



Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
«Саратовская православная духовная семинария
Саратовской Епархии Русской Православной Церкви»

Журнал выходит 4 раза в год

Основан в 2007 году

Труды

Саратовской православной духовной семинарии

№4(23) | 2023

Теология. Философия. История

Саратов | 2023

По благословению митрополита Саратовского и Вольского Игнатия

Рекомендовано к публикации

Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС Р24-323-0547

**К публикации принимаются научные работы,
содержание которых соответствует следующим научным
специальностям:**

5.11 Теология

- 5.11.1. Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.2. Историческая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»).

5.7 Философские науки

- 5.7.1. Онтология и теория познания;
- 5.7.2. История философии;
- 5.7.3. Эстетика;
- 5.7.4. Этика;
- 5.7.5. Логика;
- 5.7.7. Социальная и политическая философия;
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры;
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение.

5.6 Исторические науки

- 5.6.1. Отечественная история;
- 5.6.2. Всеобщая история;
- 5.6.3. Археология;
- 5.6.5. Историография, источниковедение,
методы исторического исследования;
- 5.6.8. Документалистика, документоведение, архивоведение.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Все материалы журнала доступны по лицензии
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0
Электронная версия журнала размещена по адресу:
<http://sarpsds.tmweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Издательство Саратовской
православной духовной семинарии, 2023



Religious organization,
faith-based educational organization of higher education
"Saratov Orthodox Theological Seminary in Saratov diocese
of the Russian Orthodox Church"

The journal is published 4 times a year

Founded in 2007

Proceedings

of the Saratov Orthodox Theological Seminary

No.4(23) | 2023

Theology. Philosophy. History

Saratov | 2023

With the blessing of Metropolitan of Saratov and Volsk Ignatij

Recommended for publication

Publishing Council of the Russian Orthodox Church

HC P24-323-0547

**Scientific papers are accepted for publication, the content of the papers
corresponds
to the following scientific specialties:**

5.11 Theology

- 5.11.1. Theoretical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.2. Historical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.3. Practical theology
(in the research direction "Orthodoxy").

5.7 Philosophical sciences

- 5.7.1. Ontology and theory of knowledge;
- 5.7.2. History of philosophy;
- 5.7.3. Aesthetics;
- 5.7.4. Ethics;
- 5.7.5. Logic;
- 5.7.7. Social and political philosophy;
- 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture;
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies.

5.6 Historical sciences

- 5.6.1. Domestic history;
- 5.6.2. General history;
- 5.6.3. Archeology;
- 5.6.5. Historiography, source studies, methods of historical research;
- 5.6.8. Documentation, documentation science, archival science.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Journal content is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Site: <http://sarpsds.tnweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Publishing house
of the Saratov Orthodox Theological Seminary, 2023

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

протоиерей Сергей Штурбабин, кандидат богословия, ректор Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

протоиерей Дмитрий Полохов, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе, заведующий кафедрой богословия Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

епископ Балаковский и Николаевский Варфоломей (Денисов Александр Анатольевич), кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Кирилл Краснощек, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой Церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Дмитрий Усольцев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

игумен Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской православной духовной семинарии (Россия, Московская область, Дзержинский);

протоиерей Олег Агапов, доктор богословия, кандидат филологических наук, доцент, и.о. заведующего кафедрой «Теология» Самарского государственного университета путей сообщения (Россия, Самара);

протоиерей Владимир Хулап, кандидат богословия, ThD, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, Санкт-Петербург);

Кашкин Алексей Сергеевич, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Ковшов Михаил Всеволодович, кандидат богословия, доцент, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии (Россия, Москва);

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Россия, Москва);

Орлов Михаил Олегович, доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующий кафедрой теологии и религиоведения

Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Гурин Станислав Петрович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии науки Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Богатов Михаил Александрович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Аникин Даниил Александрович, кандидат философских наук, доцент, ведущий специалист Управления сетевых и партнерских проектов в сфере государственной политики Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва);

Парфенов Виктор Николаевич, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Лобачева Галина Викторовна, доктор исторических наук, профессор (Россия, Саратов);

Перевезенцев Сергей Вячеславович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва);

Шамин Степан Михайлович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук (Россия, Москва);

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Петрова Кристина Юрьевна, младший научный сотрудник Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

EDITOR-IN-CHIEF:

Archpriest Sergiy Shturbabin, Candidate of Theology, Rector of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

SCIENTIFIC EDITOR, CHAIRMAN OF THE EDITORIAL BOARD:

Archpriest Dimitry Polokhov, Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific and Theological Work, Head of the Department of Theology of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

EDITORIAL BOARD:

Bishop of Balakovo and Nikolaevsk Bartholomew (Alexander Denisov), Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church and Practical Disciplines, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Kirill Krasnoshchekov, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church History, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Dmitry Usoltsev, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Hegumen Methodius (Stanislav Zinkovsky), Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Rector of the Nikolo-Ugresh Orthodox Theological Seminary (Russia, Moscow Region, Dzerzhinsky);

Archpriest Oleg Agapov, Doctor of Theology, Candidate of Philology, Associate Professor, Acting Head of the Theology Department, Samara State University of Communications (Russia, Samara);

Archpriest Vladimir Hulap, Candidate of Theology, ThD, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church and Practical Disciplines, St. Petersburg Theological Academy (Russia, St. Petersburg);

Aleksey Kashkin, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Biblical Studies, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Mikhail Kovshov, Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Biblical Studies, Moscow Theological Academy, Associate Professor of the Department of Biblical Studies, Perervinskaya Orthodox Theological Seminary (Russia, Moscow);

Konstantin Antonov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Russia, Moscow);

Mikhail Orlov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, Head of the Department of Theology and Religious Studies, Saratov State University (Russia, Saratov);

Stanislav Gurin, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov State University (Russia, Saratov);

Mikhail Bogatov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University (Russia, Saratov);

Daniil Anikin, Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Leading Specialist of the Office of Network and Partnership Projects in the Field of Public Policy, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow);

Viktor Parfenov, Doctor of Sciences in History, Professor, Professor of the Department of Church History, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Galina Lobacheva, Doctor of Sciences in History, Professor (Russia, Saratov);

Sergey Perevezentsev, Doctor of Sciences in History, Professor of the Department of the History of Socio-Political Doctrines, Lomonosov Moscow State University (Russia, Moscow);

Stepan Shamin, Doctor of Sciences in History, Leading Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow);

EXECUTIVE SECRETARY OF THE JOURNAL:

Kristina Petrova, junior research fellow of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

- Корнев Сергей Владимирович** 13
Антропологические основания трансгуманизма в свете православного учения о человеке
- Маслов Алексей Анатольевич,**
священник Александр Валерьевич Кузьмин 26
Подлинное существование человека по учению преподобного Симеона Нового Богослова
- Иеромонах Герман (Лытус Андрей Сергеевич),**
Соколова Дина Михайловна 47
Русская Православная Церковь в мультикультурном государстве: пример Австралийского Союза

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

- Дуплинская Юлия Михайловна** 62
Доктрина эволюционирующего человечества в перспективе развития High Hume технологий: критический анализ
- Гурин Станислав Петрович** 80
Феномен юродства. Обзор современной литературы. Т. Горичева
- Орлов Михаил Олегович, Маслов Дмитрий Анатольевич** 108
Обожение как смысл жизни

Раздел III. ИСТОРИЯ

- Максимов Сергей Александрович** 128
Письмо к Авиту блаженного Иеронима Стридонского и Послание к Мине императора Юстиниана Великого как материал для выявления структуры первой книги трактата Оригена «О началах»

ПУБЛИКАЦИИ

- Протоиерей Валерий Вениаминович Лавринов** 164
Судьба григорианского архиерея: митрополит Виссарион (Зорнин) (по материалам архивно-следственного дела)

РЕЦЕНЗИИ

Ковшов Михаил Всеволодович

190

Гомилетика и научная экзегеза Посланий к Колоссянам и Филимону (о новом комментарии серии Керух). Рецензия на книгу:

Adam Copenhaver and Jeffrey D. Arthurs. Colossians and Philemon.

Kerux Commentaries. Grand Rapids (MI): Kregel Ministry, 2021. 281 pp.

CONTENTS

I. THEOLOGY

- Sergey Kornev** 13
Anthropological foundations of transhumanism
in the light of the Orthodox teaching about the human being
- Alexei Maslov, priest Alexander Kuzmin** 26
The true existence of man according to the teaching
of St. Simeon the New Theologian
- Hieromonk Herman (Andrey Lytus), Dina Sokolova** 47
Russian Orthodox Church in a multicultural state:
the example of the Australian Union

II. PHILOSOPHY

- Yuliya Duplinskya** 62
The doctrine of evolving humanity in the perspective
of the development of High Hume technologies:
a critical analysis
- Stanislav Gurin** 80
The phenomenon of foolishness for Christ. A review of the modern
Russian literature. T. Goricheva
- Mikhail Orlov, Dmitry Maslov** 108
Deification as the meaning of life

III. HISTORY

- Sergey Maksimov** 128
Letter to Avitus by St. Jerome of Stridon and Epistle
to Menas by Emperor Justinian the Great as material
for identifying the structure of the first book of "On First
Principles" by Origen

PUBLICATIONS

- Archpriest Valery Lavrinov** 164
The fate of the Gregorian bishop: Metropolitan Vissarion (Zornin)
(based on the materials of the archival investigative case)

BOOK REVIEWS

Mikhail Kovshov

190

Homiletics and scientific exegesis of Colossians and Philemon (on the new commentaries of the Kerux series). Book review: Adam Copenhaver and Jeffrey D. Arthurs. Colossians and Philemon. Kerux Commentaries. Grand Rapids (MI): Kregel Ministry, 2021. 281 pp.

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

Научная статья

УДК 271.2-18:111.32

Для цитирования:

Корнев С.В. Антропологические основания трансгуманизма в свете православного учения о человеке // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 13–25.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_13

Корнев Сергей Владимирович,

магистрант

Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,

Российская Федерация, 115184, г. Москва,

ул. Новокузнецкая, д. 23Б

c_k_2016@inbox.ru

Антропологические основания трансгуманизма в свете православного учения о человеке

С.В. КОРНЕВ

Аннотация: В статье выявлены антропологические и этические основы трансгуманизма как учения о преодолении страданий техническими средствами. Отмечается, что в основе антропологии трансгуманизма лежит функциональное понимание человека, при котором тело мыслится как одна из функций, которая может и должна быть модифицирована с целью улучшения человеческой природы. Показана фундаментальная несовместимость трансгуманистической антропологии с православным учением о человеке, для которого характерно признание онтологического единства души и тела и безусловной ценности последнего. Трансгуманистическая концепция избавления от страданий сопоставлена с православным пониманием сущности скорбей, болезней и страданий. Подчеркивается, что страдания могут рассматриваться только как относительное зло в контексте цели человеческой жизни, то есть спасения. Сделана попытка определить критерии допустимости трансгуманистических практик. Сделан вывод о невозможности диалога православия с трансгуманизмом без переосмысления трансгуманистами учения о человеке.

Ключевые слова: антропология, этика, человек, тело, природа человека, трансгуманизм, православие, богословие, страдания, болезни.

В начале XXI века с развитием медицины, биотехнологий, информационных технологий и робототехники все большее распространение в мире приобретают идеи «улучшения» человека с помощью технических средств. Это направление в философии и общественной мысли получило название «трансгуманизм». В зависимости от степени радикальности взглядов его последователей, а также технологической основы «апгрейда» в трансгуманизме сложилось множество течений, но концептуальная основа осталась единой. Особенностью трансгуманизма является его быстрое превращение из отвлеченной философской доктрины в достаточное серьезное общественное движение с сетью организаций, фондов, проектов и прочего. Очевидно, что трансгуманизм бросает вызов обществу и культуре, основанной на традиционном, христианском понимании природы человека, что, в свою очередь, порождает массу этических, мировоззренческих проблем. Хотя критика трансгуманистических идей регулярно появляется на страницах научных и церковных изданий, богословский анализ воззрений трансгуманистов остается актуальной научной задачей. Целью настоящей статьи является выявление базовых антропологических установок трансгуманизма и их сопоставление с православным учением о человеке в контексте проблемы возможности и необходимости трансформации человеческой природы посредством технологий.

В последние годы трансгуманизму стали уделять внимание многие исследователи. Здесь следует отметить И. В. Аксенова, Е. В. Введенскую, П. В. Кайгородова, Д. С. Мизинова, И. Н. Уткина и других. Из зарубежных авторов исследованием трансгуманизма занимались А. Антоска, М. Бурдетт, Х. Кэмпбелл, М. Волкер, А. Сендберг и другие. В данных работах рассматриваются исторические, философские истоки формирования трансгуманизма, основные положения трансгуманистической этики и антропологии, анализируются воззрения философов-трансгуманистов, культурные, социально-экономические, религиозные и технологические аспекты трансгуманистического проекта. Проблемам соотношения трансгуманизма и христианского мировоззрения посвящены работы В. В. Пархоменко, О. А. Грива, С. А. Шукан и других. Исследователи рассматривают трансгуманизм с позиций православной антропологии, выявляя фундаментальные противоречия в понима-

нии природы и бытия человека в трансгуманистической философии и христианском богословии.

Возникновение трансгуманизма как течения философии и общественной мысли связано с именем ученого-биолога, активного сторонника учения об эволюции Джулиана Хаксли. В своей работе «Религия без откровения» (1927) он, рассуждая о человечестве будущего, говорит, что оно не будет нуждаться в Божественном откровении и религии, его веру будет составлять вера в безграничные человеческие возможности. Собственно термин «трансгуманизм» был введен Д. Хаксли в научный и философский оборот в книге «Новые бутылки для нового вина» (1957). Сам Хаксли, который некоторое время был президентом Британского общества евгеники, писал, что «человеческий вид может превзойти себя», чему должен способствовать «трансгуманизм — состояние, при котором человек останется человеком, но преодолеет себя, реализовав новые возможности своей натуры»¹. Как течение трансгуманизм оформился в конце XX века в качестве философской основы преодоления старения и смерти на основе современных технологий. Огромное влияние на формирование трансгуманистического дискурса оказали новейшие достижения науки прошлого столетия (особенно в сфере нейробиологии, искусственного интеллекта и генетики), расцвет научной фантастики, культура киберпанка и посткиберпанка (Д. Бродерик, У. Гибсон, Б. Стерлинг и другие). В то же время, как отмечают некоторые исследователи, возникновение трансгуманизма стало ответом на кризис классического гуманизма как учения, провозглашавшего личность человека наивысшей ценностью, а все материальные и нематериальные ресурсы — средствами достижения максимального благополучия личности. Гуманистическая картина мира антропоцентрична в противовес космоцентризму античности или религиозному теоцентризму: для гуманистов человек — это особая субстанция, а не сочетание различных сущностей². В традиционном гуманизме телесность мыслится как способ существования человека, неотделяемый от его личности. Трансгуманисты признают информационную природу

¹ Huxley J. *New Bottles for New Wine*. London, 1957. P. 17.

² См.: Ковба Д.М., Грибовод Е.Г. Теоретические аспекты феномена трансгуманизма: основные направления // *Дискурс-Пи*. 2019. Т. 16. № 3 (36). С. 38.

человеческой идентичности, однако для них она не представляет собой единую субстанцию, поэтому может быть связана с любым материальным носителем³ (отсюда, например, увлечения трансгуманистов «оцифровкой сознания», крионики, проектами трансплантации мозга и подобными идеями). В трансгуманистической парадигме не признаётся абсолютная внутренняя ценность того, чтобы «быть человеком», ценность может заключаться только в личностном бытии. И для гуманизма, и для трансгуманизма главная цель остается одинаковой — достижение максимального благополучия человека в его земной жизни. Однако средства достижения данной цели предлагаются совершенно различные. Гуманисты призывают к изменению мира вокруг человека, прежде всего социальной реальности через воздействие образования, культуры, преобразование социально-экономических и политических условий существования общества. В свою очередь, трансгуманисты предлагают изменить природу самого человека для расширения его возможностей, преодоления страданий, достижения «бессмертия». При этом допускается усвершенствование как физических, так и психических качеств.

Современные трансгуманисты (например, члены ассоциации «Humanity+») понимают трансгуманизм как широкое философское и культурное движение, целью которого является фундаментальное преобразование человека путем, с одной стороны, устранения старения и болезней, а с другой — расширения физических, умственных и психологических способностей посредством различных технологий. Р. Раниш и С. Солгнер определяют трансгуманизм как концепцию о «радикальной трансформации биологических возможностей и социальных условий человека с помощью технологий»⁴. В основе этой трансформации, как отмечают исследователи, находятся сциентизм, вера в разум, прогресс и общегуманистические ценности. Несмотря на значительный плюрализм и многоаспектность трансгуманизма как совокупности философских течений, можно выделить общие концептуальные основы трансгуманистической философии. Во-первых, это убежденность в том,

³ См.: Летов О.В. Трансгуманизм и этика // Культурология. 2008. № 4 (47). С. 19. EDN KAPZSV.

⁴ Post- and Transhumanism: An Introduction. Frankfurt am Main, 2014. P. 7–8.

что человек не является конечным звеном эволюции, совершенствование может и должно продолжаться бесконечно. Во-вторых, вера в возможность реально устранить техническими средствами болезни, старение и смерть, а также кардинально улучшить психические и физические возможности.

С такой глубокой технической и биологической трансформацией человека связана трансгуманистическая концепция «постчеловека», под которым понимается «потомок человека, модифицированный до такой степени, что уже не является человеком»⁵. Сторонников создания «постчеловечества» уже не устраивает техническое усовершенствование определенных функций человека; для них сама по себе человеческая природа является носителем неустранимых негативных свойств, связанных с постоянными страданиями, необходимостью экзистенциального выбора, боязнью смерти и прочим. Иными словами, как указывает К. А. Ермилов, «в проекте трансгуманизма речь идет не только и не столько об увеличении значений параметров человеческого существования и не о добавлении новых свойств, а скорее об отказе от образа человека как такового»⁶.

