensen R. *Living Water. Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Leiden: Brill, 2010. 149 p.
- John C., Petropoulos B. *Transvestite Virgin with a Cause. The Acta Pauli et Thecla and Late Antique Proto 'Feminism'*. In: B. Berggreen & N. Marinatos (eds.), *Greece & Gender*, Bergen 1995. p. 125–139.
- Kee H. *The changing role of women in the Early Christian world // Theology Today*. July 1992. Vol. 49. no. 2.
- Lester K. *Little, Plague and the End of Antiquity. The pandemic of 541–750*, Cambridge: Cambridge University Press 2006. 165 p.
- Nyssa of Gregory, *Oration 40 (Προς τους βραδύνοντας εις το βάπτισμα) 4.25*.
- Stark R. *Reconstructing the Rise of Christianity: the role of women // Sociology of Religion*. 1995/56, no. 3, pp. 229–244.

REFERENCES

- Ber-Sizhel' E. *Sluzhenie zhenshchiny v Cerkvi*. Moscow, 2002, 125 p.
- Brown R. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 1988, pp. 65–83.
- Clark E. *Ascetic piety and women faith. Essays on late ancient Christianity*. New York, 1986.
- Connor I Carolyn Loessel. *Women of Byzantium*. Yale University Press, 2004, 396 p.
- Garland L. *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527–1204* Tekst. / L. Garland. London – New York, 1999, 564 p.
- Hayes S., *Christians Responses to Witchcraft and Sorcery*, *Missionalia* 23:3, 1995, p. 342.
- Herrin Judith. *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press, 2013, p. 13.
- James E. *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium* Tekst. / E. James. L., 1997, 378 p.
- Jensen R. *Living Water. Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Leiden, Brill, 2010, p. 149.
- John C., Petropoulos V., *Transvestite Virgin with a Cause. The Acta Pauli et Thecla and Late Antique Proto "Feminism"*. In: B. Berggreen & N. Marinatos (eds.), *Greece & Gender*, Bergen 1995, p. 125–139.
- Karavidopoulos I. *Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Β΄. Απόκρυφες Πράξεις, Επιστολές, Αποκαλύψεις*, Thessaloniki: Pournaras 2004.
- Kartashev A. V. *Vselenskie sobory*. Minsk: Belorusskij Ekzarhat, Harvest, 2008, pp. 102–103.
- Kee H. *The changing role of women in the Early Christian world // Theology Today*. July 1992, vol. 49, no. 2.
- Lester K. *Little, Plague and the End of Antiquity. The pandemic of 541–750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 165.
- Lopatina M. YU. *Sovremennaya zarubezhnaya istoriografiya istorii Pozdnej antichnosti i Rannej Vizantii (1990–2015 gg.)*. Belgorod, NIU BelGU, 2017, 104 p.

- Meshcherskaya E. N. Apokrificheskie deyaniya apostolov. Moscow, Priscel's, 1997, 413 p.
- Mnogocennaya zhemchuzhina: perevody: [antologiya], ed. S. Averincev. Kiev, Duh i litera, 2004, pp. 153–171.
- Ot beregov Bosfora do beregov Evfrata: [Sb. prozaich. i stihotvor. tekstov, sozdan. na sirijs., koptskom i grech. yaz. v I tysyacheletii n. e., ed. D. S. Lihachev]. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 128–142.
- Skogorev A. P. Apokrificheskie deyaniya apostolov. Arabskoe Evangelie detstva Spasitelya. Issledovaniya. Perevody. Kommentarii. Saint Petersburg, Aletejya, 2000, 480 p.
- Stark R. Reconstructing the Rise of Christianity: the role of women // *Sociology of Religion*, 1995/56, no. 3, pp. 229–244.
- The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation in Elliott, J. K. Oxford: Oxford University Press. 1993.

ТЕОЛОГИЯ

ПАТРИАРХ АЛЕКСИЙ II О СОВЕРШЕНИИ ТАИНСТВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ВЫСТУПЛЕНИЙ НА ЕПАРХИАЛЬНЫХ СОБРАНИЯХ МОСКВЫ)

СВЕТОЗАРСКИЙ АЛЕКСЕЙ КОНСТАНТИНОВИЧ

КАНДИДАТ БОГОСЛОВИЯ, ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ СРЕТЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (РОССИЯ, МОСКВА)

ВИТЯЗЕВ СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

МАГИСТР ТЕОЛОГИИ, СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ (РОССИЯ, МОСКВА)

VITYAZEV-SERGEJ@YANDEX.RU

АННОТАЦИЯ: в статье изложены взгляды Святейшего Патриарха Алексия II на Таинства крещения, евхаристии, исповеди и епитимийную практику, а также на Таинство венчания и проблемы семьи, изложенные им на Епархиальных собраниях города Москвы в период с 1991 года по 2008 год.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Патриарх Алексий II, Таинства, Крещение, Исповедь, Венчание, епитимьи.

THEOLOGY

PATRIARCH ALEXY II ON THE PERFORMANCE OF THE SACRAMENTS (BASED ON THE MATERIALS OF SPEECHES AT DIOCESAN MEETINGS IN MOSCOW)

SVETOZARSKY ALEXEY KONSTANTINOVICH

CANDIDATE OF THEOLOGY, PROFESSOR OF THE DEPARTMENT OF CHURCH HISTORY OF THE SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY (RUSSIA, MOSCOW)

VITYAZEV SERGEY VLADIMIROVICH

MASTER OF THEOLOGY, SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY (RUSSIA, MOSCOW)
VITYAZEV-SERGEJ@YANDEX.RU

ABSTRACT: The article presents the views of His Holiness Patriarch Alexy II on the Sacraments of baptism, the Eucharist, confession and penance practice, as well as on the Sacrament of marriage and family problems, which he outlined at the Diocesan Meetings of the city of Moscow in the period from 1991 to 2008.

KEYWORDS: Patriarch Alexy II, Sacraments, Baptism, Confession, Marriage, penances

Патриаршество Святейшего Патриарха Алексия II пришлось на время возрождения церковной жизни после многих лет запретов и гонений. Духовный голод побуждал людей интересоваться религиозными вопросами и идти в храмы.

Стремительно росло количество церквей и клириков. С 1988 по 1992 г. количество храмов в Москве увеличилось более чем в 5 раз [Алексий II 1992: 336]. В 1992 году в Москве богослужения совершались в 132 храмах [Алексий II 1992: 336], в 1995 году – в 252 храмах [Алексий II 1995: 377], а 1998 году – в 428 [Алексий II 1998: 2]. В 1992 году в Москве служили 334 священника и 96 диаконов [Алексий II 1992: 336], 1998 году – 539 священников и 206 диаконов [Алексий II 1998: 2].

Развивалась система духовного образования, однако в связи с острой нехваткой священнослужителей в священный сан рукополагали мужчин, не окончивших духовные школы. Многие становились священниками, имея за плечами светские образование и опыт работы. Однако практически утратилась пастырская традиция: мало оставалось опытных священников, это сказывалось на служении вновь принявших сан. Росло и количество прихожан. Все указное оказывало влияние на форму совершения Таинств.

В настоящей статье исследуются наставления и рекомендации Святейшего Патриарха Алексия II относительно совершения Таинств по материалам выступлений на Епархиальных собраниях Москвы, где подводились итоги работы епархии, фиксировались недостатки и выстраивались планы. Выступая перед священниками как епархиальный архиерей, Патриарх затрагивал в этих выступлениях наиболее проблемные аспекты пастырского служения, озвучивал наиболее важные для него темы, давал четкие и развернутые наставления священнослужителям, принимая участие в воспитании нового поколения пастырей и формировании традиции. Рассмотрим некоторые его замечания.

А. ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ В ВЫСТУПЛЕНИЯХ ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ II НА ЕПАРХИАЛЬНЫХ СОБРАНИЯХ МОСКВЫ

Особенностью конца XX века стало то, что в числе приступающих к Таинству крещения было много взрослых, крестили большими группами, часто – без полного погружения.

Святейший Патриарх Алексий указывал, что Крещение обливанием, при котором крещаемый стоит перед священником в полной одежде и священник поливает ему воду на голову, лишает человека полноты восприятия Таинства [Алексий II 1996: 404]. Поэтому Патриарх Алексий призывал священников оборудовать в храмах специальные баптистерии для крещения взрослых. Патриарх Алексий говорил об этом на Епархиальных собраниях Москвы 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 2003 годов [Алексий II 1994: 374].

Возвращаясь к теме приходилось потому, что ситуация от года к году не менялась, священники продолжали совершать Крещение обливательно. На Епархиальном собрании города Москвы 20 декабря 1993 года Святейший грозил благословлять совершение Таинства крещения взрослых только в тех храмах, где есть баптистерий, а на собрании 1994 года обещал применить канонические меры к тем священникам, которые не крестят с полным погружением [Алексий II 1995: 393].

Как и перед прочими Таинствами, Крещению должна предшествовать подготовка. Патриарх Алексий давал практические наставления:

«Таинство Крещения обязательно должна предварять катехизация, оно должно совершаться благоговейно и не спеша» [Алексий II 1992: 340].

Б. ТАИНСТВА ЕВХАРИСТИИ, ИСПОВЕДИ И ЕПИТИМИЙНАЯ ПРАКТИКА В ВЫСТУПЛЕНИЯХ ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ II НА ЕПАРХИАЛЬНЫХ СОБРАНИЯХ МОСКВЫ

Менялось отношение к Таинству причащения. Многие священники придерживались крайне строгих взглядов в вопросе допуска мирян ко Причастию и отлучения от него. Патриарх Алексей предостерегал пастырей от буквального отношения к канонам и неоправданной строгости. Его главный призыв – в отказе от формализма. На Епархиальном собрании города Москвы в 1995 году Патриарх говорил о необходимости учитывать духовное состояние прихожан и указывал, что безразборное отлучение от Причастия может приводить некоторых людей к охлаждению религиозного чувства и отходу от Церкви [Алексий II 1995: 387].

«Не советую священникам, особенно молодым, отлучать от Причастия кого-либо на длительные сроки» [Алексий II 1995: 387], – наставлял пастырей Патриарх. Он призывал пастырей к доброте и к умеренной снисходительности: «Священник не билетер-контролер, от которого зависит пропуск к Таинству, а добрый пастырь, готовый жизнью своей рисковать ради всех желающих приобщиться Христу. Когда пастырь проявляет излишнюю строгость, особенно в отношении человека, впервые стоящего перед ним, он прямо уподобляется тем евангельским персонажам, о которых Господь сказал: „Горе вам!“ Православный священник должен призывать, увещевать, учить, помогать, а не „держать и не пускать“» [Алексий II 2003: 358].

В 1990-е годы была распространена Общая исповедь. Практика сложилась еще в послевоенное время при известных московских пастырях, таких как протоиерей Николай Голубцов. Священники этого поколения не могли выслушать каждого исповедника в связи с большим количеством прихожан и ограничениями, налагаемыми советскими административными органами: старостам предписывалось открывать храмы не раньше, чем за 20–30 минут до начала службы, и закрывать их практически сразу же после ее окончания [Киценко 2012: 21]. Не было возможности уделить время индивидуально каждому исповеднику.

Святейший Патриарх Алексей II выступал против такой практики, поскольку люди отвыкали каяться в своих грехах и осознать их [Алексий II 1992: 339]. Он указывал, что когда Исповедь проходит

потоком, человек не может получить личного общения [Алексий II 2003: 366].

Первосвяtitель понимал, что священники практикуют Общую исповедь из-за большого количества кающихся и все же призывал находить возможность уделить хоть немного внимания каждому исповеднику. Патриарх предлагал использовать для этого внебогослужебное время: «Действительно, один или два исповедующих священника в больших приходах, где готовятся причащаться несколько сотен человек, не в состоянии уделить каждому много внимания, однако необходимо искать возможность, может быть, вечером, после всенощного бдения, всем священнослужителям оставаться на исповедь и принимать у кающихся покаяние в той полноте, в которой обязывает это делать священнический долг, либо начинать ее задолго до начала Божественной литургии» [Алексий II 2003: 367].

В особенно загруженные дни, когда людей на службы приходит больше, Святейший рекомендовал начинать Исповедь накануне праздников и в субботние вечера [Алексий II 1992: 339]. И призывал не задерживать прихожан на Литургии: «В то же время нельзя допускать, чтобы, когда служит один священник, исповедь совершалась во время запричастного стиха», – говорил Первосвяtitель [Алексий II 2006: 14].

Святейший Патриарх указывал, что начинать исповедь желательно с огласительного учения о вере и нравственности [Алексий II 2003: 367], оно уместно для напоминания заповедей Божиих и грехов, совершаемых против них [Алексий II 1992: 339].

Патриарх неоднократно выступал против формализма при совершении Таинства исповеди: против механического заслушивания перечисления грехов, против безучастности – настоящее Таинство покаяния должно затрагивать сердце человека и вызывать сокрушение о грехах, говорил Святейший Патриарх [Алексий II 1995: 386].

На Исповеди священник не должен чувствовать себя судьей, который поставлен вершить судьбу верующих. Патриарх Алексий указывал, что истинная роль пастыря в Таинстве исповеди заключается в свидетельстве покаяния человека перед Богом. При этом роль свидетеля предполагает ответственность и некое соучастие, нельзя пассивно оставлять на откуп исповедующегося сказанное им на исповеди [Алексий II 1995: 386]. «...Господь взыщет за каждую погибшую, неуврачеванную овцу. Поэтому каяться, смиренно просить прощения у Бога на исповеди должен прежде всего сам священник. Тогда на покаяние его души откликнутся и другие» [Алексий II 1995: 386], – так говорил Святейший Патриарх Алексий о роли пастыря в Таинстве покаяния.

Участие священника может выражаться не только в советах, но и в дисциплинарных мерах воздействия. Но и в этом Первосвятитель призывал избегать крайностей, он говорил: «С одной стороны нельзя приветствовать легковесно-либеральный, мнимо-милостивый подход, когда всем подряд – без рассуждения, без глубокого раскаяния, серьезность которого проверяется только временем, – сразу прощаются все грехи. Всепрощечество есть потворство греху, профанация Таинства, оскорбление правды и святости Бога. Священник может с легкостью сказать: „Прощаю и разрешаю“. Но простит ли Бог? В этом случае священник сам впадает в грех и другого в него вводит, не врачует, а калечит» [Алексий II 1995: 387].

На Соборании в 2006 году, выступая против формализма, Патриарх Алексей говорил, что даже если человек грешит сознательно, нужно относиться к нему снисходительно, с искренним состраданием и верой в его возвращение [Алексий II 2006: 27]. Поскольку юридический подход, согласно которому за большой проступок должно следовать и строгое наказание, может не привести к исправлению, его нужно избегать.

На Епархиальных собраниях 1992 и 1993 гг. Патриарх говорил, что если священник имеет душепопечительство о своих чадах, то он с любовью наложит нужную епитимью [Алексий II 1993: 356]. Делая акцент на принципе любви, Святейший напоминал про древний обычай, согласно которому священник одновременно исполнял епитимью с духовным чадом [Алексий II 1993: 356].