Этика трансгуманизма строится, как уже было сказано выше, на признании ценности исключительно личности человека, а не единства личностного и телесного начал. В данном контексте конечная цель трансгуманистического проекта — достижение «практического бессмертия» — представляется не как обретение вечной жизни, а как неопределенно долгое отсутствие смерти. Такое существование не может быть прервано естественными причинами — только искусственно. Отсюда — предлагаемые практики технологического бессмертия: крионика, цифровизация сознания, создание киборгов и так далее. При этом, воспринимая развитие данного направления исключительно как благо, трансгуманисты формируют этические принципы, среди которых выделяются принцип морфологической свободы (доступность и свобода выбора технологий совершенствования), принцип репродуктивной свободы (возможность выбора технологий для рождения детей), принцип

⁵ Ермилов К.А. Постчеловек, искусственное тело и пределы трансгуманизма // Acta Eruditorum. 2021. № 37. С. 47.

⁶ Там же. С. 49.

этичности отказа от устаревших форм человеческого бытия, ограничивающих бесконечное совершенствование человека.

Общей идеей для большей части направлений трансгуманистической философии является отношение к человеку как к носителю определенного количества функций или признаков, при том что никакое специфическое сочетание этих признаков и функций в конечном итоге не сводится к феномену природы человека. В трансгуманистической парадигме человек как таковой («сам по себе») не является безусловной ценностью, ценны только качества и способности, которые мыслятся вполне отчуждаемыми и не имеют онтологической связи с личностью. В этом положении содержатся истоки трансгуманистической этики, вступающей в фундаментальное противоречие с религиозной этикой, для которой человек, являясь «венцом творения», ценен как таковой, а не в зависимости от его качеств. В то же время трансгуманизм расходится и с классическим гуманизмом, поскольку его задачей является преодоление человека, самого ценного субъекта гуманизма.

Проблема построения этической концепции трансгуманизма связана с редукцией в понимании человеческой природы, рассмотрением человека в рамках грубого механицизма. Как отмечает российский исследователь трансгуманизма И. В. Аксёнов, «сама идея человеческого совершенства в трансгуманистической перспективе оказывается чисто технической проблемой, решаемой в процессе рациональной организованной деятельности, а представление о совершенстве как о нравственной категории отодвигается на второй план. В конечном счете трансгуманизм представляет собой утопию, в основе которой лежит искаженное видение реальности. Идеал рассматривается адептами трансгуманизма не в его регулятивном аспекте, а как достижимое в любой момент техническое совершенство организации той или иной системы, механической, органической или социальной»⁷.

Православное понимание сущности человека основано на безусловном признании единства, взаимосвязи и взаимозависимости духовного и телесного бытия. Так, священномученик Иринея Ли-

⁷ Аксёнов И. В. Трансгуманизм как проблема философской и религиозной антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. СПб, 2016. С. 15.

онский пишет: «Ибо ни плотское создание само по себе не есть человек совершенный, но есть тело человека и часть человека; ни душа сама по себе не есть человек, но душа человека и часть человека; ни дух не есть человек, ибо он называется духом, а не человеком. Соединение же и союз всех сих составляет совершенного человека»⁸. Душа и тело представляют собой различные субстанции, но при этом пребывают в неразрывном единстве. Иными словами, тело не является «атрибутом» человека, неким набором функций, но является измерением личности, «в силу которого оно обладает единичными характеристиками, уникальным характером, а также абсолютной ценностью»⁹. Данную точку зрения можно признать общей для святоотеческого богословия, поскольку аналогичные высказывания присутствуют в творениях святителей Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Григория Паламы и других.

Онтологическая взаимосвязь души и тела предопределяет и их взаимозависимость. Любое состояние или движение души порождает соответствующее состояние или движение тела, и наоборот. Так, святитель Немезий Эмесский указывал, что душа «представляется и сочувствующей телу, вследствие некоторого сродства с ним, и владеющей им иногда, и им обладаемой»¹⁰. Это означает, что душа не может проявляться вне тела, как и тело не может существовать без души. Вместе с тем необходимо отметить, что хотя душа и тело существуют нераздельно, душа имеет определенное верховенство над телом, дает ему жизнь и управляет им, определяя целостность всего человека.

Как было сказано выше, одной из ведущих целей трансгуманистического проекта является преодоление страданий, болезней (а в идеале и смерти). Однако с точки зрения христианского вероучения страдания и смерть не являются «дефектом эволюции», они имеют духовные причины своего существования. Присутствие в нашей жизни страданий и смерти — последствия грехопадения первых людей, которое привело человечество к лишению благодати

⁸ Иринеи Лионский, свт. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2010. С. 211.

⁹ Ларше Ж.-К. Человеческое тело в свете православного вероучения. М., 2021. С. 46.

¹⁰ Немезий Эмесский. О природе человека. М., 2011. С. 20.

райского состояния, а вместе с этим проявились последствия и для телесной природы. Хотя в данном акте проявились движения души Адама, в нем присутствует и вполне определенный телесный аспект. Отворачиваясь от Бога, человек обращается к чувственному миру, средством постижения которого и взаимодействия с которым выступает его тело. Непосредственной реальностью становятся телесные ощущения, прежде всего боль и наслаждение, которые теперь определяют ценность окружающих вещей. После грехопадения телесность приобретает этическое измерение. Так, например, преподобный Максим Исповедник называет эгоистичную привязанность и любовь к своему телу как к орудию плотского удовольствия страстью себялюбия. На основе себялюбия возникают страсти трех видов: проистекающие из поиска наслаждения, из избегания боли, и третий вид — из сочетания первых двух¹¹. Тело приобрело свойства материального вещественного мира. Грехопадение, таким образом, создало предпосылки к объективации тела, которое, с одной стороны, по предназначению является «храмом Духа Святого» (см.: 1 Кор. 6:19), «телом славы» (см.: Флп. 3:21), а с другой — в падшем состоянии становится средством удовлетворения страстей и получения низменных удовольствий. Священное Писание обозначает это состояние тела как «кожаные одежды» (см.: Быт. 3:21). Из сказанного выше вовсе не следует, что страдания, болезни и смерть сотворены Богом. Священное Писание говорит: *Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле* (Прем. 1:13–14). Святые отцы единодушно утверждают, что Бог не является источником зла.

То есть страдания, которые являются следствием повреждения человеческой природы, нельзя рассматривать как «механическое» возмездие, наказание за грех. Следствием падения первых людей стало не просто некое личное наказание Адама и Евы, но вхождение в мир зла, греха, болезней и страданий. Священное Писание и святые отцы неоднократно подчеркивают этот принципиальный момент. Так, апостол Павел в Послании к Римлянам пишет, что

¹¹ См.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. М., 2021. С. 132.

преступлением одного подверглись смерти многие (Рим. 5:15), преступлением одного всем человекам осуждение (Рим. 5:18), непослушанием одного человека сделались многие грешными (Рим. 5:19). По мысли святых отцов, это означает не наследование самого греха Адама, а усвоение человечеством тех последствий, которые этот грех породил. Святые отцы говорят о том, что страдания конкретного человека далеко не всегда обусловлены его личным нравственным состоянием. Священное Писание и церковная традиция содержат немало примеров скорбей и страданий праведников, благочестивых и даже святых людей. Вместе с тем это не означает, что люди страдают совершенно безгрешно: каждый человек, являясь носителем общей человеческой природы, унаследованной от Адама, и совершая грехи, в определенном смысле разделяет вину первого человека. Так, Спаситель, узнав об избииении галилеян по приказу Пилата, говорит: *думаете ли вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете. Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете* (Лк. 13:2–5). Имея духовную основу, страдания и болезни имеют и духовный смысл. Так, например, святитель Иоанн Златоуст, рассуждая о том, почему Господь посылает скорби святым, приводит несколько объяснений: для предотвращения гордыни, для укрепления верности Богу, для утешения и назидания остальным людям, для того чтобы научить отличать истинное счастье от истинного несчастья¹².

Хотя страдание как таковое не является безусловным злом и может приносить благие плоды, человеку свойственно стремиться к его устранению из своей жизни. Стремление человека к телесному благополучию, здоровью, устранению боли не является греховным — это видно из многочисленных библейских примеров исцеления больных: царя Езекии (см.: 4 Цар. 20:1–11), слуги сотника (см.: Лк. 7:2–10), десяти прокаженных (см.: Лк. 17:11–19),

¹² См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы к Антиохийскому народу о статуях // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. Т. 2. СПб., 1896. С. 11.

кровоточивой (см.: Мк. 5:25–28) и других. Стремление человека не только к духовному, но и к физическому здоровью отражает и церковная традиция, содержащая таинство Елеосвящения и молебные последования, совершаемые над больными. В лике святых прославлены многие целители и врачи: апостол Лука, великомученик Пантелеимон, святые бессребреники Косма и Дамиан, святой исповедник Лука Крымский и другие.

Таким образом, христианское отношение к телу противоречит базовым для трансгуманизма представлениям о теле как обособленном объекте, находящемся вне личности. Тело является неотъемлемой частью человека, его бытия в мире и обладает онтологической ценностью, пребывая в неразрывном единстве с душой. Находясь в единстве, душа и тело взаимно влияют друг на друга, поэтому страдания тела часто имеют духовную природу, а духовная жизнь может зависеть от состояния тела. Наличие страданий, тления, болезней и смерти — следствие повреждения общей человеческой природы после грехопадения, поэтому они могут быть не связаны с духовным состоянием конкретного человека. Хотя отсутствие страдания и боли для человека является нормальным состоянием и в этическом смысле может считаться благом, с точки зрения православной традиции это благо относительно и является таковым, только если служит главной цели — спасению. И напротив, страдания могут являться злом только в телесном измерении, в плане физического состояния, ощущений и переживаний. Стремление к избавлению от страданий естественно для человека. Избавление от боли, страданий и скорбей совершается всегда по воле Божией, а светская наука и медицина в данном случае выступают в качестве орудия Божественного Промысла.

Сопоставление православного учения о человеке и трансгуманизма позволяет наметить критерии допустимости некоторых трансгуманистических практик. Можно признать вполне допустимым применение современных биомедицинских, цифровых технологий в лечении различных заболеваний, для компенсации тех или иных утраченных функций организма (протезирование, трансплантация, создание искусственных органов и прочее). Но подобное техническое вмешательство в человеческую жизнь должно

в полной мере соответствовать принципу личной свободной воли, всегда ограничиваясь индивидуальным случаем, а также иметь целью облегчение страданий конкретного человека. Иными словами, технологии могут восполнять недостающее, а не продуцировать некие «сверхчеловеческие» свойства. В то же время без признания трансгуманистами неприкосновенности человеческого бытия в единстве души и тела, ценности телесного аспекта человеческой жизни во всей его противоречивости полноценный диалог между православием и трансгуманизмом невозможен.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксёнов И.В. Трансгуманизм как проблема философской и религиозной антропологии: автореф дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Аксёнов Игорь Викторович, НГПУ им.К. Минина. СПб., 2016. 22 с.
2. Ермилов К.А. Постчеловек, искусственное тело и пределы трансгуманизма // *Acta Eruditorum*. 2021. № 37. С. 47–50. DOI: 10.25991/AE.2021.2.37.002.
3. Иоанн Златоуст, свт. Беседы к Антиохийскому народу о статуях // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. Т. 2. СПб.: Изд-во СПбДА, 1896. С. 5–247.
4. Иринеи Лионский, свт. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. 2-е изд., испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 640 с.
5. Ковба Д.М., Грибовод Е.Г. Теоретические аспекты феномена трансгуманизма: основные направления // *Дискурс-Пи*. 2019. Т. 16. № 3 (36). С. 38–52.
6. Ларше Ж.-К. Человеческое тело в свете православного вероучения / пер. с фр. У.С. Рахновской. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2021. 128 с.
7. Летов О.В. Трансгуманизм и этика // *Культурология*. 2008. № 4 (47). С. 18–30. EDN KAPZSV.
8. Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию / пер. с греч., предисл. и коммент. А.И. Сидорова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Сибирская Благовонница, 2021. 976 с.
9. Немезий Эмесский. О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского, сост., посл., общ. ред. М.Л. Харькова. М.: Канон+; Реабилитация, 2011. 464 с.

10. Huxley J. New Bottles for New Wine. London: Chatto and Windus, 1957. 319 p.

11. Post- and Transhumanism: An Introduction / by eds. Robert Ranisch and Stefan L. Sorgner. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014. 313 p.

*Статья поступила в редакцию 3.08.2023,
одобрена после рецензирования 31.08.2023,
принята к публикации 15.09.2023.*

Article

UDC 271.2-18:111.32

For citation:

Kornev S. Antropologicheskiye osnovaniya transgumanizma v svete pravoslav'nogo ucheniya o cheloveke [Anthropological foundations of Transhumanism in the light of the Orthodox Teaching about human] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23), pp. 13–25.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_13

Sergey Kornev,

Student of Master's course,

Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities,

23B, Novokuznetskaya str.,

Moscow, 115184, Russian Federation

c_k_2016@inbox.ru

Anthropological foundations of transhumanism in the light of the Orthodox teaching about the human being

S. KORNEV

Abstract: The article reveals the anthropological and ethical foundations of transhumanism as the doctrine of overcoming suffering by technical means. It is noted that the basis of the anthropology of transhumanism is the functional understanding of man, in which the body is thought of as one of the functions that can and should be modified in order to improve human nature. The fundamental incompatibility of transhumanistic anthropology and the Orthodox teaching about man, which is characterized by the recognition of the ontological unity of soul and body and the unconditional value of the latter, is shown. The transhumanistic concept of getting rid of suffering is compared with the Orthodox understanding of the essence of sorrows, diseases and sufferings. It is emphasized that suffering can only be considered as a relative evil in the context of the purpose

of human life, that is, salvation. An attempt is made to determine the criteria for the admissibility of transhumanistic practices. The conclusion is made that it is impossible for Orthodoxy to have a dialogue with transhumanism without transhumanists reconsidering the doctrine of man.

Keywords: anthropology, ethics, man, body, human nature, transhumanism, Orthodoxy, theology, suffering, diseases.

REFERENCES

1. Ermilov K.A. (2021) "Postchelovek, iskusstvennoye telo i predely transgumanizma" [Posthuman, artificial body and the limits of transhumanism]. In: Acta Eruditorum [Journal of Scholars]. No. 37. pp. 47–50. (In Russian). DOI 10.25991/AE.2021.2.37.002.
2. Huxley J. (1957) New Bottles for New Wine. London. (In English).
3. Kovba D.M., Gribov E.G. (2019) "Teoreticheskiye aspekty fenomena transgumanizma: osnovnyye napravleniya" [Theoretical aspects of the phenomenon of transhumanism: main directions]. In: "Diskurs-Pi" [Discourse-Pi]. Vol. 16. No. 3 (36). pp. 38–52. (In Russian).
4. Larcher J.-C. (2021) "Chelovecheskoye telo v svete pravoslavnogo veroucheniya" [The human body in the light of Orthodox doctrine]. Moscow. (In Russian).
5. Letov O.V. (2008) "Transgumanizm i etika" [Transhumanism and ethics]. In: "Kul'turologiya" [Culturology]. No. 4(47). pp. 18–30. (In Russian).
6. Ranisch R., Sorgner S.L. (eds.) (2014) Post- and Transhumanism: An Introduction. Frankfurt am Main. (In English).

*The article was submitted 3.08.2023,
approved after reviewing 31.08.2023,
accepted for publication 15.09.2023.*

Научная статья

УДК 27-1-18+929

Для цитирования:

Маслов А.А., Кузьмин А.В., свящ. Подлинное существование человека по учению преподобного Симеона Нового Богослова // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 26–46.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_26

Маслов Алексей Анатольевич,

студент Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
majority@mail.ru

Священник Александр Валерьевич Кузьмин,

кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры богословия,
младший научный сотрудник
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
ortodoxotvet@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2623-8562

Подлинное существование человека по учению преподобного Симеона Нового Богослова

А.А. МАСЛОВ, священник А.В. КУЗЬМИН

Аннотация: В статье раскрываются основные аспекты учения преподобного Симеона Нового Богослова об обожении в ракурсе проблематики подлинного и неподлинного существования человека. Проводится анализ этого учения в сравнении с размышлениями некоторых представителей современной философии и социологии. Также раскрывается понятие «мистика», дается оценка учению современной философии о подлинности и неподлинности существования человека, разграничиваются понятия «экзистенция» и «обожение». В статье приводятся характеристики подлинного и неподлинного существования человека с позиции христианского учения святого Симеона и с точки зрения некоторых представителей философии и социологии. Делается вывод, что экзистенция и обожение — это не одно и то же; говорится, что неподлинное существование проявляется в форме имитации, забвения, а подлинное — в зрении истины, Божественного Света, Бога. Главными же признаками подлинного существования являются покаяние человека и вопрошание (молитва)

(см.: Евр. 5:7–9), а неподлинного — гордыня и забвение, которые были причинами падения первого человека, Адама.

Ключевые слова: восточная мистика, обожение, подлинное существование человека, неподлинное существование человека, экзистенция, имитация, свобода, покаяние, гордыня.

Подлинное существование человека, несомненно, не только одна из центральных тем мистического богословия узкого монашеского круга отдельных подвижников-исихастов, но и ядро всего христианского учения о человеке. Так, по словам архиепископа Аверкия (Таушева), современность вообще «отличается всякой маскировкой, фальшью, подтасовкой, извращениями и злонамеренными искажениями»¹. Это касается не только мирской жизни современного человека, но и его жизни духовной. Мы не раз слышим в Евангелии слова Христа, обращенные к фарисеям: *лицемеры, гробы повапленные* (ср.: Мф. 23:27), *слепые вожди слепых* (Мф. 15:14). Неслучайно в Евангелии сделан акцент на подлинности христианской жизни именно на примере иудейских вождей и учителей, которые мнили, что имея закон и формально его исполняя, достигли уже некоторой святости. Центральным в этом плане является фрагмент Евангелия, где Христос приводит пример подлинного и неподлинного существования человека в притче о мытаре и фарисее (см.: Лк. 18:10–14), тем самым акцентируя внимание в том числе и на том, что этот вопрос касается каждого человека, а не избранной части общества, обладающей некими знаниями.

Собственно, под мистикой часто и понимают знание, доступное только какой-то отдельной, избранной группе людей. Однако, как мы увидим в дальнейшем, преподобный Симеон Новый Богослов опровергает такое мнение, говоря, что обожение, единение с Богом возможны для всех людей во все времена². И если кто-то не достигает

¹ Аверкий (Таушев), архиеп. «Духовность» и «душевность» // Азбука веры. [Электронный ресурс]. С. 7. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/duhovnost-i-dushevnost/ (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана.

² См.: Десницкий А.С. Новое слово Симеона из Галаты // Правмир. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/xristianin-maksimalist-pochemu-prepodobnyj-simeon-ne-skryval-svoego-duhovnogo-opyta/> (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана.

этого в своей земной жизни, говорит святой Симеон, то лишь по причине недостаточности приложения усилий самим человеком³.

Таким образом, отметим, что под мистикой в восточнохристианском понимании разумеется единение с Богом, сокровенный опыт встречи с Ним⁴, и цель христианского богословия (которое, по сути, не схоластично, а мистично) как суммы знаний — не гнозис, а обожение человека. Мистика в восточном христианстве не противоположна догматике, богословию, но они дополняют друг друга и не могут существовать отдельно. Более того, мистика, по словам В. Н. Лосского, есть совершенство, вершина всякого богословия⁵.

Однако, по выражению В. С. Соловьева, уже «никто почти не знает, что такое собственно мистика, так что для большинства само это название сделалось синонимом всего неясного и непонятного»⁶. И это явление достойно сожаления хотя бы потому, что именно мистика, по словам того же В. С. Соловьева, только и может все прояснить⁷. Именно на таком взгляде на христианскую жизнь и делает акцент преподобный Симеон, сводя все свое учение к одной лишь максиме: обожение доступно для любого человека, причем еще при его земной жизни. Более того, только обожение может привести человека к истинному, подлинному существованию. Все учение этого святого мистично и пропитано созерцанием Света, *Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:9). Поэтому неудивительно, что святой Симеон получил прозвание певца обожения⁸ — он

³ См.: Симеон (Куцас), митр. Особенности богословского учения прп. Симеона Нового Богослова // Православный апологет. [Электронный ресурс]. URL: <https://apologet.spb.ru/ru/871.html> (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана.

⁴ См.: Калинин М.Г. Что такое мистика // Magisteria. Курс «Место ясности. Восточносирийская христианская мистика». [Электронный ресурс]. URL: <https://magisteria.ru/place-of-clarity-east-syrian-christian-mysticism/what-is-mystics> (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана.

⁵ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2012. С. 10, 12.

⁶ Цит. по: Побирченко Е.М. Мистика Симеона Нового Богослова // Вестник ЧелГУ. 2003. № 2. КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mistika-simeona-novogo-bogoslova> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана.

⁷ См.: Там же. С. 93.

⁸ См.: Побирченко Е.М. Тема обожения в мистической антропологии Симеона Нового Богослова // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2003. № 2 (16). С. 167; КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tema-obozheniya-v-misticheskoy-antropologii-simeona-novogo-bogoslova-1> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана.

не переставая звал всех приобщиться к дарам Божиим, коих и сам стал причастником в своей жизни⁹.

Однако вопрос подлинности — это не только вопрос строго православный. Эта проблематика беспокоит и многих мыслителей, находящихся вне поля православного учения о человеке. Например, тему подлинности так или иначе затрагивал С. Кьеркегор, разрабатывая такие понятия, как «рыцарь веры» и «прыжок веры». Этой же темой был озабочен М. Хайдеггер, хотя и не в мистическом переживании, но его «да-зайн» и «дазман» есть попытка описать подлинность и неподлинность существования человека. В современной философии и социологии эта тема представлена также идеями Г. Маркузе об «одномерном человеке», Ж. Бодрийера о симулякрах, «макдональдизацией» Дж. Ритцера, а также диалогичностью и объективацией М. Бубера. Вся экзистенциальная философия, а в последующем и постмодерн, пронизаны идеей подлинности, вернее, критикой неподлинного существования. Главным символом последнего можно считать образ лабиринта, в котором смертный человек блуждает в поисках выхода, истины.

Однако подлинность как экзистенция даже в хайдеггеровских понятиях «просвет бытия» и «просвечивание бытия» (эк-зистенция)¹⁰ далеко отстоит от высоты христианского понимания подлинности в смысле обожения человека. Поэтому можно утверждать, что экзистенция и обожение не одно и то же. Экзистенция — это жизнь скорее душевная, которая протекает в пределах земного, перстного бытия (в этом плане Хайдеггеру удалось показать это разграничение), а обожение — это жизнь духа, которая начинается на земле, а продолжение свое имеет в пакибытии.

Описание неподлинного существования человека некоторыми представителями философии и социологии можно свести также к одной максиме: неподлинный человек существует в мире как вещь¹¹ (М. Хайдеггер). Он словно «дрессированная обезьянка»¹² (С. Кьеркегор),

⁹ См.: Солодов Н., свящ. Христианин-максималист. Почему преподобный Симеон не скрывал своего духовного опыта? // Правмир. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/xristianin-maksimalist-pocemu-prepodobnyj-simeon-ne-skrival-svoego-duhovnogo-opyta/> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана.

¹⁰ См.: Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 198.

¹¹ См.: Лега В.П. История западной философии: В 2 ч. Ч. 2: Новое время. Современная западная философия. М., 2016. С. 445–446.

¹² Цит. по: Быховский Б.Э. Кьеркегор. М., 1972. С. 193.

находящаяся в плену ложных потребностей¹³ (Г. Маркузе), существует единственно как потребитель в мире предельно рационализированном, требующем выполнения повторяющихся, предсказуемых, механистических действий¹⁴ (Дж. Ритцер), в мире, который создает симуляцию для контроля за существованием людей, жизнь которых уже трудно отличить от ее имитации, потому что эти люди живут в «век притворства»¹⁵ (Ж. Бодрийяр). Впрочем, неподлинный человек не только сам существует в мире как вещь, но и к другим относится таким же образом, объективируя окружающих его людей и мир в целом¹⁶ (М. Бубер). В православии такие люди называются перстными, ветхими.

Отметим, что имитация характеризует неподлинное существование человека как в христианском учении, так и в философии и социологии. Однако имитация (в том числе и симуляция подлинности) — это только форма существования человека, сущность же неподлинности — гордыня. Если говорить о сущности подлинного существования, то, по нашему мнению, это покаяние (у преподобного Симеона покаяние является одним из основных критериев подлинности), форма же такого существования — свобода, выраженная в вопрошании (молитве). Отметим, что и в экзистенциализме, и в христианстве свобода является показателем подлинности, однако в экзистенциальной философии она рассматривается только в смысле свободы от контроля и влияния общества. В христианском же понимании свобода рассматривается как свобода от греха (см.: Ин. 8:34–36). К уже сказанному добавим следующее: преподобный Симеон, размышляя о подлинности и неподлинности с христианских позиций, говорит, что причины неподлинности человека суть нелюбовь к Богу и несоблюдение Его заповедей¹⁷. Сущность же этого явления, как мы уже сказали, — это гордыня.

¹³ См.: Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 6–7.

¹⁴ См.: Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб., 2002. С. 497–499.

¹⁵ Там же. С. 550.

¹⁶ См.: Лифинцева Т.П. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера // История философии. 1997. № 1. С. 49–50. Электронная библиотека Института философии РАН. [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH019d27f954175d3726dae71> (дата обращения: 24.07.2023). Загл. с экрана.

¹⁷ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В русском переводе: В 3 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1993. С. 298–301.

Таким образом, идеал подлинности существования человека, который некоторые мыслители заключают в его свободе, его индивидуации, ничего общего не имеет с идеалом подлинности существования человека-христианина, цель которого — достичь состояния обожения. И хотя эти мыслители в своих представлениях о неподлинном существовании приближаются к христианскому понятию перстного, ветхого человека, имея, на первый взгляд, кажущееся согласие с христианским мировоззрением, однако в их размышлениях подлинность человека остается в пределах земных потребностей, и человек предстает скорее как раб греха, нежели как свободный индивид.

Более того, только в религиозной плоскости и, в частности, в православной мистике Востока наиболее полно и правдиво раскрывается тема подлинного существования человека, доказательством чего может служить сонм святых Божиих, канонизированных Православной Церковью, которые своей жизнью засвидетельствовали, что свобода определяется единственно отношением ко греху, а потребности необходимо полагать только в плоскости проблем духовных.

Преподобный Симеон Новый Богослов не первый, кто среди восточных отцов писал о ветхом и небесном человеке, о важности личной встречи со Христом, о мистических переживаниях присутствия Бога, — его богословие есть продолжение богословия древних отцов, оно выросло из трудов апостола Иоанна Богослова, апостола Павла и согласно перекликается с размышлениями таких христианских писателей, как святители Григорий Богослов и Григорий Нисский, преподобные Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Исаак Сирин, Феодор Студит и Симеон Студит. Здесь важно сказать, что это «новое» богословие у преподобного Симеона носит сугубо личностный характер: Священное Предание святой Симеон непременно пропускал через себя, интегрируя его в свой собственный опыт¹⁸. Более того, отметим, что только на фундаменте такого опыта и возможно построить рассуждение о подлинности существования человека.

Можно по-разному относиться к восточнохристианской мистике вообще и, в частности, к мистике святого Симеона Нового Богослова, потому как мистика сама по себе достаточно дискредитирована вне

¹⁸ См.: Иларион (Алфеев Г.В.), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 2017. С. 378.

православного ее осмысления, где она балансирует на грани мнимой духовности и оккультизма (можно вспомнить хотя бы такие явления, как спиритуализм, харизматов-неопятидесятников, западный средневековый мистицизм и восточный суфизм). Но и внутри православия к ней неоднозначное отношение. Уже при жизни святого Симеона его оппоненты осуждали учение преподобного, приводя аргументы в пользу невозможности общения лицом к лицу с Богом и достижения святости в земной жизни человека, говоря, что время древних святых прошло¹⁹. Более того, по словам святого Симеона, его упрекали в нежелании проповедовать, что «мы все спасемся без трудов и подвигов, без покаяния и точного исполнения заповедей Божиих»²⁰. В итоге преподобный Симеон был гоним за свои убеждения²¹.

Вопросы правильной духовной жизни, поставленные преподобным Симеоном, стоят в Церкви и сегодня, когда социальным служением и другой внешней деятельностью подменяется мистика христианства, основанием которой служат слова Христа: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). Для прояснения этого вопроса важно понимать, что мистика сама по себе, как и теология, не есть удел этики (творить добрые дела можно и атеисту, вне христианства), но она есть область веры. Более того, основные догматы христианства, церковные таинства вне веры трудно понять и осмыслить, потому что они по природе мистичны, таинственны и есть плод Откровения. Поэтому важно понимать, что мистика и этика находятся в разных плоскостях: мистика — это «вертикальное» движение к Богу, обусловленное благодатью, а этика — «горизонтальное» движение, более связанное с волей человека²².

Таким образом, положительное значение мистика приобретает только в рамках православного учения. Князь Е. Н. Трубецкой так выразил сущность мистицизма в соответствии с православным учением: «Мистика есть восприятие или переживание божественного, которое

¹⁹ См.: Побирченко Е.М. Мистика Симеона Нового Богослова. С. 93–94, 101.

²⁰ Цит. по: Иларион (Алфеев Г.В.), митр. Указ. соч. С. 376.

²¹ См.: Там же. С. 375.

²² См.: Любохонская О.В. Аналитика экзистенциального у С. Кьеркегора и Максима Исповедника // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. № 3. С. 15. КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/analitika-ekzistsentsialnogo-u-s-kierkegora-i-maksima-ispovednika> (дата обращения: 21.10.2023). Загл. с экрана.

выражается не в односторонней деятельности ума, а овладевает всем существом человека... Выдвигается на первый план то отношение к Богу, в котором человек чувствует себя новой тварью»²³. Такие же размышления мы встречаем и у святого Симеона, который пишет, что мистическое соединение человека с Богом есть ношение в себе Бога как Света²⁴. Причем для преподобного Симеона это превращение в «новую тварь», то есть обожение, не есть какая-то абстрактная идея, он сам лично пережил это явление и этот процесс²⁵.

Рассмотрим ключевые моменты богословского учения преподобного Симеона, касающиеся подлинного существования человека. Главная идея всего богословия этого святого подвижника, как уже было сказано, выражена практически в одной фразе: обожение возможно еще в земной жизни человека, он может соделаться богоносным и стать сыном Божиим, потому что рожден стать богом²⁶. Подводя итог этой максиме, святой Симеон говорит: «Лишь те, кто стал небесным во время земной жизни, войдут в это Царство по смерти»²⁷.

Пользуясь философской терминологией, можно сказать, что мистическое переживание единения с Богом хотя и трансцендентно, но также и имманентно, в силу того что обожение, по святому Симеону, достигается еще в этом мире. Еще один важный момент — мистическое восприятие синергийно, то есть в нем помимо воли Бога участвует и воля человека, что подразумевает сознательность восприятия. Кроме того, обожение — это единение с Богом, а не слияние с Ним и не растворение в Нем, как в суфизме или индуизме. В обоженного человека, причем во всего человека (состоящего из души и тела), вселяется Пресвятая Троица, так что отношения между человеком и Богом по характеру являются в полном смысле слова мистическими, и эти отношения святой Симеон характеризует следующими выражениями: «общение и причастие Христу», «собеседование с Царем Небесным», «содружество с Богом»²⁸.

²³ Цит. по: Побирченко Е.М. Мистика Симеона Нового Богослова. С. 94.

²⁴ См.: Там же. С. 96.

²⁵ См.: Побирченко Е.М. Тема обожения в мистической антропологии Симеона Нового Богослова. С. 167.

²⁶ См.: Там же. С. 166–167.

²⁷ Цит. по: Побирченко Е.М. Тема обожения в мистической антропологии Симеона Нового Богослова. С. 167.

²⁸ Побирченко Е.М. Мистика Симеона Нового Богослова. С. 96–97.

Именно обожение является атрибутом достижения подлинности. Цель существования человека, по святому Симеону, — уподобление Богу. Основанием для обожения человека является сотворение его по образу и подобию Бога. Но он не может познать Божественный образ, пока не очистит свой образ от страстей, становясь по мере очищения богоподобным. Причем Е. М. Побирченко отмечает, что для святого Симеона «подобие Божие» и «видение Божие» — это элементы одной сотериологической картины²⁹.

Итак, что же нужно делать, по святому Симеону, чтобы стать подлинным, обоженным человеком? Преподобный говорит, что для этого нужно превратиться из тленного, перстного человека в небесного.

Апостол Павел, размышляя о «душевном», «ветхом» человеке, приводит следующую его характеристику: *не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием, и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно* (1 Кор. 2:14). По мнению архиепископа Аверкия (Таушева), причиной этого непринятия Духа Божия, а значит, и причиной неподлинного существования человека является самоутверждающаяся человеческая гордыня³⁰. Подлинная же духовная жизнь основывается в первую очередь на живой вере в личного Бога, при том что руководствуется во всех обстоятельствах своей жизни голосом совести³¹.

Священник Илия Гумилевский пишет, что эпоха Ветхого Завета — это эпоха душевного человека, падшего, эгоцентричного, живущего по плоти; эпоха же Нового Завета — это время нового человека, обновленного духом, теоцентричного и христоцентричного, для которого весь мир вращается вокруг Бога, и все его чувства и помышления направлены к Нему. Однако даже сейчас, с пришествием благодати, не у всех душевная часть подчинилась пневматологической, оставив человека в неподлинном состоянии³².

Считаем, что здесь уместно будет сказать, пользуясь хайдеггеровской терминологией, что основная характеристика подлинности — это

²⁹ См.: Побирченко Е.М. Тема обожения в мистической антропологии Симеона Нового Божьего слова. С. 166.

³⁰ См.: Аверкий (Таушев), архиеп. Указ. соч. С. 8.

³¹ См.: Там же.

³² См.: Гумилевский И., свящ. Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913. С. 86–90, 94–95.

вопрошание, а в исихастской интерпретации — это непрестанная молитва. М. Бахтин пишет, что подлинная жизнь личности есть выход ее за пределы самой себя, во внешнее бытие³³, в противоположность замыканию в себе. Этот выход за пределы себя можно интерпретировать, по святому Симеону, как попытку соединиться с Богом. Выход же вовне себя и вовне этого тварного мира (лабиринта) возможен, по нашему мнению, только с помощью кьеркегоровского «прыжка веры».

Итак, святой Симеон пишет, что человек, дабы обрести свое подлинное существование (обожение), «должен проводить жизнь в вере, в чистоте, в страхе Божиим, в благоговении, в сокрушении и слезах, благодаря которым он внутренне очищается и исполняется Божественного света и весь становится Духом Святым в сокрушенной душе»³⁴. Здесь мы видим, что, наряду с верой, главным условием подлинной жизни христианина является сердце сокрушенное. По святому Симеону, подлинный христианин должен каяться непрерывно, плакать о своих грехах ежедневно, «во все дни и ночи»³⁵. Таким образом, мы считаем, что главными признаками подлинного существования человека являются покаяние и вопрошание (молитва) (см.: Евр. 5:7–9)³⁶, а неподлинного — гордыня и забвение (прелесть, мечтание), которые и были причинами падения первого человека, Адама³⁷. К месту здесь будет, опять же, вспомнить евангельскую притчу о мытаре и фарисее (см.: Лк.: 18:10–14), в которой, по нашему мнению, фарисей является носителем характеристик неподлинного существования человека (гордыня и забвение), а мытарь — подлинного (покаяние в совокупности с молитвой).

Суммируя основные идеи учения преподобного Симеона, можно выделить следующие характеристики подлинного и неподлинного существования человека.

Подлинное существование человека включает в себя: 1) достижение бесстрастия и святости в этой жизни; 2) присутствие стремления к мистической жизни и сознательному, опытному восприятию благодати Святого Духа; 3) труд для достижения обожения; 4) видение

³³ См.: Думинская М.В. Проблема обретения подлинной самоидентичности в процессе экзистенциального становления личности // Идеи и идеалы. 2016. № 2 (16), Т. 2. С. 11–12.

³⁴ Цит. по: Иларий (Алфеев Г.В.), митр. Указ. соч. С. 297.

³⁵ Там же. С. 291.

³⁶ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 1. С. 327.

³⁷ См.: Там же. С. 21.

Христа как Света и приобщение Божественному Свету; 5) непрестанные молитва, покаяние, слезы и соблюдение заповедей Божиих; 6) благоговение перед Евхаристией и практика ежедневного причащения со слезами³⁸; 7) согласование своего мистического опыта с церковным Преданием, с опытом Церкви и с опытом ее лучших представителей³⁹; 8) чтение житий святых биографическим методом, то есть с сопоставлением их истории борьбы со грехом с образом собственной жизни; 9) наличие духовного наставника; 10) стяжание добродетели любви и, как следствие, воплощение в своей жизни евангельской заповеди о любви к Богу и ближнему⁴⁰.