Предваряет любой запрет обучение и наставление, особенно это касается вновь приходящих в храм. В этом в том числе раскрывается принцип любви: «Прежде чем требовать их исполнения от прихожан, священник должен терпеливо обучить приходящих в Церковь, а не возлагать на них поспешно бремена неудобноносимые», – говорил Патриарх Алексей. При этом важно учитывать и духовный уровень людей, их физическое состояние и образование [Алексий II 2003: 358].

Таким образом, не нарушая свободы человека, священник может налагать запреты и ограничения в виде епитимий. В пастырской практике могут возникнуть вопросы относительно их строгости и того, в каких случаях епитимьи необходимы. Святейший Патриарх уделял внимание этой теме. Так он формулировал назначение прещений: «Епитимья имеет назначение не наказывать, а исправить, вернуть очищенного, раскаявшегося, примеренного со своей совестью грешника к общению с Богом» [Алексий II 1995: 387].

В. ТАИНСТВО ВЕНЧАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ СЕМЬИ В ВЫСТУПЛЕНИЯХ ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ II НА ЕПАРХИАЛЬНЫХ СОБРАНИЯХ МОСКВЫ

В вопросах душепопечения, связанных с браком, можно выделить несколько тем, которые затрагивал в выступлениях Святейший Патриарх Алексий. Он говорил о подготовке к Таинству и о критериях, по которым можно или нельзя допускать к нему; о соотношении зарегистрированного и церковного брака и вопросах его расторжения.

В выступлениях на Епархиальных собраниях 1992 и 1993 гг. Святейший Патриарх обращал внимание на возросшее количество венчаний, которые часто совершались ради того, чтобы отдать дань моде. Первосвященитель призывал проводить катехизацию, задавать необходимые вопросы перед совершением Таинства – не состоят ли люди в родстве, посещают ли Церковь [Алексий II 1993: 356].

Патриарх Алексий выступал против сожительства мужчины и женщины без регистрации, которое принято именовать термином «гражданский брак». Он признавал такое сожительство незаконным и призывал официально регистрировать брак [Алексий II 2002: 321]. Однако не каждый брак, особенно повторный, подлежит Венчанию, указывал Святейший [Алексий II 1995: 393].

Понятие государственного брака и церковного не совпадают, Патриарх Алексий говорил: «Церковный брак – это Таинство, как и Таинство Святого Причащения, к которому мы порой по тем или иным причинам не допускаем прихожан. Такое же отношение должно быть и к венчанию» [Алексий II 1995: 393]. Он указывал, что Церковь в полноте признает только тот брачный союз, который освящен венчанием: «Православная Церковь видит в Таинстве Брака духовную тайну, которая становится доступной сознанию супругов как тайна единения Господа Иисуса Христа с Церковью. Поэтому христианский брачный союз заключается только в Церкви и только в Церкви становится Таинством благодати» [Алексий II 2006: 21].

Следующий вопрос, важный для церковной жизни христианина, касается признания или непризнания государственно зарегистрированного брака с точки зрения греховности супружеской жизни без Венчания и возможности участия в Таинствах. Некоторые священники не допускали до Причастия людей, состоящих в браке, но не обвенчанных, и называли такую жизнь блудным сожительством, склоняя людей к разводу [Алексий II 1997: 433].

Святейший Патриарх Алексий выступал против такого подхода и указывал, что он выдает незнание клириком основ православной веры, учения Церкви, хоть и имеет вид благочестия [Алексий II 1995:

393]. Он приводил в подтверждение слова из Послания к Коринфянам апостола Павла: *если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим* (1 Кор. 7, 12–14). Первосвятитель подчеркивал, что в данном отрывке апостол Павел признает нехристианский брак, называя стороны мужем и женой и запрещая развод на основании религиозной принадлежности [Алексий II 1995: 393].

К вопросу развода у Святейшего Патриарха было консервативное отношение, он выступал против послаблений. Особенно Патриарха волновала судьба детей, которые остаются после распада брака. Святейший Патриарх говорил: «Да, человек немощен и искушения велики, но те послабления и демократические свободы, которые поощряют разрушение семьи, привели к трагической черте многие тысячи наших детей» [Алексий II 2002: 322].

Можно увидеть, что позиция Святейшего за годы его Патриаршества несколько изменилась и стала менее строгой. В 1995 г., говоря о причинах, по которым Церковь может считать венчание утратившим силу, приводил евангельские критерии – смерть одного из супругов или доказанное прелюбодеяние: «В других случаях следует налагать епитимью на разведенных – например, воздерживаться от вступления в повторный брак в течение года или трех лет. Ведь нередко в наше время бывает, что из второго и третьего брака супруги возвращаются к первому, особенно если в нем были дети» [Алексий II 1995: 393].

На Епархиальном собрании 5 декабря 2006 г. Патриарх, ссылаясь на каноническое право Церкви, указывал следующие причины для развода: отпадение от Православия, прелюбодеяние, неспособность к брачному сожитию, безвестное отсутствие, посягательство на жизнь или здоровье супруги или детей, тяжелую душевную болезнь, злонмеренное оставление одного супруга другим, заболевание проказой, венерическими болезнями, медицински засвидетельствованный хронический алкоголизм или наркомания, совершение женой аборта при несогласии мужа [Алексий II 2006: 21]. Приведенный список шире первого, однако признание брака несуществующим по словам Патриарха является делом пастырского снисхождения, констатацией Церковью свершившегося факта распада семьи [Алексий II 2006: 21].

Касаясь темы духовного окормления, Святейший Патриарх говорил о необходимости учить людей в духе свободы, чтобы они могли

нести ответственность за свой выбор [Алексий II 2005: 34]. Однако свобода не предполагает вседозволенности и не исключает строгости по отношению к пасомым. «Во всем должна быть разумная дисциплина и богоустроенная свобода», – учил Патриарх Алексий [Алексий II 2004: 29].

ВЫВОДЫ

Советы Святейшего Патриарха Алексия II по поводу совершения Таинств отражали церковную реальность переходного периода. Некоторые наставления Святейшего не только смогли направить в пастырской деятельности отдельных священников, но и внесли изменения в практику совершения Таинств.

Рекомендации Патриарха Алексия относительно подготовки к Таинствам и их совершению настраивают на благоговейное отношение к ним. К Таинствам необходимо приступать осознанно и будучи подготовленными. Перед каждым Таинством священник должен проводить катехизическую беседу с людьми.

Приобщение к Таинствам должно происходить в полноте и в соответствии с Церковными традициями. Патриарх способствовал установке баптистериев во многих храмах – для крещения с полным погружением. Это было важно для крещения взрослых, которые массово стали креститься в 1990-х годах после установившееся религиозной свободы.

Патриарх также ограничил практику общей исповеди, которая была распространена в связи с большим количеством людей и нехваткой священников. Он призывал находить возможность для личной исповеди, поскольку только через нее в человеке могут происходить изменения.

К пасомым нужно проявлять любовь и разумную снисходительность, считал Патриарх Алексий, однако нужна и строгость – поэтому допустимо во имя исправления, с любовью налагать епитимьи.

Многие священники строго подходили к вопросам брака и признавали только венчанный брак. Людей, не состоящий в таковом, не допускали ко Причастию. Патриарх Алексий выступал против так называемого гражданского брака, сожительства, но вместе с тем признавал государственного зарегистрированный брак и призывал священников не считать его блудным сожительством, допускать людей, состоящий в таком браке, до Таинства причащения.

Святейший Патриарх Алексий в новой для Церкви и общества обстановке давал ориентиры для пастырей и мирян, которые касались в том числе и литургической жизни. Он благоговейно хранил традиции, учитывая при этом окружающие изменения и отвечая на вызовы.

ИСТОЧНИКИ

- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 11 декабря 1992 года // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 1990–1998. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999. С. 336–350.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 20 декабря 1993 года // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 1990–1998. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999. С. 350–363.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 1994 года // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 1990–1998. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999. С. 363–376.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 21 декабря 1995 года // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 1990–1998. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999. С. 376–396.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 12 декабря 1996 года // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 1990–1998. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999. С. 396–420.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 16 декабря 1997 года // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 1990–1998. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999. С. 420–453.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 1998 года // Отдельное издание. М., 1999. 35 с.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 2002 года (проходило 25 марта 2003 года) // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 2000–2004. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2004. С. 301–345.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 2003 года // Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения: 2000–2004. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2004. С. 345–384.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 15 декабря 2004 года // Отдельное издание. М., 2005. 54 с.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 21 декабря 2005 года // Отдельное издание. М., 2006. 49 с.
- Алексий II (Ридигер), патр. Из выступления на Епархиальном собрании города Москвы 5 декабря 2006 года // Отдельное издание. М., 2007. 51 с.
-

ЛИТЕРАТУРА

Киценко Н. Исповедь в советское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 10–33.

REFERENCES

Kitsenko N. Ispoved' v sovetskoe vremya // Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom, 2012, no. 3–4 (30), pp. 10–33.

ФИЛОЛОГИЯ

МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ ПО СОСТАВЛЕНИЮ СЛУЖБЫ ПРЕПОДОБНОИСПОВЕДНИКУ

ИЕРОМОНАХ АНДРЕЙ (КОРОТКОВ ЕГОР ЮРЬЕВИЧ)

ПЕРВЫЙ ПРОРЕКТОР ТАВРИЧЕСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ, АСПИРАНТ СРЕТЕНСКОЙ ДУХОВ-
НОЙ АКАДЕМИИ

АННОТАЦИЯ: минувший век даровал Русской Православной Церкви целый сонм новомучеников и исповедников, которые особо почитаются народом. Священноначалие прикладывает множество трудов для прославления, увековечивания их памяти. Одним из вариантов такой деятельности выступает создание богослужебных последований новопроставленным святым, что способствует их литургическому почитанию.

Большое число подвижников обозначенного периода принадлежат к чину святости – преподобноисповедников. В статье предлагаются методические рекомендации по составлению службы преподобноисповеднику. Данные материалы выработаны на основе анализа ряда богослужебных последований этому чину святости.

Полученные результаты обладают неоспоримой актуальностью и могут использоваться современными гимнографами при создании богослужебных комплектов преподобноисповедникам.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: методические рекомендации, богослужебное последование, преподобноисповедник, гимнографические жанры.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Андрей (Коротков), иером. Методические рекомендации по составлению службы преподобноисповеднику // У пещер, Богом зданных. Научно-богословское издание. 2024. С. 61–72.

PHILOLOGY

METHODOLOGICAL RECOMMENDATIONS FOR THE PREPARATION OF THE SERVICE TO THE REVEREND CONFESSOR

HIEROMONK ANDREY (KOROTKOV EGOR YURYEVICH)

FIRST VICE-RECTOR OF THE TAURIDE THEOLOGICAL SEMINARY, POSTGRADUATE STUDENT OF THE
SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY

ABSTRACT: the past century has given the Russian Orthodox Church a whole host of new martyrs and confessors, who are especially revered by the people. The church authorities do a lot of work to glorify and perpetuate their memory. One of the variants of such activity is the creation of liturgical sequences of newly-glorified saints, which contributes to their liturgical veneration.

A large number of ascetics of the designated period belong to the order of holiness – reverend confessors. The article offers methodological recommendations for the preparation of a service to the reverend confessor. These materials are developed on the basis of an analysis of a number of liturgical sequences of this order of holiness.

The results obtained have undeniable relevance and can be used by modern hymnographers when creating liturgical sets for reverend confessors.

KEYWORDS: methodological recommendations, liturgical following, reverend confessor, hymnographic genres.

Предлагаемые методические рекомендации по составлению службы преподобноисповеднику выработаны на основе анализа четырех богослужебных последований преподобноисповедникам: Феодору Студиту, Феофану Сигрианскому, Севастиану Карагандинскому и общей службы преподобноисповеднику российскому XX века единому [Минея ноябрь

2002: 286–313; Минея март 2002: 300–306; Служба преподобному; Минея общая 2012: 69–82].

Их некоторые художественные и идейные особенности были рассмотрены в статье «Богословские образы и идеи богослужбных текстов преподобноисповедникам» [Андрей (Коротков) 2023: 247–257].

При выполнении данного рода работ следует руководствоваться отдельными пособиями и публикациями, в которых отражены рекомендации общего характера, а также представлена характеристика гимнографических жанров [Методические рекомендации для авторов-составителей; Методические рекомендации по редактированию 2021; Никон (Скарга) 2022 и др.].

Первый этап написания последования является подготовительным. Он подразумевает тщательное изучение жизнеописания святого [Методические рекомендации для авторов-составителей] – всех существующих биографий и исследований. При наличии архивных материалов их изучение представляется наиболее важным, в особенности когда речь идет о подвижниках XX века. На последнем особое внимание акцентировал Святейший Патриарх Кирилл на Архиерейском соборе в 2011 году: «Многoletняя практика работы комиссии (Синодальной комиссии по канонизации святых. – *Прим. автора*) показала, что в годы гонений поведение многих заключенных... было очень разным, и не всегда оно позволяет нам сегодня канонизировать человека... Без прояснения... невозможно принять решение о канонизации... Лишь при полном ознакомлении с материалами архивного фонда можно выяснить отношение человека к многочисленным расколам... определить, не был ли человек доносителем, не выступил ли в качестве лжесвидетеля против себя и ближних» [Доклад Патриарха].

Анализ данных материалов позволяет выделить основные моменты жизни святого для дальнейшего отражения в богослужбном последовании.

Не меньшее значение имеет письменное наследие, оставленное подвижником. При его наличии требуется тщательное рассмотрение, так как это позволит представить более точный образ подвижника, характеристику его трудам, мировоззрению и т. д. Игнорирование обозначенных моментов является ощутимым упущением, за которым могут последовать некоторые неточности в богослужбных текстах.

И наконец, требуется глубокое погружение в исторический контекст периода жизни святого. Все это позволит выделить основные биографические темы, сопряженные с историческими деталями, для гимнографического ряда создаваемого последования.

Вторым этапом выступает непосредственное составление богослужебного формуляра. От авторов ожидается твердое знание традиций православной гимнографии, языковое чутье и высокое владение церковнославянским языком.

Прежде всего следует определиться со знаком службы, от чего напрямую зависит объем гимнографического комплекта. Рекомендации, разработанные Синодальной богослужебной комиссией, обозначают в качестве минимального состава последования: стихиры на «Господи, возвах», тропарь, кондак, канон с седальном по третьей песни [Методические рекомендации для авторов-составителей]. Такой набор текстов подходит для службы святому без знака [Методические рекомендации для авторов-составителей], как, например, в случае преподобноисповедника Феофана Сигрианского [Миняя март 2002: 300–305].

Проведенный анализ четырех последований позволяет выделить основные идеи, которые предлагается использовать в создаваемых текстах. Большею частью они были отображены в публикации «Богословские образы и идеи богослужебных текстов преподобноисповедникам» [Андрей (Коротков) 2023: 256], но логично представить их здесь с некоторыми дополнениями и примерами.

1. Обращение к Богу угодника происходит в раннем возрасте, чуть ли не с первых моментов осознанной жизни он стремится послужить ему; упоминаются наставники (например: «яко прах, вменил еси блгородство и богатство рода отча, еще юн последовал сроднику своему» [Миняя ноябрь 2002: 289], «от млада Христа Бога возлюбивый», «детскою верою последовавший», «пустынное пребывание со Оптинскими старцы паче возлюбив») [Служба преподобному].