Преподобный Симеон пишет, что опыт богообщения доступен не только для монахов, но и для мирян, в том числе живущих в городе. И не обязательно для приобретения этого опыта быть высокообразованным человеком или так строго поститься, что вкушать хлеб через день (хотя для святого Симеона аскеза имеет первостепенное значение). Краеугольным камнем подлинного существования для преподобного Симеона является такое состояние человека, при котором он не может прожить без собеседования с Богом ни дня, ни часа⁴¹, всегда и повсеместно стремясь быть с Богом, вопрошать Его и уподобляться Ему.

Таким образом, по святому Симеону, цель каждого христианина заключается в том, чтобы уже в этой жизни достичь обожения, по примеру исихастов, которые высочайшей целью христианской жизни считали преобразование человека по образу Христа, воскресение и превращение из ветхого человека в нового⁴².

Неподлинное же существование, по Симеону Новому Богослову, заключается в следующем. Такой человек считает, что: 1) подлинная

³⁸ Однако отметим, что святой Симеон, рекомендуя практику ежедневного причащения, при этом отнюдь не пренебрегал словами предостережения апостола Павла о тех, кто недостойно причащается Святых Христовых Таин (см.: 1 Кор. 11:27), и считал эту практику обязательной не для всех.

³⁹ См.: Иларион (Алфеев Г.В.), митр. Указ. соч. С. 370–380.

⁴⁰ См.: Перлик А.А. Важные аспекты учения прп. Симеона Нового Богослова // Православная жизнь. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife-org.turbopages.org/turbo/pravlife.org/s/ru/content/vazhnye-aspekty-ucheniya-prp-simeona-novogo-bogoslova> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана.

⁴¹ См.: Десницкий А.С. Указ. соч.

⁴² См.: Наумов Д.А. Исихастская мистическая традиция в восточнохристианской богословской мысли // Вестник ЧелГУ. 2004. № 1. С. 56. КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihastskaya-misticheskaya-traditsiya-v-vostochnohristianskoy-bogoslovskoy-mysli> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана.

святость и бесстрашие невозможны в наши дни (неподлинный человек и не достигает их); 2) благодать Святого Духа невозможно воспринять сознательно и опытно; 3) обожения и боговидения можно достичь только в будущем веке; 4) соблюсти все заповеди невозможно, достаточно соблюдать хотя бы некоторые; 5) необязательно приступать к Евхаристии ежедневно со слезами и сознательным ощущением присутствия Христа; 6) спасения можно достичь без подвигов и покаяния⁴³.

Важно отметить, что преподобный Симеон первым среди восточнохристианских писателей заговорил о центральном месте Евхаристии в мистической жизни христианина, о роли ее в спасении человека и приближении его к Богу, о главной цели подлинного аскетического делания — видении Божественного Света⁴⁴. Именно встреча с Богом «лицом к лицу», посредством вопрошания (молитвы) и покаяния есть цель христианина и отличительный признак подлинности его жизни (по мытареву примеру). Неподлинное же существование — это формально-рационалистическое мышление «фантастического» христианина, эгоцентричного и закрытого к истинному вопрошанию (по примеру фарисея)⁴⁵. Преподобный Симеон считал, что правильное познание Бога должно происходить не столько рассудком, сколько посредством благодати и истины⁴⁶.

Кроме того, отличительными особенностями неподлинного существования человека, как правило, являются имитация состояния подлинности, «фантастичность», лицемерие, о которых Христос в Евангелии сказал следующим образом: *снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты* (Мф. 23:27). Евфимий Зигабен в толковании на данный евангельский отрывок объясняет причины неподлинности людей тем, что «поток страстей ослепил их душевный глаз, и они не могут взирать на свет истины»⁴⁷. Проще говоря, неподлинный человек — это человек перстный,

⁴³ См.: Иларий (Алфеев Г.В.), митр. Указ. соч. С. 376–377.

⁴⁴ См.: Там же. С. 379.

⁴⁵ См.: Там же; Корнаракис И. Фантастический христианин в сравнении со святоотеческим человеком. Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2018. С. 33–38.

⁴⁶ См.: Симеон (Куцас), митр. Указ. соч.

⁴⁷ Зигабен Е. Толкование Евангелия от Матфея. Глава 15 // Святоотеческое наследие: Православная онлайн-библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/evfimij-zigaben/tolkovanie-evangeliya-ot-matfeya/txt15.html> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана.

который так и не стал небесным по примеру Христа⁴⁸, но стал, по примеру первого Адама, тленным, слепым, обнаженным от благодати, бесчувственным, ничем не отличающимся от животных, вошедшим в себя все страсти. Такие люди чужды ведения Бога⁴⁹, они мертвы, будучи непричастными благодати Духа Святого, отвергнув Бога по неверию⁵⁰. Таким образом, по святому Симеону, неподлинное существование проявляется забвением Бога, а подлинное — зрением истины, Божественного Света⁵¹. Говоря о неподлинных людях, святой Симеон описывает их следующим образом:

- будучи мертвыми, думают, что живы;
- видят умерщвленных живыми, слепых — зрящими, глухих — слышащими;
- живут, видят и слышат, как скоты;
- мыслят, как неразумные;
- имеют чувства бесчувственные⁵².

Далее преподобный Симеон объясняет, что это такие христиане (и нехристиане тоже), «которые живут по плоти... которые смотрят (только) на здешние (предметы) и слушают Божественные глаголы одними только плотскими ушами, — все они по Духу глухие, слепые и мертвые»⁵³. О таковых людях Симеон вопрошает: «Как таковым и христианами называться?»⁵⁴, как таковым обитать со Христом на небе, как войти в Царство Небесное со святыми и ангелами? По сути, преподобный Симеон здесь говорит о феномене имитации христианами подлинного существования человека.

Первым условием для того, чтобы совлечься этого Павлова ветхого человека, по святому Симеону, является вера в Спасителя и Его обетования. Далее он говорит, что человек должен соблюдать все, что обещал во Святом Крещении, исполнять заповеди Господни и убегать от всего, от чего тогда отрекся. Следующим важным средством являются исповедь и покаяние, которые могут родить в человеке такое

⁴⁸ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 3. Сергиев Посад, 1993. С. 150.

⁴⁹ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 1. С. 295–296.

⁵⁰ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 3. С. 149.

⁵¹ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 1. С. 323.

⁵² См.: Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ См.: Там же. С. 149–152.

дерзновение, что он способен беседовать с Богом «лицом к лицу». Именно исследование своей совести, покаяние и плач о себе способствуют познанию себя и личных причин неподлинности, которые суть нелюбовь к Богу и несоблюдение Его заповедей⁵⁵.

Итак, мы выяснили, что учение преподобного Симеона Нового Богослова мистично и в конечном итоге основной темой его богословия является феномен обожения человека как состояния подлинного его существования уже в этой земной жизни. Мы также выяснили, что некоторые представители философии и социологии, рассматривая состояние неподлинности человека, в своих представлениях приближаются к христианскому понятию перстного, ветхого человека. Однако в их размышлениях подлинность существования человека не отрывается от земных его потребностей и характеризуется скорее как рабство греху, чем как свобода (с христианских позиций). Апостол Иоанн Богослов так описал это состояние: *Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская* (1 Ин. 2:16). В этом понимании между философской экзистенцией и христианским обожением мало общего, они лежат в разных плоскостях существования человека.

Описывая же состояние неподлинности человека, святой Симеон говорит, что неподлинность — это такое состояние человека, при котором он не чувствует Бога, не находится с Ним в общении, а поэтому и не живет полноценной христианской жизнью, которая выражается в следующем: в соблюдении всех, а не каких-то отдельных заповедей Божиих, в частом причащении Святых Даров, в непрестанной молитве, сопряженной с покаянием и нахождением в послушании у наставника. Неподлинные люди имеют искаженное представление о себе, о других людях, о мире и о Боге. Они живут, имитируя подлинную жизнь. Иоанн Корнаракис называет таких людей фантастическими христианами. Святой Симеон же говорит, что они находятся вне истины и покаяния. Таким образом, неподлинное существование человека проявляется в форме имитации, забвения, а подлинное — в зрении истины, Божественного Света, Бога. Главным же признаком подлинного существования человека являются покаяние и вопрошание (молитва) (см.: Евр. 5:7–9), а неподлинного — гордыня и забвение, которые были причинами падения первого человека, Адама.

⁵⁵ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 1. С. 298–301.

Итак, состояние неподлинности — это процесс имитации, это состояние греха, удаленное положение человека по отношению к Богу, делающее его повинным смерти, наследником тьмы кромешной и огня неугасимого⁵⁶. Собственно говоря, ад — это и есть место максимального удаления человека от Бога и состояние максимально возможной его неподлинности.

Подлинное же состояние человека, по учению преподобного Симеона, есть состояние его обожения, достигнутое посредством благодати и очищения себя от страстей. Главными признаками такого состояния являются всегдашнее покаяние и стремление к общению с Богом, желание уподобляться Ему во всем. При этом святой Симеон настаивает на том, что состояние подлинности имеет свое начало уже в земной жизни человека и достичь его может любой из нас, приложив к Божественной благодати собственные усилия.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2011. 1369 с.
2. Аверкий (Таушев), архиеп. «Духовность» и «душевность» // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/duhovnost-i-dushevnost/ (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
3. Быховский Б.Э. Кьеркегор. М.: Мысль, 1972. 238 с.
4. Гумилевский И., свящ. Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад: Типография И.И. Иванова, 1913. 211 с.
5. Десницкий А.С. Новое слово Симеона из Галаты // Правмир. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/xristianin-maksimalist-rochemu-prepodobnyj-simeon-ne-skryval-svoego-duhovnogo-opyta/> (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. Думинская М.В. Проблема обретения подлинной самоидентичности в процессе экзистенциального становления личности // Идеи и идеалы. 2016. № 2 (16), Т. 2. С. 11–19.
7. Зигабен Е. Толкование Евангелия от Матфея. Глава 15 // Святоотеческое наследие: Православная онлайн-библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/evfimij-zigaben/>

⁵⁶ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 1. С. 299.

- tolkovanie-evangeliya-ot-matfeya/txt15.html (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
8. Иларион (Алфеев Г.В.), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. 7-е изд. М.: Познание; Изд-во Московской Патриархии, 2017. 448 с.
 9. Калинин М. Что такое мистика // Magisteria. Курс «Место ясности. Восточносирийская христианская мистика». [Электронный ресурс]. URL: <https://magisteria.ru/place-of-clarity-east-syrian-christian-mysticism/what-is-mystics> (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
 10. Корнаракис И. Фантастический христианин в сравнении со святоотеческим человеком / пер. с греч. и прим. архимандрита Симеона (Гагатики). Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2018. 160 с.
 11. Лега В.П. История западной философии: В 2 ч. Ч. 2: Новое время. Современная западная философия. 3-е изд., доп. и перераб. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 528 с.
 12. Лифинцева Т.П. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера // История философии. 1997. № 1. Электронная библиотека Института философии РАН. [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH019d27f954175d3726daee71> (дата обращения: 24.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус. С. 48–58.
 13. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. 586 с.
 14. Любохонская О.В. Аналитика экзистенциального у С. Кьеркегора и Максима Исповедника // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. № 3. КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/analitika-ekzistentsialnogo-u-s-kierkegora-i-maksima-ispovednika> (дата обращения: 21.10.2023). Яз. рус. С. 9–18.
 15. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. А. Юдина. М.: REFL-book, 1994. 368 с.
 16. Наумов Д.А. Исихастская мистическая традиция в восточнохристианской богословской мысли // Вестник ЧелГУ. 2004. № 1. С. 55–63. КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihastskaya-misticheskaya-traditsiya-v-vostochnohristianskoy-bogoslovskoy-mysli> (дата обращения: 22.07.2023). Яз. рус.

17. Перлик А.А. Важные аспекты учения прп. Симеона Нового Богослова // Православная жизнь. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife-org.turbopages.org/turbo/pravlife.org/s/ru/content/vazhnye-aspekty-ucheniya-prp-simeona-novogo-bogoslova> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
18. Побирченко Е.М. Мистика Симеона Нового Богослова // Вестник ЧелГУ. 2003. № 2. С. 92–103. КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mistika-simeona-novogo-bogoslova> (дата обращения: 22.07.2023). Яз. рус.
19. Побирченко Е.М. Тема обожения в мистической антропологии Симеона Нового Богослова // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2003. № 2 (16). С. 165–168. КиберЛенинка: Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tema-obozheniya-v-misticheskoy-antropologii-simeona-novogo-bogoslova-1> (дата обращения: 22.07.2023). Яз. рус.
20. Ритцер Дж. Современные социологические теории / пер. с англ. А. Бойков, А. Лисицына. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002. 688 с.
21. Симеон (Куцас), митр. Особенности богословского учения прп. Симеона Нового Богослова // Православный апологет. [Электронный ресурс]. URL: <https://apologet.spb.ru/ru/871.html> (дата обращения: 21.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
22. Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В русском переводе: В 3 т. Т. 1. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. 498 с.
23. Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В русском переводе: В 3 т. Т. 3. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. 348 с.
24. Солодов Н., свящ. Христианин-максималист. Почему преподобный Симеон не скрывал своего духовного опыта? // Правмир. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/xristianin-maksimalist-pochemu-prepodobnyj-simeon-ne-skryval-svoego-duhovnogo-opyta/> (дата обращения: 22.07.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
25. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.

*Статья поступила в редакцию 28.07.2023,
одобрена после рецензирования 08.10.2023,
принята к публикации 13.11.2023.*

Article

UDC 27-1.18+929

For citation:

Maslov A., Kuzmin A., priest. Podlinnoye sushchestvovaniye cheloveka po ucheniyu prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova [The true existence of man according to the teaching of St. Simeon the New Theologian] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23). pp. 26–46.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_26

Alexei Maslov,

Student, Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
majority@mail.ru

Priest Alexander Kuzmin,

Candidate of Sciences in Philosophy,
Senior Lecturer, Department of Theology,
Junior researcher,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
ortodoxotvet@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2623-8562

The true existence of man according to the teaching of St. Simeon the New Theologian

A. MASLOV, priest A. KUZMIN

Abstract: The article reveals the main aspects of the teaching of St. Simeon the New Theologian about deification from the perspective of the problems of authentic and inauthentic human existence. An analysis of this teaching is carried out in comparison with the thoughts of some representatives of modern philosophy and sociology. The concept of mysticism is also revealed, the teaching of modern philosophy about the authenticity and inauthenticity of human existence is assessed, and the concepts of existence and deification are differentiated. The article provides characteristics of the authentic and inauthentic existence of a person from the position of the Christian teaching of St. Simeon and from the point of view of some representatives of philosophy and sociology. It is concluded that existence and deification are not the same thing; it is said that inauthentic existence manifests itself in the form of imitation and oblivion, but genuine existence — in the vision of truth, “divine light”, God. The main sign of genuine existence is human repentance and questioning (prayer) (Heb. 5:7–9), and of inauthentic existence — pride and oblivion, which were the reasons for the fall of the first man Adam.

Keywords: Eastern mysticism, deification, authentic human existence, inauthentic human existence, existence, imitation, freedom, repentance, pride.

REFERENCES

1. Bykhovsky B.E. (1972) "K'yerkegor" [Kierkegaard]. Moscow. (In Russian).
2. Desnitsky A. "Novoye slovo Simeona iz Galaty" [New word of Simeon from Galata]. Available at: <https://www.pravmir.ru/xristianin-maksimalist-pochemu-prepodobnyj-simeon-ne-skryval-svoego-duhovnogo-opyta/> (07/21/2023). (In Russian).
3. Duminskaya M.V. (2016) "Problema obreteniya podlinnoy samoidentichnosti v protsesse ekzistentsial'nogo stanovleniya lichnosti" [The problem of acquiring true self-identity in the process of existential formation of personality]. In: "Idei i idealy" [Ideas and ideals]. No. 2 (16), Vol. 2. pp. 11–19. (In Russian).
4. Heidegger M. (1993) "Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya" [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow. (In Russian).
5. Hilarion (Alfeev) (2017) "Prepodobnyy Simeon Novyy Bogoslov i pravoslavnoye predaniye" [Venerable Simeon the New Theologian and Orthodox Tradition]. Moscow. (In Russian).
6. Kalinin M. "Chto takoye mistika" [What is mysticism]. Available at: <https://magisteria.ru/place-of-clarity-east-syrian-christian-mysticism/what-is-mystics> (21/07/2023). (In Russian).
7. Kornarakis I. (2018) "Fantasticheskiy khristianin v sravnenii so svyatootecheskim chelovekom" [The fantastic Christian in comparison with the patristic man]. Okhtyrka. (In Russian).
8. Lega V.P. (2016) "Istoriya zapadnoy filosofii: v 2 chastyakh. Chast' 2: Novoye vremya. Sovremennaya zapadnaya filosofiya" [History of Western philosophy: in 2 parts. Part 2: Modern times. Modern Western philosophy]. Moscow. (In Russian).
9. Lifintseva T.P. (1997) "Dialog kak struktura bytiya v religioznom ekzistentsializme Martina Bubera" [Dialogue as a structure of being in the religious existentialism of Martin Buber]. In: "Istoriya filosofii" [History of Philosophy]. No. 1. pp. 48–58. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH019d27f954175d3726daee71> (07/24/2023). (In Russian).
10. Lossky V.N. (2012) "Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoye bogosloviye" [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Sergiev Posad. (In Russian).
11. Lyubokhonskaya O.V. (2013) "Analitika ekzistentsial'nogo u S. K'yerkegora i Maksima Ispovednika" [Analytics of the existential in S. Kierkegaard and Maxim the Confessor]. In: "Vestnik LGU im. A.S. Pushkina"

- [Bulletin of Leningrad State University named after. A.S. Pushkin]. No. 3. pp. 9–18. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/analitika-ekzistsentsialnogo-u-s-kierkegora-i-maksima-ispovednika> (10/21/2023). (In Russian).
12. Marcuse G. (1994) "Odnomernyy chelovek" [One-Dimensional Man]. Moscow. (In Russian).
 13. Naumov D.A. (2004) "Isikhastskaya misticheskaya traditsiya v vostochnokhristianskoy bogoslovskoy mysli" [Hesychast mystical tradition in Eastern Christian theological thought]. In: "Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta" [Bulletin of Chelyabinsk State University]. No. 1. pp. 55–63. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/isikhastskaya-misticheskaya-traditsiya-v-vostochnokhristianskoy-bogoslovskoy-mysli> (07/22/2023). (In Russian).
 14. Perlik A. (2003) "Vazhnyye aspekty ucheniya prp. Simeona novogo Bogoslova" [Important aspects of the teachings of St. Simeon the new Theologian]. Available at: <https://pravlife-org.turbopages.org/turbo/pravlife.org/s/ru/content/vazhnye-aspekty-ucheniya-prp-simeona-novogo-bogoslova> (22/07/2023). (In Russian).
 15. Pobirchenko E.M. (2003) "Mistika Simeona Novogo Bogoslova" [The mysticism of Simeon the New Theologian]. In: "Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta" [Bulletin of Chelyabinsk State University]. No. 2. pp. 92–103. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/mistika-simeona-novogo-bogoslova> (07/22/2023). (In Russian).
 16. Pobirchenko E.M. (2003) "Tema obozheniya v misticheskoy antropologii Simeona Novogo Bogoslova" [The theme of deification in the mystical anthropology of Simeon the New Theologian]. In: "Magistra Vitae: elektronnyy zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii" [Magistra Vitae: electronic journal on historical sciences and archeology]. No. 2 (16). pp. 165–168. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/tema-obozheniya-v-misticheskoy-antropologii-simeona-novogo-bogoslova-1> (07/22/2023). (In Russian).
 17. Ritzer J. (2002) "Sovremennyye sotsiologicheskiye teorii" [Contemporary sociological theories]. Saint Petersburg. (In Russian).
 18. Simeon (Kutsas). "Osobennosti bogoslovskogo ucheniya prp. Simeona novogo Bogoslova" [Features of the theological teaching of St. Simeon the new Theologian]. Available at: <https://apologet.spb.ru/ru/871.html> (07/21/2023). (In Russian).
 19. Simeon the New Theologian (1993) "Tvoreniya: v russkom perevode" [Creations: in Russian]. In 3 vols. Vol. 1. Sergiev Posad. (In Russian).