2. Духовное совершенствование происходит постепенно, но последовательно и постоянно («по вся дни усердно испытывал еси душу свою» [Миняя ноябрь 2002: 289], «непрестанною молитвою умиление приял еси в душу свою» [Миняя ноябрь 2002: 289], «Пощением бо прежде плотский мрак пришед, взиде на гору добродетелей, Божественный разум разбоготев») [Миняя ноябрь 2002: 294].

3. Положительным моментом любого гимнографического текста выступает включение в него отдельных элементов православного вероучения. В случае преподобноисповедников таковыми выступают темы, касающиеся духовного возрастания, соработничества человека с Богом.

4. Страданиям за Христа предшествуют серьезные аскетические труды и стремление к добродетелям: «Ты первее, от страстей себе очистив, слезами частыми и въздыханьми многими дух кроток и незлобив стяжал еси и, послежде страдания многая претерпев плод исповедания принесл

еси» [Минея общая 2012: 74]. Лишь благодаря стяжанию добродетелей святой становится способным пройти тернистый путь страданий.

Иными словами, исповеднический подвиг и духовная жизнь неразрывно связаны и дополняют друг друга.

5. Принятие исповеднического креста происходит с глубоким смирением. При реализации данной идеи следует обязательно указать на то, как подвижник осмыслял выпавшие на его долю страдания.

Здесь наиболее удачным представляется введение в текст слов Спасителя: «Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15: 20). См.: «Несть раб болий господя своего, аще Мене изгнаша и вас ижденут» [Минея общая 2012: 70].

6. Через страдания преподобноисповедник уподобляется Христу, следовательно, посрамляет своих гонителей: «Агнца Божия проповеда, страдания за Христа, яко агнец, кротко претерпел еси» [Минея общая 2012: 75], «безбожнныя твоим исповеданием посрамил еси» [Минея общая 2012: 77], «советы безбожных разорил еси» [Минея общая 2012: 71], «темже о камень исповедания твоего безбожнии преткнушася» [Минея общая 2012: 75].

7. Изгнание, заключение лишь укрепляют святого и позволяют проходить последующие этапы на пути к Богу. Перенеся с глубокой верой все притеснения, подвижник становится духовно более зрелым.

8. После исповеднических трудов следует дальнейшее служение людям и Церкви.

9. За верность Спасителю в испытаниях и борьбе со страстями следует награда – созерцание Творца в Небесном Царстве: «Преподобне отче, исповедниче славне... ты все упование на Бога возложил еси, и Той тя прослави во Царствии Небеснем» [Минея общая 2012: 69], «неприступным светом Божественным осияваем» [Служба преподобному].

10. При составлении богослужебного последования преподобноисповеднику XX столетия требуется обязательное указание на его духовное родство и сопричастность подвигу всего собора новомучеников: «Вси новомученицы и исповедницы Российстии прославляют Тя, Господи» [Минея общая 2012: 70].

С учетом чина святости от гимнографа требуется сохранение тематического единства, с уделением равного внимания как аскетическим, монашеским трудам угодника, так и его исповедническим подвигам.

В реализации выделенных богословских идей и образов автору помогут риторические и поэтические приемы (синонимические ряды, сравнительные обороты, антитезы, аллегории, цитирование или аллюзии на Священное Писание и т. д.) [См.: Никон (Скарга) 2022: 101–135].

Развитие выделенных идей, а также житийных сведений в службах преподобноисповедникам, как и в последованиях иным святым, безусловно, варьируется, а конкретное место использования той или иной темы четко не регламентируется. Но представляется возможным обозначение основных моментов, которые могут оказаться полезными для современных авторов-составителей.

Составителю любого богослужебного текста данному лику святости необходимо в первую очередь выбрать тематику фрагмента или цикла стихир: верность Христу под давлением гонителей, аскетическая составляющая подвига святого или их синтез. В отдельных случаях предлагается отдавать предпочтение именно последнему варианту.

Как уже отмечалось выше, важным основанием для составления службы выступают биографические вехи, но они всегда должны сопрягаться с богословскими аспектами. Это позволит раскрыть духовное значение подвигов святого.

Стихиры на Господи, возвах призваны дать общую характеристику всех трудов святого. Их построение должно соответствовать двум критериям.

1. Первая стихира данного цикла кратко вводит молящихся в содержательную часть всего последования. В ней обозначается природа всех трудов святого, то есть исповедничество и добродетель. Возможно включение первоначального обращения ко всем собравшимся с целью общего прославления подвижника.

Последующие стихиры могут быть посвящены отдельным темам (страданиям за Христа, аскетическому деланию) или затрагивать их одновременно. Рекомендуется также отразить идеи о раннем желании подвижника служить Богу, упомянуть его наставников, конкретизировать подвиги и добродетели. Построение стихир должно демонстрировать постепенное восхождение к Небесному Царствию.

При составлении последования преподобному исповеднику XX века важно отразить его сопричастность к общему подвигу новомучеников и исповедников Церкви Русской, а также оценку времени, в которое он жил (годину испытаний, безбожия и т. д.).

2. Можно пойти по диахронному пути, последовательно раскрывая этапы биографии святого, но избегая сухого пересказа жития.

В таком случае схема построения данного комплекта будет следующей: 1) выбор христианской жизни или первоначальное служение Церкви, оставление мира (при условии, если монашеский постриг был принят до притеснения за веру); 2) твердое перенесение страданий, позволившее приблизиться к Богу и укрепиться в вере; 3) награды от

Творца, то есть соединение с Ним, проявляющееся в получении святым различных даров.

Подобная структура позволит отразить поэтапность духовного возрастания подвижника.

Если разрабатываемая служба предполагает совершение всенощного бдения, рекомендуется составить две группы стихир, совместив два указанных критерия.

Стихира на Славу в двух предлагаемых вариантах подводит итог предшествующим песнопениям, отражая все проявления христианской жизни угодника.

В ней обязательно должна отражаться мысль о нынешнем нахождении угодника в Царствии Небесном и/или его заступничестве за всех верующих после смерти. Это позволит логически завершить цикл песнопений, подойти к вершине, к которой всю свою жизнь стремился преподобноисповедник.

Стихиры на литии по своему содержанию четко не регламентируются. Ввиду того, что они в первую очередь призваны связать молящихся с прославляемым святым, основной акцент рекомендуется сделать на его служении людям через призму уподобления Христу, что позволит гимнографу завершить текст характерными словами (например, о даровании мира, просвещения, милости, спасения и т. д.). При этом не обязательно, чтобы они носили откровенно просительный характер.

Сами песнопения настоящего ряда могут быть обращены как к самому святому, так и собравшимся в храме. Наиболее удачным видится тема выбора конкретного служения преподобноисповедника (например, учительство, пастырское окормление и т. д.), что позволит избежать общих формулировок и передать побудительно-восторженное настроение.

В стихире на Славу следует сохранить идейное пересечение с предшествующим текстом, чтобы она смогла его завершить.

Иными словами, идейное содержание данного песнопения регламентируется тематикой предшествующих стихир комплекта.

Стихиры на стиховне должны не только указать на святость вспоминаемого угодника, но подчеркнуть его нынешнее пребывание перед Престолом Божиим, свидетельствующее о победе над гонителями и врагом рода человеческого. Последнее достигается через традиционное воспевание или сопоставление святого с ангельским чином и иными более древними подвижниками, с которыми имеется житийное пересечение или географическая общность. В случае преподобноисповедника XX века речь идет о соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Здесь не следует прибегать к биографическому принципу построения, так же как и раскрытию обеих составляющих данного чина святости. Отдать предпочтение предлагается страданиям угодника за православную веру и его конечную святость.

Сопричастность подвигу новомучеников можно реализовать и за счет построения данных стихир по той же схеме, что и в день памяти всех святых, в земле Русской просиявших, и собора новомучеников и исповедников Церкви Русской «Земле Русская». В рассмотренных последованиях подобный подход отсутствует, но он рекомендуется.

При составлении стихир на Славу предлагается большее внимание уделить значению для верующих подвига прославляемого угодника.

Стихира по 50-м псалме представляется торжественным песнопением ввиду своего положения в структуре богослужения. При ее составлении предлагается обратиться к синтезу обеих тем служб преподобноисповедникам – страдания за веру и аскетические труды.

В качестве вариантов можно предложить отражение поэтапности духовного возрастания подвижника или приведение общих характеристик его служения.

Стихиры на хвалитех – финальный ряд изменяемых частей утрени, отражающий все стороны подвига святого. Для точного изложения каждый текст следует конкретизировать, отказавшись от идейного синтеза.

Построение здесь довольно вариативно. Например, две стихиры по отдельности прославляют исповеднический и нравственный подвиги, а заключительная стихира дает духовную оценку святому в целом. При этом последовательность не принципиальна – общая стихира может стоять на первом и последнем месте.

Ввиду того, что данный комплект стихир финальный, следует подчеркнуть единство подвижника со всем собором новомучеников и исповедников (если создается последование святому XX века), а также сделать акцент на всеобщей радости земной и небесной Церкви. Возможно выделение основных добродетелей святого или наиболее важных видов его служения.

Наиболее красочным, поэтичным представляется, когда стихиры на хвалитех выстраиваются в качестве взаимосвязанных обращений или призывов. В данном случае обязателен принцип идейного нарастания, кульминация которого наступает в стихире на Славу.

Стихира на Славу – завершающее песнопение, поэтому желательно, чтобы его основной темой выступило всеобщее торжество о победе преподобноисповедника, а в его лице и всей Церкви, над диаволом и гонителями.

Возможно развитие идеи о сопричастности святого ангельскому чину, созерцании им Творца после смерти и, главное, непрестанном ходатайстве за всех верующих.

Тропарь, кондак и икос отражают суть подвига святого, объясняют причины прославления и обосновывают значение для Церкви. Составление данных текстов требует повышенного внимания.

Допускаются аналогии из данных гимнографических жанров общих последований новомученикам и исповедникам Церкви Русской (в первую очередь из службы собору этих святых).

Акценты в тропаре и кондаке рекомендуется делать разные. Например, в первом – на монашеском житии и добродетельной жизни, во втором – на исповедничестве. В таком случае возможно более пространное идейное наполнение, а не создание лишь синонимического ряда.

Содержание икоса видится более справедливым согласовать с темой кондака, что создаст определенную гармонию между двумя текстами по шестой песни.

Если планируется написание акафиста святому, окончание икоса должно обязательно быть соответствующим и включать лексему «радуйся», что позволит использовать составленный текст в качестве первого икоса.

Каждый из **седальнов по стихословию** предлагается посвятить отдельным темам. Например, по первой кафизме – исповедническим трудам, по второй – монашескому житию.

Маркированное молитвенное прошение не обязательно. Но в случае его отсутствия требуется сделать отсылку либо на молитвенное предстательство угодника перед Богом за верующих, либо на его нынешнее пребывание в раю, либо на особое почитание со стороны людей. К этому обязывает предшествующее чтение кафизм.

При написании **седальна по полиелее** следует выбрать одну идею и раскрыть посредством художественных оборотов. Наиболее подходящей видится мысль о земном и небесном служении угодника людям. Посредством этого в тексте будет присутствовать и объяснение причин народного почитания подвижника.

Данный текст должен обладать особой поэтичностью, чтобы продолжить предшествующие песнопения и сохранить заданное ими молитвенное настроение.

Следовательно, возможно прибегнуть к типичным для служб преподобноисповедников образам, обозначенным выше, или использовать лексемы, обозначающие настроение радости и всеобщего торжества.

Что касается **седальна по третьей песни**, возможны два варианта его построения.

1. Следование историческому методу, то есть перечисление основных вех из жизни святого, завершающееся достижением Престола Божия.

2. Восхваляющие риторические восклицания о победе подвижника над дьявольскими искушениями и гонителями.

В настоящем случае текст выстраивается вокруг недоумения о том, как один человек смог вместить в себя столько добродетелей и подвигов.

При написании **канона** преподобноисповеднику необходимо помнить о формальной структуре. В нем обязательно должны проследиваться вступительная, основная, заключительная части, а при имеющемся пространном житии – и биографическая последовательность, которая может реализоваться в каждой песни самостоятельно.

При этом важно избегать однотипного сухого пересказа житийных сведений. Наиболее верным будет обращение к использованию микро-тем, которые одновременно содержали характеристику подвигов святого и богословскую тематику вместе с отсылками к Священному Писанию.

Это, в свою очередь, позволит на протяжении всего текста канона сохранять мысль о разноаспектности христианской жизни и представить взору молящихся пример достойного исполнения повелений Спасителя.

Песни канона могут быть посвящены как исповедническим трудам и добродетельной жизни святого в отдельности, так и воспевать обе эти составляющие одновременно. Возможно выстраивание текста канона в хронологическом порядке: от самых ранних подвигов к нынешнему пребыванию подвижника в Царствии Небесном.

Рассматриваемый гимнографический жанр призван включить в себя все обозначенные идеи чинопоследований преподобноисповедникам. Приветствуются отсылки к Священному Писанию.

Светилен обязательно должен содержать тему света, исходящего от Творца, Божией Матери или святого. Реализация настоящего образа возможна через антитезу, например, деятельности святого и его гонителей, чистоты и греховного осквернения, Божественного света и дьявольской тьмы и т. д., на усмотрение гимнографа. Возможно употребление омонимов.

Под светом может подразумеваться Божественный свет как сияние; Божественный свет как благодать; проявление Царства Небесного; символ радости; материальное сияние от подвижника; характеристика внутреннего состояния святого и др.

Таким образом, в статье выработаны рекомендации, которые могут помочь современным гимнографам при составлении служб преподобноисповедникам.

Безусловно, подобная деятельность подразумевает творческий процесс и не может четко регламентироваться, но предложенные материалы позволят определить некоторый ориентир и сохранить связь с существующей гимнографической традицией.

ИСТОЧНИКИ

- Миняя. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
Миняя общая новомученикам и исповедникам Российским. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. 300 с.
Служба преподобному отцу нашему схиархимандриту Севастиану, старцу Карагандинскому. URL: <https://mitropolia.kz/info/shrines/celebration/375-sluzhba-sevastianu-karagandinskomu.html> (дата обращения: 24.04.2024).
-

ЛИТЕРАТУРА

- Андрей (Коротков), иером. Богословские образы и идеи богослужебных текстов преподобноисповедникам / Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 247–257.
Методические рекомендации для авторов-составителей гимнографических текстов в честь новоустановленных богослужебных памятней. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5169726.html> (дата обращения: 27.04.2024).
Методические рекомендации по редактированию и созданию церковнославянских текстов. Печоры: Изд-во Псково-Печерского монастыря, 2021. 80 с.
Никон (Скарга), иером. Ремесло гимнографа. Методологические наброски. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. 228 с.
Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (2 февраля 2011 года). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402889.html> (дата обращения: 27.04.2024).
-

REFERENCES

- Andrei (Korotkov), ierom. Bogoslovskie obrazy i idei bogoslužebnykh tekstov prepodobnoispovednikam [Theological Images and Ideas of the Liturgical Texts to Reverend Confessors] / Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii, 2023, no. 2 (18), pp. 247–257.
Doklad Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla na Arkhierejskom Sobore Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (2 fevralya 2011 goda) [Report of Patriarch Kirill of Moscow and All Russia at the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church (February 2, 2011)]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402889.html> (accessed: 27.04.2024).