20. Simeon the New Theologian (1993) "Tvoreniya: v russkom perevode" [Creations: in Russian]. In 3 vols. Vol. 3. Sergiev Posad. (In Russian).
21. Solodov N. "Khristianin-maksimalist. Pochemu prepodobnyy Simeon ne skryval svoego dukhovnogo opyta?" [Christian maximalist. Why did St. Simeon not hide his spiritual experience?]. Available at: <https://www.pravmir.ru/khristianin-maksimalist-pochemu-prepodobnyj-simeon-ne-skryval-svoego-duhovnogo-opyta/> (07/22/2023). (In Russian).

*The article was submitted 28.07.2023,
approved after reviewing 08.10.2023,
accepted for publication 13.11.2023.*

Научная статья
УДК 271.2(094)(09)

Для цитирования:

Герман (Лытус А.С.), иером., Соколова Д.М. Русская Православная Церковь в мультикультурном государстве: пример Австралийского Союза // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 47–61.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_47

Иеромонах Герман (Лытус Андрей Сергеевич),
кандидат богословия,
проректор по воспитательной работе,
старший преподаватель кафедры церковной истории
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
lytus@mail.ru
ORCID: 0000-0001-9464-8809

Соколова Дина Михайловна,
кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры богословия
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
felkon.87@mail.ru
ORCID: 0000-0001-6715-5822

Русская Православная Церковь в мультикультурном государстве: пример Австралийского Союза

Иеромонах ГЕРМАН (А.С. ЛЫТУС), Д.М. СОКОЛОВА

Аннотация: В статье дается краткая характеристика духовной ситуации в Австралийском Союзе. Первые православные Литургии в данном регионе были отслужены корабельными священниками для моряков, совершавших кругосветные путешествия. Стационарные храмы на этой территории возникли в первой трети XX века, когда в Австралию перебралось значительное количество беженцев из России. Расцвет православия на австралийской земле связан с установлением коммунистической власти и началом гонений на христиан в Китае. Многие русские, осевшие там после революции 1917 года, были вынуждены вновь искать безопасное место проживания. В настоящее время православные храмы есть во всех крупных городах Австралии. Православные общины ведут активную духовно-просветительскую деятельность и включают в себя не только потомков русских переселенцев, но и представителей других национальностей.

Ключевые слова: православие в Австралии, религии в Австралии, русские эмигранты, социально-культурное значение русского православного прихода.

Австралийский Союз — государство-материк, омываемое водами Индийского и Тихого океанов, по размеру территории занимающее шестое место в мире. Уникальность Австралии в том, что в ходе заселения континента сформировалось очень разнообразное по национальному составу сообщество. Численность населения на 31 декабря 2022 года составляла 26 268 359 человек.

Коренными жителями Австралии в настоящее время являются 2,4% от всего населения. Европейская колонизация данного региона началась 26 января 1788 года, когда к берегам континента причалила флотилия из 11 кораблей с английскими заключенными и их охранниками. Руководил перевозкой ссыльных и организацией первых поселений сэр капитан Артур Филлип (1738–1814), которого называют отцом Австралии. В начале XIX века ссылка заключенных на этот континент была запрещена. Правительство Великобритании поощряло переезд на австралийские земли трудоспособных граждан посредством различных субсидий и льгот. К иммигрантам предъявлялись многие требования: они должны были быть относительно молодыми и здоровыми, желательно — владеть той профессией, которая была востребована в Австралии. Кроме того, «от каждого желающего выехать в колонию требовали представить церковное свидетельство и поручительство двух почтенных граждан в его честности, трезвости и хорошем характере»¹.

В XXI веке 70% населения составляют иммигранты (и их потомки) из Европы, на долю выходцев из других частей мира приходится около 27%. На русские корни в ходе переписи 2021 года указали 54 883 человека (0,21%). Австралия остается открытой для въезда страной, участвует в программах расселения беженцев из зон вооруженных конфликтов. В силу этого население Австралийского Союза, в отличие от «стареющих» европейских стран, продолжает расти

¹ Каневская Г.И. «Заселить или погибнуть»: Иммиграционная политика Австралии (XIX — начало XXI веков). Владивосток, 2017. С. 22.

и остается «молодым». В 2021 году прирост составил 496 800 человек (1,9%), причем 387 000 из них — это иммигранты².

Не менее разнообразен и религиозный ландшафт Австралии, сформировавшийся в результате многочисленных волн миграции. В 2021 году среди религий преобладало христианство (43,9% населения), ислам исповедовали 3,2%, индуизм — 2,7%, буддизм — 2,4%. Своих сторонников нашли и сектантские учения. В стране есть мормоны, «Свидетели Иеговы», адвентисты. Религиозность австралийцев затронул глобальный процесс секуляризации: в 2021 году 38,9% граждан заявили, что не относят себя ни к какой религии, тогда как в 1911 году к атеистам и агностикам относили себя только 0,2% австралийцев. За пять лет, с 2016 по 2021 год, число людей, исповедующих христианство в Австралии, уменьшилось с 12,2 миллиона (52,1%) в 2016 году до 11,1 миллиона (43,9%) в 2021 году. Отказ от институализированного откровения в пользу поиска собственных духовных путей затронул главным образом поколение молодых людей в возрасте 18–25 лет³.

Наличие большого количества иммигрантов и религиозное разнообразие позволяет отнести Австралийский Союз к мультикультурному государству. Понятия «мультикультурность» означает, что общество не является гомогенным, а включает в себя элементы разных культур, что способствует появлению нового культурного образования, как правило, при лидировании культуры государствообразующего этноса⁴.

Среди христианских конфессий Православные Церкви занимают четвертое место после Римско-Католической, Англиканской, Пресвитерианской церквей. Наиболее многочисленная из православных — Греческая Православная Церковь (Вселенский Константинопольский Патриархат), свыше 140 приходов. Помимо нее имеется восемь приходов Автокефальной Греческой Православной Церкви Америки и Австралии. Истинная Греческая Православная Церковь имеет

² See: Population of Australia // Australian Bureau of Statistics. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.abs.gov.au/statistics/people/population> (дата обращения 01.06.2023). Загл. с экрана. Яз. англ.

³ See: Religious affiliation in Australia. Exploration of the changes in reported religion in the 2021 Census // Australian Bureau of Statistics. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.abs.gov.au/articles/religious-affiliation-australia> (дата обращения 01.06.2023). Загл. с экрана. Яз. англ.

⁴ См.: Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики. М., 2013. С. 9.

11 приходов. Греческий Православный Патриархат Антиохии — 25 приходов. Другие Православные Церкви представлены следующим образом: Сербская — 37 приходов, Македонская — 16 приходов, Румынская — 14 приходов, Украинская (Вселенский Патриархат) — 9 приходов, Болгарская — 2 прихода. Русская Православная Церковь Заграницей — 32 прихода. Русская Православная Церковь Заграницей под омофором митрополита Агафангела — РПЦЗ (А) — 6 приходов. Русская Православная Церковь (Московский Патриархат) — 2 прихода. Имеются также общины Коптской, Сирийской, Армянской, Эфиопской церквей, старообрядцев-беспоповцев, старообрядцев Белокрыницкой иерархии⁵.

Благоприятный в отношении развития многонационального общества климат существовал в Австралии не всегда. До 1820 года законно можно было быть прихожанином только Англиканской церкви. Прибывшие на континент католики-ирландцы совершали богослужения втайне. Сегодня правительство Австралии вынуждено выстраивать национальную политику с учетом множественных интересов различных групп. Это помогает делать прежде всего статистика. В стране регулярно проводятся переписи населения. В перечень вопросов начиная с 1911 года включаются вопросы о национальной самоидентификации, религиозной принадлежности, а также о стране происхождения респондента, стране рождения его родителей, о языке, используемом в домашнем общении, и многое другое.

Ответы на эти вопросы позволяют управляющим структурам выстроить правильное представление о составе населения и спланировать различные программы с учетом культурных особенностей граждан. Например, районные библиотеки комплектуются в соответствии с этническим составом местного населения (закупаются книги на тех языках, на которых говорят жители ближайших микрорайонов), то же касается проводимых общественных мероприятий.

Приходы Русской Православной Церкви, как и другие официально зарегистрированные общины, имеют право свободно проводить богослужение, осуществлять социально полезную деятельность, которая может быть доступна не только прихожанам, но и всем желающим. При православных приходах открыты образовательные

⁵ See: Religious affiliation in Australia...

учреждения для детей и взрослых, детские сады, дома престарелых, библиотеки, музеи, действуют культурные центры, языковые курсы, реализуются программы помощи переселенцам и другим нуждающимся. Инициатива исходит снизу, от активных и неравнодушных прихожан и священников. Являясь частью развитого гражданского общества, они чувствуют ответственность за происходящее в стране и стремятся стать частью решения, а не проблемой.

Границы между местными сообществами и Русской Православной Церковью в Австралии в значительной степени проницаемы. Если первое поколение мигрантов создавало и посещало свой, единый в языковом и культурном отношении приход, то их дети и внуки, свободно владеющие английским языком и считающие себя австралийцами, выбирают приход по другим принципам. Поэтому в общинах Русской Православной Церкви в Австралии можно встретить людей различных национальностей, на чье предпочтение повлияли духовные приоритеты. На многих православных приходах богослужение и общение ведется на нескольких языках: русском, других славянских, английском. Это позволяет донести Благую весть о Спасителе, а также знания о русской культуре и традициях и до широкого круга австралийцев.

Стоит отметить, что австралийцы, члены других церквей, часто оказывали различную помощь православным. Так, при строительстве первого русского храма в Брисбене о выделении участка ходатайствовал перед властями священник Англиканской церкви, миссионер, капеллан Дэвид Джон Гарланд (1864—1939). «Благодаря его стараниям и материальной помощи немногочисленная по тем временам русская православная диаспора получила официальный статус, что позволило основать первый русский православный приход и построить храм во имя свт. Николая»⁶. Приведем и другой пример. В 1950-е годы архиепископ Сиднейский и Австралийско-Новозеландский Савва (Равевский; 1892—1976) решил основать мужской монастырь в Кентлине, районе Сиднея, где проживало много русских. Один из австралийцев «продал епархии по низкой цене 44 акра (около 18 гектаров) своей

⁶ Дроботушенко Е.В. Русский православный Свято-Николаевский приход в Брисбене (Австралия): к истории первоначального существования // Государство, общество, Церковь в истории России XX—XXI веков: Материалы XVIII Международной научной конференции, Иваново, 03—04 апреля 2019 года. Иваново, 2019. С. 85.

земли»⁷. Увеличив таким образом площадь застройки, русские смогли возвести храм, свечной завод, здания двух монастырей (мужского и женского), дом престарелых, культурно-просветительский клуб⁸.

До первой трети XX века, когда у русской общины появился собственный храм, православные службы совершались во временных помещениях, в частных домах и даже в молитвенных зданиях других христианских деноминаций. На протяжении XIX века русское православие в Австралии было представлено членами экипажей российских кораблей. Судна, совершавшие кругосветные плавания, заходили в порты Австралии для пополнения запасов и ремонта. В состав команд, уходивших в длительное и опасное плавание, включался священник. Институт капелланов возник в России вместе с появлением регулярной армии и военного флота в начале XVIII века. Как правило, ими назначались иеромонахи Свято-Троицкой Александро-Невской лавры Санкт-Петербурга. «Важность нахождения священнослужителя на судне была обусловлена страхом православного христианина умереть без причащения и исповеди»⁹.

В 1819–1821 годах с целью разведать воды Тихого океана южнее Австралии и подтвердить или опровергнуть существование континента в районе Южного полюса была снаряжена экспедиция под руководством офицеров Фаддея Беллинсгаузена (1778–1852) и Михаила Лазарева (1788–1851). Мореплавателей сопровождал священник — насельник Александро-Невской лавры иеромонах Дионисий, чья фамилия и дата рождения неизвестны. Отец Дионисий стал первым православным священником, участвовавшим в кругосветном плавании и служившим Литургию у берегов Австралии и Антарктиды. Путешествие стоило ему жизни: вскоре после возвращения в Петербург в 1821 году он скончался в больнице.

В течение XIX века гостеприимством портов пятого континента воспользовались 26 российских кораблей. Мыс Киррибилли, где наиболее часто останавливались наши соотечественники, получил назва-

⁷ Васильева В.Э. Русский Кентлин // Актуальные проблемы востоковедения: Материалы IX Международной научно-практической конференции по востоковедению, Хабаровск, 20 марта 2020 года. Хабаровск: Тихоокеанский государственный университет, 2020. С. 202.

⁸ См.: Там же.

⁹ Бландов А.А. Обер-иеромонахи в российском Военно-морском флоте XVIII века // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. (Серия «Гуманитарные и общественные науки»). 2013. № 12. С. 8.

ние Русского мыса. В 1855 году для российских моряков был построен Адмиралтейский дом. В 1857 году учреждена русская дипломатическая служба¹⁰.

В конце XIX — начале XX века в Австралию начали прибывать из России представители различных сословий, главным образом жители Дальнего Востока. Часть из них искала прибыльных мест работы, другие же эмигрировали по политическим соображениям. Число русских колебалось в пределах двух-трех тысяч человек, рассеянных по всей территории Австралии¹¹. Известно, что посещали они греческие православные храмы. Греческая диаспора сформировалась на континенте раньше русской, поскольку во второй половине XIX века греки и другие православные народы Малой Азии, Балкан, Восточной Европы спасались от преследований, воздвигнутых на них в Османской империи. Попытки российских дипломатов образовать собственный русский приход, получить постоянного священника успехом не увенчались¹².

В 1916 году русскую паству посетил священник-миссионер Иаков Кочинский (1861—1941). Ранее он проповедовал на Аляске, Гавайях, в Канаде. Пять месяцев отец Иаков путешествовал по городам Австралии, останавливаясь в русских семьях: крестил рожденных в Австралии русских детей, венчал образовавшиеся пары, исповедовал, причащал, наставлял. Ухудшение состояния здоровья, а именно приступы малярии, не позволили ему остаться на австралийской земле. В письмах священноначалию он подтверждал, что выходцы из России остро нуждаются в духовном окормлении¹³.

После революции 1917 года несколько тысяч белых эмигрантов нашли приют в Австралии. Среди них были священники и монахи: протоиерей Александр Шабашев (1881—1956), иеромонах Феодот (Шаверин; 1865—1948), диакон Иоанн Некрасов, протоиерей

¹⁰ См.: Каневская Г.И. Русская иммиграция и российско-австралийские отношения (к 200-летию установления контактов между Россией и Австралией) // Вестник Дальневосточного отделения РАН. 2007. № 5. С. 66.

¹¹ См.: Каневская Г.И. Очерк русской иммиграции в Австралии // Россия и соотечественники. [Электронный ресурс]. URL: <https://russkie.org/articles/pervye-russkie-v-avstralii/> (дата обращения: 02.06.2023). Загл. с экрана.

¹² See: Protopopov M.A. The Russian Orthodox presence in Australia: The History of a Church told from recently opened archives and previously unpublished sources. Roma, 2005. P. 18.

¹³ See: Ibid. P. 33.

Александр Лебедев, иерей Адриан Турчинский (1883—1928). Австралия в тот период, как и многие другие страны, находилась в состоянии глубокого экономического кризиса. Беженцы, включая священнослужителей, могли найти лишь низкоквалифицированную работу — в сельском хозяйстве, на приисках, железной дороге. Так, протоиерей Александр Шабашев, служивший капелланом в Первую мировую войну, награжденный Георгиевским крестом, трижды раненый, трудился грузчиком на мельнице. В свой единственный выходной он совершал Божественную литургию, но паства была настолько бедна, что никак не могла отблагодарить его¹⁴.

Первые годы жизни в Австралии были сложными для всех россиян. Тем не менее они стремились сохранить православную веру. В 1925 году в Брисбене — городе, где проживало больше всего русских, — был зарегистрирован русский приход. В 1926 году там был возведен храм во имя святителя Николая Мирликийского. Вскоре приход стал своего рода русским культурным клубом. Священник А. Турчинский передал ему свою библиотеку, соотечественники собирались для общения, взаимопомощи, обмена информацией, вместе отмечали праздники и провожали усопших в последний путь.