- Metodicheskie rekomendatsii dlya avtorov-sostavitelei gimnograficheskikh tekstov v chest' novoustanovlennykh bogosluzhebnykh pamyatei [Methodological recommendations for authors-compilers of hymnographic texts in honor of newly established liturgical memories]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5169726.html> (accessed: 27.04.2024).
- Metodicheskie rekomendatsii po redaktirovaniyu i sozdaniyu tserkovnoslavnyanskikh tekstov [Methodological recommendations for editing and creating Church Slavonic texts]. Pechory, Publ. Pskovo-Pecherskogo monastyrya, 2021, 80 p.
- Nikon (Skarga), ierom. Remeslo gimnografa. Metodologicheskie nabroski [The craft of the hymnographer. Methodological sketches]. Moscow, Publ. PSTGU, 2022, 228 p.

ХРОНИКА

ХРОНИКА НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ ЖИЗНИ ПСКОВО-ПЕЧЕРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Псково-Печерская духовная семинария активно развивает научно-богословскую деятельность, проводя различные конференции и colloquia. В 2024 году были организованы три значимых мероприятия:

1. 29 февраля — Научная церковно-историческая конференция «Русская Православная Церковь во второй половине XX – начале XXI вв.», приуроченная к 15-летию интронизации патриарха Кирилла.
2. 16 мая — Научно-богословская межрелигиозная конференция «Священномученик Иларион (Троицкий) и перспективы современной экклесиологической мысли».
3. 1 июня — Второй научно-практический colloquium по филологии «Наследие в словах, слова в наследии».

Научная церковно-историческая конференция «Русская Православная Церковь во второй половине XX – начале XXI вв.», приуроченная к 15-летию интронизации Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

29 февраля 2024 года в Псково-Печерской духовной семинарии прошла научная церковно-историческая конференция «Русская Православная Церковь во второй половине XX – начале XXI вв.». Мероприятие было подготовлено и проведено в рамках деятельности кафедры церковно-исторических и общегуманитарных дисциплин.

В рамках пленарного заседания всех присутствующих поприветствовал проректор по учебной работе Псково-Печерской духовной семинарии Владимир Алексеевич Дмитриев. Он отметил, что проведение научных конференций и круглых столов с участием не только

преподавателей и студентов семинарии, но и внешних участников становится доброй традицией и неотъемлемой частью научной жизни учебного заведения. Это налагает особую ответственность на учащихся духовной школы и требует от них более серьезного и ответственного подхода при подготовке к подобного рода мероприятиям. В завершение В. А. Дмитриев пожелал всем участникам интересно и с пользой провести время в рамках данного научного мероприятия.

С первым докладом на тему «Митрополит Никодим (Ротов) и особенности развития богословской науки в 60–70-х годах XX в.» выступил заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской духовной академии, заведующий кафедрой церковно-исторических и общегуманитарных дисциплин Псково-Печерской духовной семинарии Дмитрий Андреевич Карпук. Опираясь на архивные источники, он на конкретных примерах рассказал присутствующим, что владыка Никодим в деле развития богословской науки был довольно требователен не только к профессорам и наставникам Ленинградских духовных школ, но и к себе, показывая тем самым пример как наставникам, так и тогдашним учащимся.

Заместитель декана Факультета церковных искусств Санкт-Петербургской духовной академии Анна Петровна Сологуб представила вниманию слушателей доклад «Церковное женское образование в России на рубеже XX–XXI вв.: этапы и перспективы развития». Начав свое выступление с особенностей женского духовного образования в XIX в., Анна Петровна основное внимание уделила обстоятельствам возникновения Регентского отделения при Ленинградской духовной академии в 1978–1979 гг. Отдельно было освещено современное состояние дел в области регентского образования.

Продолжая предшествующие сообщения, Владимир Лепехов, студент 4-го курса Псково-Печерской духовной семинарии, выступил с докладом «Ленинградские духовные школы в период ректорства архиепископа Кирилла (Гундяева)». Докладчик осветил наиболее важные вопросы и проблемы, которыми занимался владыка Кирилл, совмещая работу ректора с различными послушаниями на церковно-дипломатическом поприще.

Виталий Курганов в докладе «Смоленская епархия на рубеже XX–XXI вв.» проанализировал служение Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Смоленской кафедре с 1984 по 2009 гг. Было отмечено, что за время управления митрополитом Кириллом Смоленской и Калининградской епархией количество приходов увеличилось в Смоленской области до 140, а в Калининградской области до 78, было восстановлено и открыто 10 монастырей, открыта духовная семинария и несколько гимназий.

Диакон Илия Медведев, студент 4-го курса Псково-Печерской духовной семинарии, представил вниманию слушателей сообщение «Особенности деятельности Отдела внешних церковных связей при патриархе Кирилле (Гундяеве)». В докладе кратко было охарактеризовано современное состояние межконфессионального диалога. Докладчик затронул основные проблемы взаимодействия Русской Православной Церкви с протестантскими деноминациями. Были приведены примеры прекращения диалога с некоторыми из них.

Кирилл Скворода в докладе «Обстоятельства учреждения и деятельность Патриаршего совета по культуре в начале XXI столетия» кратко осветил 14-летнюю деятельность совета. Были указаны ключевые реализованные проекты, а также обозначены основные направления дальнейшей деятельности этого нового в истории Церкви и чрезвычайно важного для государственной и общественной жизни института.

В докладе «Особенности миссионерской деятельности в начале XXI в.» Владислав Бояринцев не только рассмотрел основные аспекты деятельности Миссионерского отдела по внешней и внутренней миссии с 2009 г. по настоящее время, но и поделился личным опытом общения с современными миссионерами, которые в настоящее время трудятся как на севере России, так и за пределами родного Отечества.

Особенностям взаимоотношений Русской Православной Церкви со старообрядчеством в начале XXI в. посвятил свой доклад студент 4-го курса Псково-Печерской духовной семинарии Михаил Сапунков. Докладчик начал с того, что в 1998 г. тогда еще митрополит Кирилл (Гундяев) инициировал обсуждение темы старообрядчества на декабрьском заседании Священного Синода. Обсудив доклад митрополита о состоянии православно-старообрядческих отношений, Синод признал важность развития сотрудничества между Русской Православной Церковью и старообрядчеством для укрепления традиционных духовных ценностей в жизни общества. ОВЦС было поручено тщательно изучить формы и перспективы сотрудничества Московского патриархата и старообрядчества, подготовив соответствующие предложения по развитию диалога между ними. 3 июня 1999 г. митрополит Кирилл принял в ОВЦС делегацию Древлеправославной поморской церкви Латвии, на встрече с которой был намечен «план действий по выработке взаимоприемлемых договоренностей, не вносящих каких-либо кардинальных новшеств в то, что было определено Поместными Соборами Русской Православной Церкви 1971 и 1988 годов в отношении старообрядчества». В завершение выступления докладчик кратко охарактеризовал нынешнее состояние дел в сфере данных взаимоотношений.

Игорь Изотов, студент 4-го курса Псково-Печерской духовной семинарии, в своем сообщении на тему «Русская Православная Церковь и протестантизм: особенности взаимоотношений в начале XXI столетия» рассмотрел деятельность Отдела внешних церковных связей Русской Православной Церкви под руководством митрополитов Илариона (Алфеева) и Антония (Севрюка). Докладчиком кратко были освещены основные направления и инициативы, реализованные в рамках межцерковного диалога, внутрицерковного развития и межрелигиозного взаимодействия.