Никольский приход в течение более чем двадцати лет оставался единственным на континенте, поскольку количество русских иммигрантов, проживающих в Австралии, до конца 1940-х годов было незначительным. Ситуация изменилась после прихода к власти в Китае коммунистической партии. Беженцы из Российской империи, осевшие в Китае после революции 1917 года, вновь начали подвергаться преследованиям. Более 100 тысяч русских были вынуждены покинуть КНР. Содействие при эмиграции в Австралию им оказывал Всемирный Совет Церквей (ВЦС), из фонда которого оплачивались билеты, проживание и питание в гостиницах на пути следования. Данное объединение было основано незадолго до описываемых событий, в 1948 году, как организация, объединяющая христиан различных конфессий в духовной и гуманитарной деятельности. Перевалочным пунктом для многих русских беженцев стал Гонконг. «В Гонконге

¹⁴ См.: Ряполов В.В. На службе Богу и Отечеству: К 135-летию протопресвитера Александра Шабашева // Четыре пера: Независимый общественно-политический портал г. Воронежа. [Электронный ресурс]. URL: http://4pera.com/news/history/na_sluzhbe_bogu_i_rossii/ (дата обращения: 02.06.2023). Загл. с экрана.

эмигранты полностью попадали под опеку ВСЦ: им предоставляли временное жилье, поселили в недорогие гостиницы, кормили, снабжали одеждой, проводили врачебные осмотры и лечили в случае необходимости»¹⁵.

Пережив трудности переезда, русские выходцы из Китая осваивались и способствовали активному строительству храмов и культурных центров в Австралии. Они как бы вновь принесли на пятый континент Россию, поскольку их язык, уклад жизни, духовность были более аутентичными, чем у эмигрантов, поселившихся в Австралии вскоре после революции. «Отчасти это объясняется большим контрастом между русской православной культурой и китайской — буддийской и конфуцианской. В среде беженцев из Китая нашлось большое число людей, оказавших серьезное влияние на культурную жизнь континента в целом, в том числе и ученых, которые не мыслили свою жизнь вне церкви и немало потрудились, чтобы сохранить культурные ценности России во всем их многообразии»¹⁶.

Число приходов возросло с одного в (Брисбене) до тридцати двух, каждый из которых стал центром социальной жизни; было основано два монастыря — мужской Иоанно-Предтеченский скит и женская Ново-Шамординская обитель. Возникли местные святыни — это, в частности, пещера, где спасался старец Гурий (Демидов). При многих храмах постепенно выросли русские кладбища, что также является важным для сохранения исторической памяти¹⁷.

Возросшему числу православных прихожан требовалась собственная организационная структура, и в 1946 году была образована Сиднейская и Австралийская епархия Русской Православной Церкви Заграницей. Первым возглавил кафедру епископ Феодор (Рафальский; 1895—1955). Рожденный в Волынской губернии, он священствовал в городах Острог, Ростов и Таганрог, в 1944 году был перемещен в Западную Европу, в 1945 году присоединился

¹⁵ Каневская Г.И. Исход русских из Китая (по воспоминаниям русских австралийцев) // Вестник Дальневосточного отделения РАН. 2008. № 2. С. 131.

¹⁶ Скоробогатых Н.С., Стельмах В.Г. Роль Русской Православной Церкви Заграницей в складывании и сохранении культурного единства русской диаспоры в Австралии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2011. № 17. С. 375.

¹⁷ См.: Официальная страница Русской Православной Церкви Заграницей в Австралии и в Новой Зеландии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rocor.org.au/> (дата обращения: 14.06.2023). Загл. с экрана.

к Русской Православной Церкви Заграницей, в 1946 году был направлен на служение в Австралию. Кафедральным был назначен единственный на тот момент русский православный храм в городе Брисбене. С приездом владыки возвели более просторный храм святых апостолов Петра и Павла в Сиднее, куда в 1950 году перенесли кафедру. В том же году в состав епархии вошла Новая Зеландия, где первые приходы появились после Второй мировой войны; епархия получила название «Сиднейская и Австралийско-Новозеландская».

С 2022 года кафедру возглавляет архиепископ Георгий (Шейфер; род. 1950), уроженец штата Иллинойс, США. Он вырос в глубоко религиозной католической семье, получил богословское образование и готовился к принятию пострига в Римско-Католической Церкви, однако впоследствии, через чтение трудов святых отцов, понял, что полнота истины находится в православии. В 1974 году перешел в православие, закончил Свято-Троицкую семинарию в Джорданвилле, в 1981 году принял постриг и получил имя в честь великомученика Георгия Победоносца. «В 2005 году возведен в сан архимандрита. В 2008 году хиротонисан во епископа Мэйфильдского, vikария Восточно-Американской епархии. 21 сентября 2022 года назначен правящим архиереем Сиднейской и Австралийско-Новозеландской епархии РПЦЗ»¹⁸.

Назначение на кафедру американца, в сознательном возрасте обратившегося из католичества в православие, в значительной мере соответствует тем демографическим и культурным процессам, которые происходят в Русской Православной Церкви в Австралии. Несмотря на то что молодые люди отходят от веры предков и от христианства в целом, православие остается растущей конфессией в Австралии. Это происходит не только благодаря продолжающемуся процессу иммиграции, но и за счет многочисленных случаев обращения австралийцев, не имеющих русских корней¹⁹.

Русская Православная Церковь привлекает австралийцев по многим причинам. Во-первых, это глубина учения, переданного от Спасителя и развитого святыми отцами, непрерывная преемствен-

¹⁸ Георгий (Шейфер), архиепископ Сиднейский и Австралийско-Новозеландский // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/11812.html> (дата обращения: 22.06.2023). Загл. с экрана.

¹⁹ See: Tamis A. M. Greek Orthodoxy in Australia // The encyclopedia of religion in Australia. Melbourne, VIC: Cambridge University Press, 2009. P. 489.

ность священства от апостолов. Во-вторых, строгость моральных правил, непопулярных в либеральном обществе, но необходимых для спасения. В-третьих, красота храмов, синтез искусств, достигаемый в православном богослужении. Таким образом, Русская Православная Церковь смогла выжить и духовно расцвести в максимально отдаленном от места ее зарождения регионе, в обществе, где ее прихожане находятся в положении малой этнической группы. Православие на австралийской земле проделало путь от первых служб, совершенных капелланами в самодельных молитвенных палатках, до прекрасных златокупольных храмов с культурными центрами в каждом крупном австралийском городе и открытия монастырей.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бландов А. А. Комплектование российского флота православным духовенством в XVIII в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. (Серия «История».) 2013. № 4. С. 153–160.
2. Васильева В. Э. Русский Кентлин // Актуальные проблемы востоковедения: Материалы IX Международной научно-практической конференции по востоковедению, Хабаровск, 20 марта 2020 года. Хабаровск: Тихоокеанский государственный университет, 2020. С. 201–206.
3. Георгий (Шейфер), архиепископ Сиднейский и Австралийско-Новозеландский // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/11812.html> (дата обращения: 22.06.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Дроботушенко Е. В. Русский православный Свято-Николаевский приход в Брисбене (Австралия): к истории первоначального существования // Государство, общество, Церковь в истории России XX–XXI веков: Материалы XVIII Международной научной конференции, Иваново, 03–04 апреля 2019 года. Иваново: Ивановский государственный университет, 2019. С. 82–87.
5. Каневская Г. И. «Заселить или погибнуть»: Иммиграционная политика Австралии (XIX — начало XXI веков). Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2017. 94 с.
6. Каневская Г. И. Исход русских из Китая (по воспоминаниям русских австралийцев) // Вестник Дальневосточного отделения РАН. 2008. № 2. С. 125–132.
7. Каневская Г. И. Очерк русской иммиграции в Австралии // Россия и соотечественники. [Электронный ресурс]. URL: <https://russkie>.

- org/articles/pervye-russkie-v-avstralii/(дата обращения: 02.06.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
8. Каневская Г.И. Русская иммиграция и российско-австралийские отношения (к 200-летию установления контактов между Россией и Австралией) // Вестник Дальневосточного отделения РАН. 2007. № 5. С. 65–74.
 9. Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики / под ред. М.Б. Погребинского и А.К. Толпыго. М.: Весь Мир, 2013. 400 с.
 10. Официальная страница Русской Православной Церкви Заграницей в Австралии и в Новой Зеландии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hristianstvo.ru/orthodoxu/countries/australia/> (дата обращения: 14.06.2023). Загл. с экрана. Яз. англ., рус.
 11. Ряполов В.В. На службе Богу и Отечеству: К 135-летию протопресвитера Александра Шабашева // Четыре пера: Независимый общественно-политический портал г. Воронежа. [Электронный ресурс]. URL: http://4pera.com/news/history/na_sluzhbe_bogu_i_gossii/ (дата обращения: 02.06.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
 12. Скоробогатых Н.С., Стельмах В.Г. Роль Русской Православной Церкви Заграницей в складывании и сохранении культурного единства русской диаспоры в Австралии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2011. № 17. С. 367–389.
 13. Population of Australia // Australian Bureau of Statistics. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.abs.gov.au/statistics/people/population> (дата обращения 01.06.2023). Загл. с экрана. Яз. англ.
 14. Protopopov M. A. The Russian Orthodox presence in Australia: The History of a Church told from recently opened archives and previously unpublished sources. Roma: Australian Catholic University, 2005. 443 p.
 15. Religious affiliation in Australia. Exploration of the changes in reported religion in the 2021 Census // Australian Bureau of Statistics. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.abs.gov.au/articles/religious-affiliation-australia> (дата обращения 01.06.2023). Загл. с экрана. Яз. англ.
 16. Tamis A. M. Greek Orthodoxy in Australia // The encyclopedia of religion in Australia. Melbourne, VIC: Cambridge University Press, 2009. pp. 477–492.

*Статья поступила в редакцию 25.08.2023,
одобрена после рецензирования 14.09.2023,
принята к публикации 15.09.2023.*

Article

UDC 271.2(094)(09)

For citation:

German (Lytus A.), hieromonk, Sokolova D. Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v multikul'turnom gosudarstve: primer Avstraliyskogo Soyuza [Russian Orthodox Church in a multicultural state: the example of the Australian Union] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23). pp. 47–61. DOI: 10.56621/27825884_2023_23_47

Hieromonk Herman (Andrey Lytus),

Candidate of Theology,

Vice-Rector for educational work,

Senior Lecturer, Department of Church History,

Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation

lytus@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9464-8809

Dina Sokolova,

Candidate of Sciences in Philosophy,

Senior Lecturer, Department of Theology,

Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation

felkon.87@mail.ru

ORCID: 0000-0001-6715-5822

Russian Orthodox Church in a multicultural state: the example of the Australian Union

Hieromonk HERMAN (A. LYTUS), D. SOKOLOVA

Abstract: The article gives a brief description of the spiritual situation in the Australian Union. The first Orthodox liturgies were served by the ship's priests for the sailors who made round-the-world voyages. Stationary churches arose in the first third of the 20th century, when a significant number of refugees from Russia moved to Australia. The flourishing of Orthodoxy on Australian land is associated with the establishment of communist power and the beginning of the persecution of Christians in China. Many Russians who settled there after the revolution of 1917 were forced to once again look for a safe place to live. Currently, there are Orthodox churches in all major cities of Australia. Orthodox communities are active in spiritual and educational activities and include not only the descendants of Russian immigrants, but also representatives of other nationalities.

Keywords: Orthodoxy in Australia, religions in Australia, Russian emigrants, social role of the parish.

REFERENCES

1. Blandov A.A. (2013) "Komplektovaniye rossiyskogo flota pravoslavnyim dukhovenstvom v XVIII v." [Recruitment of the Russian fleet by Orthodox

- clergy in the 18th century]. In: "Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya" [Bulletin of St. Petersburg University. Story]. No. 4. pp. 153–160. (In Russian).
2. Drobotushenko E.V. (2019) "Russkiy pravoslavnyy Svyato-Nikolayevskiy prikhod v Brisbane (Avstraliya): k istorii pervonachal'nogo sushchestvovaniya" [Russian Orthodox St. Nicholas parish in Brisbane (Australia): on the history of its original existence]. In: "Gosudarstvo, obshchestvo, Tserkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov: Materialy XVIII Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, Ivanovo 03–04 aprelya 2019 goda" [State, society, Church in the history of Russia of the XX–XXI centuries: Materials of the XVIII International Scientific Conference, Ivanovo, April 03–04, 2019]. Ivanovo. pp. 82–87. (In Russian).
 3. Kanevskaya G.I. (2007) "Russkaya immigratsiya i rossiysko-avstraliyskiye otnosheniya (k 200-letiyu ustanovleniya kontaktov mezhdru Rossiyei i Avstraliyei)" [Russian immigration and Russian-Australian relations (to the 200th anniversary of the establishment of contacts between Russia and Australia)]. In: "Vestnik Dal'nevostochnogo otdeleniya RAN" [Bulletin of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences]. No. 5. pp. 65–74. (In Russian).
 4. Kanevskaya G.I. (2008) "Iskhod russkikh iz Kitaya (po vospominaniyam russkikh avstraliytsev)" [The exodus of Russians from China (according to the memoirs of Russian Australians)]. In: "Vestnik Dal'nevostochnogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk" [Bulletin of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences]. No. 2. pp. 125–132. (In Russian).
 5. Kanevskaya G.I. (2017) "«Zaselit' ili pogibnut'». Immigratsionnaya politika Avstralii (XIX — nachalo XXI vekov)" ["Populate or Perish". Immigration policy of Australia (XIX — early XXI centuries)]. Vladivostok. (In Russian).
 6. Pogrebinsky M.B., Tolpygo A.K. (eds.) (2013) "Krizis mul'tikul'turalizma i problemy natsional'noy politiki" [The crisis of multiculturalism and problems of national policy]. Moscow. (In Russian).
 7. Protopopov M.A. (2005) The Russian Orthodox presence in Australia: The History of a Church told from recently opened archives and previously unpublished sources. Roma. (In English).
 8. Skorobogatykh N.S., Stelmakh V.G. (2011) "Rol' Russkoy Pravoslavnoy tserkvi Zagranitsey v skladyvanii i sokhranении kul'turnogo yedinstva russkoy diaspory v Avstralii" [The role of the Russian Orthodox Church Abroad in the formation and preservation of the cultural unity of the Russian diaspora in Australia]. In: "Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nyye problemy razvitiya" [Southeast

- Asia: current problems of development]. No. 17. pp. 367–389. (In Russian).
9. Tamis A.M. (2009) Greek Orthodoxy in Australia. In: The encyclopedia of religion in Australia. Melbourne. pp. 477–492. (In English).
 10. Vasilyeva V.E. (2020) "Russkiy Kentlin" [Russian Kentlin]. In: "Aktual'nyye problemy vostokovedeniya: Materialy IX Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii po vostokovedeniyu, Khabarovsk, 20 marta 2020 goda" [Current problems of Oriental studies: Materials of the IX International Scientific and Practical Conference on Oriental Studies, Khabarovsk, March 20, 2020]. Khabarovsk. pp. 201–206. (In Russian).

*The article was submitted 25.08.2023,
approved after reviewing 14.09.2023,
accepted for publication 15.09.2023.*

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

Научная статья

УДК 111+008+215

Для цитирования:

Дуплинская Ю.М. Доктрина эволюционирующего человечества в перспективе развития High-Nume технологий:

критический анализ // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 62–79.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_62

Дуплинская Юлия Михайловна,

доктор философских наук, доцент,

профессор кафедры теоретической и социальной философии

Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов, ул. Вольская, 10 А

duplinskayay@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1990-6828

Доктрина эволюционирующего человечества в перспективе развития High-Nume технологий: критический анализ

Ю.М. ДУПЛИНСКАЯ

Аннотация: Констатируется, что тема отношений между наукой и религией вновь обретает актуальность, поскольку наука начинает претендовать на статус некоей новой «религии XXI века». Эволюционная парадигма, перерастая рамки науки, начинает трансформироваться в нечто наподобие новой религиозной идеологии. Наука пытается создавать проекты спасения человечества и проекты бессмертия, конкурирующие с традиционными религиями. Пример тому — технопроект, известный под названием трансгуманизм, целью которого провозглашается совершенствование человека на основе новейших технологий и переход от человечества к «высшей расе» — постчеловечеству. Констатируется своеобразная конвергенция между неоокультурными учениями об эволюции человеческих рас и встречными интенциями со стороны науки. Доказывается, что благие намерения по усовершенствованию homo sapiens

при помощи High-Ните технологий могут привести к нарушению тонкого баланса и срыву в один из противоположных полюсов психопатологии измененных состояний сознания. Анализируются перспективы техноэволюционного развития человечества в аспекте появления такого симптома шизофренических расстройств, как множественная личность. Делается вывод, что деструктивные изменения психики будут происходить не в русле единой магистрали, а в полярно противоположных направлениях: 1) в направлении упрощения человеческой личности, когда осмысленные действия низводятся до автоматизмов машинообразного поведения; 2) в направлении чрезмерного усложнения психики, порождающего симптоматику шизофренического расщепления.

Ключевые слова: эволюционная парадигма, техноэволюция, трансгуманизм, психопатология измененных состояний сознания.

Традиция противопоставления науки и религии как знания (в первом случае) вере (во втором случае), имея своим истоком философию эпохи Просвещения, сегодня тривиализируется до некоего шаблона массового сознания. В этом шаблоне имеет место своего рода пережиток эпохи «научного» атеизма. Но «научный» атеизм уходит в прошлое, а в философии XX—XXI веков противопоставление науки и религии начинает расцениваться как анахронизм. С одной стороны, здесь исследования в области феноменологии религиозного опыта, которые весьма убедительно доказывают, что религия не в меньшей степени, чем наука, основана на достоверности. С другой стороны, здесь философия постпозитивизма, которая столь же убедительно аргументирует, что наука не в меньшей степени, чем религия и миф, основана на вере в недоказуемые положения. Весьма характерно, что известный классик постпозитивизма П. Фейерабенд сравнил науку с мифом или религией XX века¹. Первоначально в этих полуэпатажных выводах имелось в виду всего лишь то, что основополагающие постулаты науки недоказуемы в такой же степени, как и религиозная вера. Однако постепенно выявляется более радикальный и, можно сказать, пророческий, а в какой-то степени даже и зловещий смысл данного утверждения. Тема отношений между наукой и религией вновь обретает актуальность, ибо наука начинает претендовать на статус

¹ См.: Фейерабенд П. Против метода. М., 2007. С. 295—311.

некоей новой религии — «религии XXI века». Сегодня наука пытается конструировать разного рода идеологемы спасения человечества и проекты бессмертия, конкурирующие с традиционными религиями. В числе таковых — *доктрина эволюционирующего человечества*.

Интенция извлечения «ценностного измерения» из теорий эволюции *homo sapiens*, которая привела к трансформации научного эволюционизма в квазирелигиозную идеологию, восходит к Ф. Ницше. Антихристианская направленность ницшеанской концепции сверхчеловека вполне очевидна и недвусмысленно артикулируется самим ее автором. За этим последовала, можно сказать, целая эра идеологий и идеологов эволюционирующего человечества, от романтической утопии ноосферного мышления (русский космизм, Дж. Лавлок и другие) до разнообразных форм религиозного модернизма. В этом плане интересно отметить, что возникает тенденция некоего встречного движения между богословскими версиями творения и естественнонаучными теориями эволюции. С одной стороны, в качестве примера можно привести известную философско-теологическую концепцию французского католического теолога П. Тейяра де Шардена, где «венец творения» — человек — осмысливается как вершина эволюции. С другой стороны — концепцию теистического эволюционизма, развиваемую американским генетиком Ф. Коллинзом². И наконец, здесь имеет место темная сакральность неомистических и неоокультурных учений, ибо отличительными чертами неоокультизма являются как попытка синтеза науки и религии, так и трансформация «минорных тонов» христианского учения о падении твари в «мажорные тона» теории эволюционирующего человечества. В этом ряду — и антропософия Р. Штейнера, и агни-йога Рерихов, и теософское учение Е. Блаватской об эволюции человеческих рас. (Нелишне напомнить, что учению Е. Блаватской в 1994 году была провозглашена анафема на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви). В этом ряду — известное неомистическое течение нью-эйдж (New Age), в котором ведется речь о предстоящем рождении «нового человека» и наступлении новой эры космической эволюции.

² См.: Коллинз Ф. Доказательство Бога. Аргументы ученого. М., 2008.

А. Дворкин сравнивает субкультуру нью-эйдж с «экуменическим движением в оккультной среде»³.

Нельзя не отметить, что имеет место любопытная конвергенция между оккультной подменой христианского учения о спасении концепциями эволюции с встречными интенциями со стороны науки. Ибо на статус «религии XXI века» сегодня начинают претендовать не только оккультные, но и научно-технологические версии эволюционирующего человечества. Яркий пример тому — технопроект, известный под названием *трансгуманизм*, целью которого провозглашается совершенствование человека на основе новейших High-Hume технологий и переход от человечества к «высшей расе» — постчеловечеству. (Нужно пояснить, что *High-Hume* называются технологии, которые, в отличие от предшествующих *High-Tech* технологий, предназначены не только для того, чтобы служить человеку, но и для усовершенствования самого человека). Постепенно трансгуманистические технопроекты вырастают в достаточно мощное техно-идеологическое направление. Наряду с научно-технологическими аспектами трансгуманизм включает гуманитарно-философские и даже правоведческие аспекты. В этом плане весьма характерен введенный американским философом-футурологом М. Мором термин «морфологическая свобода»⁴, декларирующий право человека изменять свое тело по собственному усмотрению. Судя по тому, что по данным вопросам уже начинаются дискуссии в области правоведения, перспектива воплощения в жизнь трансгуманистических проектов уже вполне реальна в плане техническом.

Итак, кредо трансгуманизма: человечеству в процессе его дальнейшей эволюции предстоит перейти от вида *homo sapiens* к трансчеловечеству, а затем — к постчеловечеству. Так ницшеанская идея сверхчеловека получает развитие теперь уже в качестве трансгуманистических технопроектов, целью которых является усовершенствование физических, психических, интеллектуальных и прочих возможностей вида *homo sapiens* на основе новейших достижений

³ Дворкин А. Сектоведение. Н. Новгород, 2003. С. 706.

⁴ See: More M. Technological self-transformation: Expanding personal extropy // Extropy: The Journal of Transhumanist Thought. Los Angeles, 1993. Vol. 4, no. 2. pp. 275–291.

научно-технического прогресса и передовых нано-инфо-био-когно (NIBC) технологий. Одной из задач трансгуманистических проектов является также достижение бессмертия (*иммортализм*).

Но прежде, чем мы перейдем к анализу идеологемы «эволюция versus спасение», нужно внести ясность в следующий вопрос. Подчеркнем, что в рамках традиционных сакральных учений речь может идти не об *эволюционных/конструктивных*, а только о *деэволюционных/деструктивных* изменениях, которым подвержено тварное бытие по мере его отдаления от истоков творения. Этим традиционные сакральные доктрины отличаются от любых форм религиозного модернизма. Например, в традиционных восточных доктринах ведется речь о манаватарах — космических циклах, где от «юги» к «юге» идет нарастание деструктивных, а отнюдь не эволюционных процессов. В отличие от неоокультурных интерпретаций восточных доктрин, целью здесь является *освобождение* от сансары — но никак не эволюция в рамках сансары. Христианство в этом плане еще более радикально. Оно ведет речь не просто о деэволюции, но о катастрофе грехопадения, следствием чего явилась печать смерти и тления, которая легла на все тварное естество. Последствием грехопадения были также деструктивные изменения не только человеческого духа, но и человеческой телесности. Утратив благодать Божию, тело было одето в «кожаные ризы» (см.: Быт. 3:21), «мертвенный хитон». В результате, по словам святителя Григория Богослова, «плоть отяжелела и стала трупом, а душа — трупоносицей»⁵.

О том, что трансгуманизм бросает вызов традиционным христианским ценностям, распространяться излишне. Но дело еще и в другом: данный технопроект далеко не тривиален даже с точки зрения естественнонаучной концепции эволюции психики. Поэтому следует проанализировать, как перспектива совершенствования человеческой расы посредством High-Нume технологий вписывается в общую логику эволюционного процесса. А вопрос этот, повторяем, нетривиален, поскольку традиционные версии эволюции — как дарвиновская теория эволюции видов, так и философские теории социально-исторического прогресса вкупе с общефилософской концепцией диалектических законов развития — принадлежали еще классической

⁵ Цит. по: Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. М., 2005. С. 175.

парадигме. Сегодня же эволюционные концепции начинают трансформироваться в русле неклассической и постнеклассической научной парадигмы. Это означает, помимо всего прочего, переосмысление классических эволюционных концепций на основе современных теорий самоорганизации сложных систем.

А необходимость такого переосмысления может быть аргументирована исходя из следующих соображений. Попытка построить теорию эволюции, исходя из презумпции *случайного* возникновения полезных изменений в организмах из хаоса беспорядочных мутаций, становится в высшей степени проблематичной в свете такой науки, как генетика. Этой науки еще не существовало, когда Ч. Дарвин создавал свою теорию естественного отбора. Но с появлением генетики апелляция к счастливому случаю не выдерживает критики, ибо полезная мутация теперь предполагает не изменения *формы*, но комбинаторику *формулы*. В основе даже незначительных трансформаций того или иного органа лежит сложная перекombинация дискретных элементов генетического кода. Тем самым вероятность удачных мутаций уменьшается не *в разы*, а *в порядки раз*. Вот примеры, которые приводят сами биологи. Американский биолог Б. Хобринк утверждает⁶, что шанс самопроизвольного возникновения первой живой клетки в результате «счастливой случайности» приблизительно имеет вероятность $1:10^{200}$. Если кого-то не слишком впечатляют сухие числа, то пояснить, что значит один шанс в отношении к десяти в степени трехзначного числа (10^{200}), можно посредством аналогии, которую — правда, по другому поводу — приводит С. Хокинг. Если бы в первый момент Большого взрыва некто начал перебирать все возможные варианты, затрачивая одну миллисекунду на рассмотрение каждого из них, «то к настоящему времени он изучил бы лишь 10^{20} » вариантов⁷. А вариантов этих, повторяем, не 10^{20} , а 10^{200} степени. Аналогичная проблема: ничтожно малая вероятность полезных мутаций имеет место на каждой следующей ступени эволюции, причем даже там, где речь идет об одноклеточных, не говоря уже о мутациях более сложных органов высших организмов. Например, как рассчитал американский биолог М. Бихи, для появления жизнеспособной мутации в таком

⁶ См.: Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2010. С. 382.

⁷ Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. СПб., 2013. С. 134–135.

«примитивном» органе одноклеточных, как бактериальный жгутик, должны произойти согласованные мутации одновременно в тридцати генах, которые отвечают за работу жгутика⁸. (Этот вопрос был более подробно проанализирован в другой нашей публикации⁹.) По данному вопросу и по проблеме бактериального жгутика, в частности, не утихает полемика. В качестве контраргумента выдвигается тезис о генетической избыточности, что делает возможным постепенное накопление полезных мутаций, которые организм сохраняет «в резерве». Тем не менее, если речь идет не о жгутике простейших, а о более сложных органах (к примеру, о глазе млекопитающего), то, повторяем, вероятность удачных мутаций уменьшается не в *разы*, а в *порядки раз*. Но и это еще не все. Эволюционная теория должна как-то объяснить и «совпадения совпадений»: еще более маловероятную случайность взаимной согласованности генных мутаций у *разных особей*: самцов и самок одного вида. Например, почему «изменения в половых органах самца соответствуют изменениям у самки? Чем вызвана подобная координация и почему она наступает у тех и других одновременно?»¹⁰.

Таким образом, теория биоэволюции оказывается перед альтернативой: либо апелляция к Высшему замыслу, либо переосмысление теории естественного отбора в русле новейших теорий самоорганизации с привлечением ее понятийного аппарата: неравновесных условий, петель обратной связи, странных аттракторов, элементарных катастроф, бифуркаций и так далее. Примером продвижения в этом направлении может быть *аттракторная модель эволюции*, предложенная американским профессором биохимии С. Кауффманом¹¹.

Что из этого следует? То, что непрерывность классических траекторий продвижения «вперед и вверх» по диалектической спирали или от низших форм к высшим по лестнице биоэволюционного развития трансформируется в разорванное пространство нелинейной динамики *диссипативных структур*. Траектории развития дробятся на точки бифуркаций и завихрения «странных аттракторов». Поступательное

⁸ См.: Коллинз Ф. Указ. соч. С. 144.

⁹ См.: Дуплинская Ю.М., Фриауф В.А. Проблема сложности мироздания в полемическом диалоге между наукой и теологией // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2018. Т. 18. Вып. 4. С. 371–377.

¹⁰ Берг Л.С. Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей. СПб., 1922. С. 7–8.

¹¹ See: Kauffman S. The origins of Order. NY., 1993.

продвижение по ступеням эволюции заменяется балансированием в узких промежутках, позволяющих удерживаться в состоянии «устойчивого неравновесия» (таков оксюморон, введенный в терминологический инструментарий синергетики И. Пригожиным). В языке современных теорий самоорганизации есть очень характерное метафорическое выражение: *узкий коридор в сложное*. Движение вверх по эволюционной лестнице в соответствии с логикой диалектического перехода количественных изменений в качественные заменяется искусством балансирования в промежутке между минимумом и максимумом «узкого коридора» пороговых значений величин. «Коридор» эволюции открывается в очень узком промежутке и на короткое время.

Рассмотрим, что это означает применительно к интересующему нас вопросу о возможностях дальнейшей эволюции *homo sapiens*. Топос человеческого сознания и человеческого *его* как «высшего этапа» эволюции психики здесь уподобляется отнюдь не ступени на лестнице биоэволюции, где можно было бы занимать устойчивое положение перед очередным рывком «вперед и вверх». Топос сознания теперь следует, скорее, уподобить узкому интервалу, в котором удастся балансировать, удерживаясь от срыва в альтернативы возможных катастроф. Или, в русле известной метафоры А. Камю, можно сравнить подлинное существование человека с балансированием на головокружительном гребне волны. Интеллектуальный экстрим философии экзистенциализма имеет, таким образом, своеобразный позитивно-научный аналог в математическом аппарате синергетики.

Как в философии постмодерна, так и в естествознании классическая топология непрерывного пространства-времени заменяется топологией промежутков и временем отсрочек. Здесь — и «просвет бытия» философии М. Хайдеггера, и современные концепции языка, где смысл усматривается в промежутках между означающими, и точки бифуркации синергетики. Существует своеобразный архетип, который можно назвать архетипом *паузы существования*. След данного архетипа просматривается как в постмодернистских концепциях языка, так и в научных концепциях сознания. Ибо архетип *паузы существования* возрождается и в современной нейронауке, получая своеобразный перевод на язык научной концепции

с применением количественных методов исследования как атрибута позитивно-научного мышления.

Поясним. Появление психики у высших организмов предполагает наличие паузы — отсрочки между стимулом и реакцией, между воздействием на организм внешнего раздражителя и ответной реакцией организма на раздражитель. А. Бергсон формулирует «закон: восприятие располагает пространством строго пропорционально времени, которым располагает действие»¹². Без этой отсрочки восприятие реальности в формате образов становится невозможным, и остаются лишь автоматизмы рефлекторного поведения. Последующее усложнение психики в ходе эволюции связано с дальнейшей дифференциацией нервного субстрата на внешние слои-рецепторы и внутренние слои-анализаторы. Перцепция дистанцируется от рецепции, «центры управления» дистанцируются от «центров действия». Если для формирования способности восприятия в образах были необходимы отсрочки между перцепцией и рецепцией, то для появления мышления и сознания требовались дополнительные паузы-отсрочки, а для появления личности — новая серия отсрочек, благодаря которым становится возможным дистанцироваться от своего наличного бытия. Мысль, сознание, личность требуют «паузы существования». Обзор такого рода концепций приводит Г. Хант. «Наше осознание вот этого самого момента всегда бывает чуточку *post factum*. Эта задержка, сколь бы малой она ни была... следует из самоотносительной природы человеческого сознания»¹³. Невроз с этой точки зрения может расцениваться просто как «преувеличенная форма того», что составляет собственную суть нашей способности осознания, «а именно, что наше знание никогда не может поспевать за тем, что мы только что сделали»¹⁴.

Из сказанного выше можно заключить: для нормального функционирования психики необходимо, чтобы эти паузы-промежутки были не слишком короткими, но и не слишком длинными. Если длина паузы между стимулом и реакцией, между «центрами управления» и «центрами действия» выходит за пределы некоей пороговой величины, это приводит к разрушению психики, сознания, личности. Подчеркнем:

¹² Бергсон А. Материя и память // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 176.

¹³ Хант Г. О природе сознания. М., 2004. С. 46.

¹⁴ Там же. С. 45.

разрушение может совершаться здесь, опять же, не в русле единого магистрального направления деэволюции, но как срывы в полярно противоположных направлениях.

1. Если происходит сокращение длины паузы *ниже некоего порогового минимума*, психика разрушается в направлении автоматизма. Осознанные действия трансформируются в автоматизмы рефлекторных реакций, отвечающих на стимулы-раздражители. Причем такое разрушение может быть, опять же, двоякого рода. Оно может совершаться как в векторе биологической деэволюции, когда человеческая психика деградирует до рефлексов животного существования, так и в векторе технологической эволюции, когда возможность совершать осмысленные действия низводится к автоматизмам машинообразного поведения, а мышление — к манипулированию готовыми шаблонами и стереотипами. Такие изменения уже имеют место в феномене так называемого клипового сознания.

2. Если происходит увеличение длины паузы *выше некоего порогового максимума*, имеют место те формы психиатрических расстройств, которые по классификации американского профессора психиатрии Р. Фишера можно отнести к типу *супербодрствования*. Взяв за точку отсчета бодрствующее сознание, Р. Фишер выстраивает достаточно любопытную картографию измененных состояний сознания в градации «сон — бодрствование». Интересно, что острые шизофренические расстройства и, в частности, такую их разновидность, как кататония, Фишер относит к сверхбодрствующим состояниям¹⁵. Так, при кататоническом синдроме движение может «зависать» в паузе посреди совершаемого действия. Например, рука застывает на полпути, когда ложка подносится ко рту, при том что «двигательные способности, начиная от коры головного мозга и вплоть до периферии, не нарушены»¹⁶.

Таким образом, «нормальное» состояние психики в режиме бодрствующего сознания может существовать, лишь балансируя в интервале между психопатологией спутанного сознания «сна наяву» и психопатологией шизофренического «супербодрствования». Как видим, диалектическая схема *синтеза противоположностей* здесь

¹⁵ См.: Годфруа Ж. Что такое психология: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 56.

¹⁶ Ясперс К. Общая психопатология. М., 2020. С. 226.

не работает. Синтез противоположностей заменяется *промежутком между противоположностями*, в пространстве которого необходимо удерживаться для сохранения существования. Эта схема бытия-в-промежутке, которая, как уже было замечено, вообще характерна для философии постмодерна, может быть применима и к анализу психики. Из всего вышесказанного следует, что благие намерения по усовершенствованию человеческой расы здесь могут привести к нарушению тонкого баланса и срыву в один из противоположных полюсов психопатологии измененных состояний сознания.

Нередко встречается весьма интересная точка зрения, что в состояниях психопатологии просто выходит на поверхность и становится явным то, что всегда составляет глубинную суть человеческой личности как таковой, но в «нормальном» режиме функционирования психики находится за порогом сознания. Эта мысль высказывается как в формате отвлеченно-философских, так и в формате позитивно-научных рассуждений о природе человеческого сознания и человеческой психики. Как пишет К. Ясперс, «в психопатиях и неврозах, равно как и психозах, нам раскрываются не только отклонения от “здоровой” нормы, но и истинные источники человеческих возможностей. То, что представляется со стороны и переживается как аномальное, очень часто есть проявление глубочайшей человеческой сущности»¹⁷. З. Фрейд «высказывал предположение, что параноидальная мания, когда человеку кажется, что за ним постоянно наблюдают», является просто «усилением интроспективной восприимчивости», отражающей «самонаблюдающую основу сверх эго»¹⁸. Как резюмирует Г. Хант, то, что традиционно считается «главными симптомами шизофрении и острого психоза», по-видимому, просто отражает «большую, чем обычно, интроспективную восприимчивость» к тем характеристикам нашей психики, «которые у нас всегда присутствуют», но чаще всего не замечаются и находятся за порогом осознания¹⁹.