Актуальным вопросам биоэтики посвятил свой доклад студент семинарии Антоний Жилин. Он в общих чертах рассмотрел деятельность синодальной комиссии по биоэтике под руководством епископа Петергофского Силуана, vicария Санкт-Петербургской епархии, ректора Санкт-Петербургской духовной академии. Были освещены основные направления деятельности и реализованные инициативы.

Наконец, в заключительном докладе «Канонизация святых в начале XXI века: отличительные особенности» Илья Артюшин, студент 4-го курса Псково-Печерской духовной семинарии, осветил деятельность синодальной комиссии по канонизации святых. Особое внимание автор уделил процессу канонизации, его динамике и изменениям, произошедшим в период патриаршества Святейшего Патриарха Кирилла.

Все доклады сопровождалась демонстрацией презентаций и активно обсуждались участниками научного мероприятия. В завершение конференции Д. А. Карпук, который выступил модератором, поблагодарил всех докладчиков за серьезную подготовку и обстоятельные выступления, а всех участников за проявленный интерес к темам, которые были затронуты в сообщениях.

Научно-богословская межрелигиозная конференция «Священномученик Иларион (Троицкий) и перспективы современной экклесиологической мысли»

С 15 по 17 мая 2024 года в стенах Псково-Печерской духовной семинарии состоялась научно-богословская межрегиональная конференция на тему «Священномученик Иларион (Троицкий) и перспективы современной экклесиологической мысли».

Организаторами мероприятия выступили Псково-Печерская духовная семинария, Санкт-Петербургская духовная академия и Общество современных экклесиологических исследований.

Модератором мероприятия выступил священник Димитрий Лушников, кандидат богословия, кандидат теологии, доцент и заведующий кафедрой богословия и церковно-практических дисциплин

Псково-Печерской духовной семинарии, а также заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Открыл конференцию вступительным словом Владимир Алексеевич Дмитриев, проректор по учебной работе Псково-Печерской духовной семинарии. Он подчеркнул важность вклада священномученика Илариона (Троицкого) в развитие экклезиологии, что задало тон предстоящим обсуждениям.

Первым докладчиком был Дмитрий Андреевич Карпук, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-исторических и общегуманитарных дисциплин Псково-Печерской духовной семинарии и заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской духовной академии. Он представил доклад на тему «Жизненный путь священномученика Илариона (Троицкого)», в котором подробно осветил биографию Илариона, его духовный и научный путь.

Следующий доклад, «Экклезиология в перспективе троического и христологического богословия в трудах свщмч. Илариона (Троицкого)», был представлен священником Михаилом Легеевым, кандидатом богословия, доцентом кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии и председателем Общества современных экклезиологических исследований. Отец Михаил углубился в богословские труды Илариона, исследуя его вклад в развитие троического и христологического учения.

Третьим выступил священник Сергей Потемкин, кандидат искусствоведения, доцент, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, с докладом «Святоотеческие предпосылки синтетического взгляда на триадологию, христологию и экклезиологию в богословии XX века», в котором он рассмотрел, как святоотеческое наследие повлияло на формирование экклезиологических концепций в трудах священномученика Илариона.

Протоиерей Константин Маркович, кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии и член Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, представил доклад «Влияние учения свщмч. Киприана Карфагенского на экклезиологические взгляды свщмч. Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского». В этом выступлении была проведена параллель между учениями двух выдающихся богословов, раскрыта преемственность экклезиологических идей.

После перерыва на обед программа продолжилась докладом Андрея Александровича Горбачева, кандидата богословия, доцента кафедры богословия и библистики Тульской духовной семинарии. В своем

выступлении «Учение о Церкви свщмч. Илариона (Троицкого) в свете экклезиологической тематики в русском богословии XIX – начала XX веков» он осветил историко-богословский контекст, в котором формировалось учение Илариона.

Протоиерей Михаил Назаров, магистр богословия, преподаватель Самарского юридического института ФСИИ, поднял вопросы терминологии в докладе «Проблемы понятийного аппарата в современной экклезиологической мысли (по материалам деятельности Общества современных экклезиологических исследований)». Отец Михаил отметил актуальные проблемы и вызовы, стоящие перед современными исследователями экклезиологии.

Заключительный доклад был представлен священником Антонием Афанасьевым, кандидатом богословия, старшим преподавателем кафедры богословия и церковно-практических дисциплин Псково-Печерской духовной семинарии. Его выступление «Сакраментальное значение Церкви в деле спасения человека. Католический взгляд» внесло межконфессиональную перспективу в дискуссии, подчеркнув важность сакраментальной роли Церкви.

Конференция, собравшая ведущих исследователей и богословов, стала значимым вкладом в развитие современной экклезиологической мысли, открыв новые перспективы для научных исследований.

Второй научно-практический коллоквиум по филологии на тему «Наследие в словах, слова в наследии»

1 июня 2024 года в Псково-Печерской духовной семинарии состоялась второй научно-практический коллоквиум по филологии «Наследие в словах, слова в наследии». Ведущие ученые-филологи из Москвы, Санкт-Петербурга и Нижнего Новгорода рассказали об актуальных исследовательских направлениях в области изучения русского языка, его истории и современных тенденциях.

В начале коллоквиума с приветственным словом обратились игумен Августин (Заярный), первый проректор семинарии, и Лариса Ивановна Маршева, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой филологических дисциплин. Они отметили, что проведение подобных научно-практических мероприятий позволяет студентам быть вовлеченным в научное пространство.

Светлана Михайловна Колесникова, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедры русского языка Института филологии Московского педагогического государственного университета, рассказала о ценностных константах ВЕРА и ДУША в русской языковой

картине мира и ее репрезентации в произведениях отечественной литературы.

Георгий Анатольевич Мольков, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела русской исторической лексикологии и лексикографии Института лингвистических исследований РАН, посвятил выступление Словарю русского языка XVIII века и церковным произведениям этого периода, которые пополняют сведения для новых выпусков словаря.

Мария Станиславовна Милованова, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры общего и русского языкознания Государственного института русского языка им. А. С. Пушкина, говорила о тенденциях в современном русском языке, которые особенно выражены в категории состояния.

Анна Дмитриевна Комышкова, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и культуры речи Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина, на материале IT-лексики объяснила, как христианские прецедентные слова и феномены (апостол, евангелист, священный текст, православный) отражены в IT-блогах.

После выступлений для гостей была проведена культурная программа: посещение Богом зданных пещер, Святой горки и храмов Псково-Печерского монастыря.

* * *

Проведенные научно-богословские мероприятия охватывают широкий спектр тем – от истории Церкви и богословия до филологии и лингвистики. Они привлекают не только преподавателей и студентов семинарии, но и внешних участников, включая ведущих ученых из различных учебных заведений России. Такая активность способствует развитию научной жизни семинарии, обмену опытом и знаниями, а также вовлечению студентов в исследовательскую деятельность.

У ПЕЩЕР, БОГОМ ЗДАННЫХ

Научно-богословское издание
№ 2 | 2024

Оригинал-макет подготовлен
издательством «Вольный Странник»

Главный редактор Л. И. Маршева
Ответственный редактор К. А. Цырельчук
Корректор Н. В. Морозова
Верстка Г. В. Бачерикова

Адрес редакции:
181500, Псковская область,
г. Печоры, ул. Юрьевская, д. 82А.
Подписано к печати 30.07.2024.
Формат 70x100 / 16.
Тираж 500 экз.

Учредитель:
Псково-Печерская духовная семинария

Издатель:
Псково-Печерская духовная семинария
Псковской Епархии Русской Православной Церкви