Вот как описывает картину шизофрении известный психиатр Р. Лейнг. В состоянии шизофренического расщепления человек «переживает свое Я в большей или меньшей степени отделенным или оторванным от тела. Тело ощущается скорее как объект среди дру-

¹⁷ Ясперс К. Указ. соч. С. 402.

¹⁸ См.: Хант Г. Указ. соч. С. 200.

¹⁹ См.: Там же.

гих объектов в мире, чем центр собственного бытия личности. Вместо того, чтобы быть центром своего истинного Я, тело ощущается как центр ложного Я, на которое отделенное, бестелесное “внутреннее” “истинное” Я смотрит с нежностью, удивлением или, в зависимости от ситуации, с ненавистью»²⁰. Но ведь можно заметить, что такого рода расщепление является неотъемлемым условием существования личности — Я как такового. Разрыв с «самим собой», который обеспечивает возможность наблюдения за собой как бы со стороны, отличает человеческую личность от психики животных. «Патология» отличается от «нормы» только степенью разрыва и длиной дистанции.

Отталкиваясь от этих идей, можно рассмотреть также перспективы «эволюционного» развития человечества в аспекте появления такого симптома шизофренических расстройств, как *множественная личность*.

Некая множественность «личностей в личности», как и способность дистанцироваться от самого себя, является конституирующим элементом существования Я, обеспечивающим возможность самосознания и самонаблюдения. В классическом психоанализе З. Фрейда данная множественность представлена в виде триады «Оно (ид) — Я (эго) — Сверх-Я (суперэго)»²¹. Сходные мотивы самоидентичности Я, конституирующейся через отношение к Другому как способность видеть себя глазами Другого, имеют место как в философии экзистенциализма (Ж.-П. Сартр)²², так и в структурном психоанализе (Ж. Лакан)²³. Логическим продолжением данных концепций является мультипликация фигуры Другого на множество «других», под взглядами которых личность осознает свою самоидентичность.

В современных теориях сознания как классическая триада «Оно — Я — Сверх-Я», так и диада «Я — Другой» дробятся на множество квазиличностей со своими автономными квазисознаниями, таящимися в недрах человеческого бессознательного. Такой признанный авторитет современной науки о сознании, как Д. Чалмерс, высказывает предположение, что различным подсистемам мозга,

²⁰ Лейнг Р.Д. Разделенное Я. Киев: Государственная библиотека Украины, 1995. С. 91.

²¹ См.: Фрейд З. Я и Оно. М.: Эксмо-Пресс, 2023.

²² См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 245—442.

²³ See: Lacan J. Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. Revue française de psychanalyse. Octobre 1949. P. 449—455.

занимающимся обработкой информации, соответствуют опытные переживания, которые принадлежат не *мне*, но другим субъектам внутри моего бессознательного. «В мозге имеется много различных систем обработки информации, и та, что соответствует *мне*, — быть может, это система, делающая какую-то информацию доступной для определенного рода глобального контроля и отчета — есть лишь одна из них»²⁴. А в таких «продвинутых» версиях психокоррекции, как психотехники НЛП (нейролингвистическое программирование), НЛП-терапевт пытается вывести на поверхность тот «легион» маленьких «личностей-личинок», который скрывается в подпороговой области бессознательного, и вступить с ними в контакт. В этом плане весьма символично, что основоположники НЛП-терапии Д. Гриндер и Р. Бэндлер сравнивают психотехники НЛП с магией (о чем, в частности, свидетельствует название их книги-пособия по НЛП)²⁵.

Можно прогнозировать, что дальнейшее «совершенствование» человеческой психики на основе NIBC технологий приведет как к увеличению множественности личностей внутри Я, так и к выходу их на поверхность из подпороговой области. Это будет следствием, в том числе, технологии интерфейсов, соединяющих мозг с компьютером в единую систему. Это будет следствием и разрабатывающихся «продвинутых» технологий, получивших название «Аватар». В рамках проекта «Аватар» планируется создание искусственного тела человека, управляемого через интерфейс. Затем — трансплантация мозга и перенос структуры сознания в конце жизни в искусственное тело. Далее — создание тела-голограммы из нанороботов. Сверхзадачей осуществления данных технопроектов провозглашается, в том числе, достижение бессмертия²⁶. Итогом технопроектов типа «Аватар» станет увеличение той дистанции между Я и телесностью, которая описывается Р. Лейнгом в качестве симптома шизофрении.

Впрочем, перспектива увеличения либо уменьшения дистанции и тех «пауз существования», в которых располагается челове-

²⁴ Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. М., 2015. С. 374.

²⁵ См.: Бэндлер Р., Гриндер Д. Структура магии. М., 2007.

²⁶ См.: Россия 2045: Официальный сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.2045.ru/> (дата обращения 03.09.2023). Загл. с экрана; Проект «Бессмертие–2045». Русский опыт // Живой журнал. [Электронный ресурс]. URL: <https://luckyea77.livejournal.com/1803.html> (дата обращения: 03.09.2023). Загл. с экрана.

ское его, не однозначна. С одной стороны, бесспорно, что и целью, и результатом техноэволюции является сокращение дистанций: как в пространстве коммуникации между членами человеческих сообществ, так и во времени осуществления поставленных целей. Такое сокращение дистанций современная философия сравнивает со вступлением культуры в *эру тактильной коммуникации*. Но, с другой стороны, сокращая внешние дистанции, процесс техноэволюционного развития человечества увеличивает внутреннее дистанцирование от того, что составляет глубинную и сокровенную суть человеческой личности. Поэтому деструктивные изменения человеческой психики здесь могут иметь два вектора: 1) перспективу зомбирования, превращения личности в нерассуждающего человека толпы, того «восстания масс», в котором Х. Ортега-и-Гассет усматривал расплату за технический прогресс; 2) перспективу усиления симптомов шизофренического расщепления личности.

В итоге можно сделать *выводы*. Бесспорно, что техноэволюционное развитие человечества в русле новейших High-Hume технологий может усовершенствовать отдельные способности человека (скорость реакции, объем памяти, дигитально-логическое мышление и так далее), а также улучшить качество жизни и увеличить ее продолжительность. Но, с другой стороны, технопроекты совершенствования вида homo sapiens заключают в себе угрозу разрушения личностного, ипостасного начала, в котором христианство усматривает образ Божий в человеке. Нетривиальным аспектом данного вывода является то, что деструктивные изменения здесь будут происходить не в русле единой магистрали, а в полярно противоположных направлениях: 1) в направлении упрощения человеческой личности в процессах «тактильной коммуникации», когда осмысленные действия низводятся до автоматизмов машинообразного поведения; 2) в направлении чрезмерного усложнения человеческой психики, порождающего симптоматику шизофренического расщепления. Кроме того, перспектива техноэволюционных изменений человечества может быть исследована еще в одном аспекте. Это возможная конвергенция между трансгуманистическими проектами техноэволюции человечества с неоокультурными версиями эволюции, что превращает эволюционизм в зловещую «религию XXI века». Данный вопрос может стать темой отдельного исследования.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Эксмо, 2018. 1296 с.
2. Берг Л. С. Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей. Петроград: Гос. изд-во, 1922. 306 с.
3. Бергсон А. Материя и память // Собрание сочинений / пер. с франц. В 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 336 с.
4. Бэндлер Р., Гриндер Д. Структура магии. М.: Прайм-Еврознак, 2007. 114 с.
5. Годфруа Ж. Что такое психология: В 2 т. Т. 1. М.: Мир, 1992. 496 с.
6. Дворкин А. Сектоведение. Н. Новгород: Изд-во Братства св. князя Александра Невского, 2003. 813 с.
7. Дуплинская Ю. М., Фриауф В. А. Проблема сложности мироздания в полемическом диалоге между наукой и теологией // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2018. Т. 18. Вып. 4. С. 371–377.
8. Коллинз Ф. Доказательство Бога. Аргументы ученого. М.: 2008. 216 с.
9. Лейнг Р. Д. Разделенное Я. Киев: Государственная библиотека Украины, 1995. 317 с.
10. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 496 с.
11. Проект «Бессмертие–2045». Русский опыт // Живой журнал. [Электронный ресурс]. URL: <https://luckyea77.livejournal.com/1803.html> (дата обращения: 03.09.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
12. Россия 2045: Официальный сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.2045.ru/> (дата обращения: 03.09.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 639 с.
14. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ, 2007. 413 с.
15. Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви / под ред. А. Гопаченко. М.: АСТ, 2005. 640 с.
16. Фрейд З. Я и Оно / пер. с нем. Л. Голлербаха, И. Ермакова. М.: Эксмо-Пресс, 2023. 160 с.
17. Хант Г. О природе сознания / пер. с англ. А. Киселева. М.: Изд-во Института трансперсональной психологии, 2004. 555 с.
18. Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел / пер. с англ. М. Кононова. СПб.: Амфора, 2013. 208 с.

19. Чалмерс Д. Сознующий ум. В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. В. Васильева. М.: УРСС, 2015. 512 с.
20. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Колибри, 2020. 1056 с.
21. Kauffman S. The origins of Order. NY.: Oxford University Press, 1993. 709 p.
22. Lacan J. Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. Revue française de psychanalyse. Octobre 1949. pp. 449–455.
23. More M. Technological self-transformation: Expanding personal extropy // Extropy: The Journal of Transhumanist Thought. Los Angeles, 1993. Vol. 4. no. 2. pp. 275–291.

*Статья поступила в редакцию 10.09.2023,
одобрена после рецензирования 13.11.2023,
принята к публикации 13.11.2023.*

Article

UDC 111+008+215

For citation:

Duplinskaya Yu. Doktrinaevolutsioniruyushchegochelovechestva v perspektiverazvitiya High-Hume tekhnologiy: kriticheskiyanaliz [The doctrine of evolving humanity in the perspective of the development of High Hume technologies: a critical analysis] // Trudy Saratovskoi pravoslavno dukhovnoiseminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23). pp. 62–79.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_62

Yuliya Duplinskaya,

Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor,

Professor of Department of Theoretical

and Social Philosophy,

Saratov State University

10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation

duplinskayay@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1990-6828

The doctrine of evolving humanity in the perspective of the development of High Hume technologies: a critical analysis

Yu. DUPLINSKYA

Abstract: It is stated that the topic of the relationship between science and religion is regaining relevance, since science begins to claim the status of a new "religion of the 21st century." The evolutionary paradigm, outgrowing the framework of science, begins to transform into something like a new religious ideology. Science tries to create projects of salvation of mankind and projects of immortality competing

with traditional religions. The example is a technoproject known as transhumanism, the purpose of which is proclaimed as the improvement of man on the basis of the latest technologies and the transition from humanity to the "highest race" — posthumanity. A peculiar convergence is stated between neo-occult teachings on the evolution of human races and counter-intentions on the part of science. It is proved that good intentions to improve homo sapiens with the help of high-hume technologies can lead to a violation of fine balance and a breakdown into one of the opposite poles of psychopathology of altered states of consciousness. The prospects for the techno-evolutionary development of mankind in the aspect of the appearance of such a symptom of schizophrenic disorders as a multiple personality are analyzed. It is concluded that destructive changes in the psyche will occur not in the line of a single highway, but in polar opposite directions: 1. in the direction of simplifying the human personality, when meaningful actions are reduced to automatics of machine-like behavior, 2. in the direction of excessive complication of the psyche, which generates symptoms of schizophrenic splitting.

Keywords: evolutionary paradigm, technoevolution, transhumanism, psychopathology of altered states of consciousness.

REFERENCES

1. Bandler R, Grinder D. (2007) "Struktura magii" [The Structure of Magic]. Moscow. (In Russian).
2. Bergson A. (1992) "Materiya i pamyat'" [Matter and memory]. In: "Sobraniyesochineniy" [Collected Works]. In 4 vols. Vol. 1. Moscow. (In Russian).
3. Chalmers D. (2015) "Soznayushchiy um. V poiskakh fundamental'noy teorii" [The Conscious Mind. In search of a fundamental theory]. Moscow. (In Russian).
4. Collins F. (2008) "Dokazatel'stvo Boga. Argumenty uchenogo" [The Proof of God. Scientist's arguments]. Moscow. (In Russian).
5. Duplinskaya Yu. M., Friauf V.A. (2018) "Problema slozhnosti mirozdaniya v polemicheskom dialoge mezhdru naukoj i teologiyey" [The problem of the complexity of the universe in the polemical dialogue between science and theology]. In: "Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika" [News of Saratov University. New episode. Series Philosophy. Psychology. Pedagogy]. Vol. 18, issue 4. pp. 371–377. (In Russian).

6. Dvorkin A. (2003) "Sektovedeniye" [Sectology]. Nizhny Novgorod. (In Russian).
7. Feyerabend P. (2007) "Protiv metoda. Ocherk anarkhistskoy teorii poznaniya" [Against Method. Essay on the anarchist theory of knowledge]. Moscow. (In Russian).
8. Florovsky G. (2005) "Vostochnyye ottsy tserkvi" [Eastern Church Fathers]. Moscow. (In Russian).
9. Freud Z. (2023) "YA i Ono" [The Ego and the Id]. Moscow. (In Russian).
10. Godefroy J. (1992) "Chto takoye psikhologiya" [What is psychology]. In 2 vols. Vol. 1. Moscow. (In Russian).
11. Hawking S. Mlodinow L. (2013) "Vysshiiy zamysel" [The Supreme Design]. Saint Petersburg. (In Russian).
12. Hunt G. (2004) "O prirode soznaniya" [On the nature of consciousness]. Moscow. (In Russian).
13. Jaspers K. (2020) "Obshchaya psikhopatologiya" [General psychopathology]. Moscow. (In Russian).
14. Kauffman S. (1993) The origins of Order. NY. (In English).
15. Lacan J. (1949) Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique [The Mirror Stage as formative of the function of the I: as it is revealed to us in the psychoanalytic experience]. In: Revue française de psychanalyse [French journal of psychoanalysis]. Octobre. pp. 449–455 (In French).
16. Laing R.D. (1995) "Razdelennoye YA" [Divided Self]. Kyiv. (In Russian).
17. More M. (1993) Technological self-transformation: Expanding personal extropy. In: Extropy: The Journal of Transhumanist Thought. Los Angeles, 1993. Vol. 4, no. 2. pp. 275–291. (In English).
18. Osipov A.I. (2010) "Put' razuma v poiskakhistiny" [The path of reason in search of truth]. Moscow. (In Russian).
19. Sartre J.P. (2000) "Bytiye i nichto" [Being and nothingness]. Moscow. (In Russian).

*The article was submitted 10.09.2023,
approved after reviewing 13.11.2023,
accepted for publication 13.11.2023.*

Научная статья

УДК 271.2-35-4(470+571)(048.82)

Для цитирования:

Гурин С.П. Феномен юродства. Обзор современной литературы. Т. Горичева // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 80–107.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_80

Гурин Станислав Петрович,

доктор философских наук, профессор,
старший преподаватель кафедры богословия
Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92;

профессор кафедры философии и методологии науки

Саратовского национального исследовательского

государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. Вольская, 10 А

gurin-sp@yandex.ru

Феномен юродства. Обзор современной литературы. Т. Горичева

С.П. ГУРИН

Аннотация: В статье продолжен начатый в предыдущих статьях автора обзор современной российской литературы (после 1991 года), посвященной исследованию феномена юродства Христа ради. Юродивые — это чин святых Православной Церкви, которые несли особый духовно-аскетический подвиг, заключавшийся в отказе от общепринятых норм жизни и принятии ради смирения особого образа поведения, внешне напоминающего поведение человека, лишенного рассудка. Юродство Христа ради — это редкая форма святости, специфическая, исключительная. Юродство Христа ради имеет исторические и культурные рамки. Это феномен православия, главным образом русского православия Средних веков. Проводится сравнение православия и постмодернизма. В отличие от православия, постмодернизм отвергает любую иерархию как в обществе, так и в бытии, отрицает абсолютное бытие и, тем более, личностный Абсолют.

Ключевые слова: Т. М. Горичева, литература, православие, юродство, юродивые и юродствующие, святость, постмодернизм, цинизм, апофатика, исихазм.

Татьяна Михайловна Горичева (родилась в 1947 году) известна как христианский миссионер, православный философ¹, в центре ее внимания — христианский феминизм² и экологизм³. В 1980 году была выслана из СССР. До возвращения в Россию жила в Германии и Франции. Училась в католическом Институте святого Георгия во Франкфурте-на-Майне, в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже, прослушала курс лекций в Сорбонне. Область ее философских интересов — анализ явлений современной культуры с христианских позиций, а также прочтение современных западных богословов и философов глазами православного человека.

В 1991 году в Ленинграде вышла небольшая книжка Татьяны Горичевой «Православие и постмодернизм»⁴, составленная из восьми статей. Они были опубликованы в журнале «Беседа» (Париж) и других журналах в Западной Европе в 1986–1988 годах. Этот текст был переиздан с изменениями и дополнениями под названием «Постмодернизм и православие» в сборнике работ Татьяны Горичевой «О священном безумии. Христианство в современном мире: философские эссе»⁵ в Санкт-Петербурге в 2015 году. Тема юродства занимает в тексте если не центральное, то существенное место. Юродство не отражено в названии книги «Православие и постмодернизм», но присутствует в названии некоторых вошедших в нее статей (например, «Цинизм, юродство и святость» на страницах 38–48).

Прежде чем обратиться к феномену юродства, рассмотрим тему «Православие и постмодернизм», вынесенную в название книги. Статьи этой книги объединяет общая тема — духовный кризис современного мира и поиск выхода из него. Этот текст не является научным исследованием. Это скорее эссе, именно попытка, проба. Но это философское эссе, рассчитанное на подготовленного читателя. В тексте большое количество цитат современных

¹ См.: Горичева Т.М. Христианство и современный мир. СПб., 1996.

² См.: Горичева Т.М. Дочери Иова. Христианство и феминизм. СПб., 1992 (первое издание — 1986. — С.Г.).

³ См.: Горичева Т.М. Святые животные. СПб., 1993; Горичева Т.М. Молчание животных. СПб., 2008; Горичева Т.М. Блажен иже и скоты милует. Любляна, 2010. Обобщением и продолжением этих книг стала книга: Горичева Т.М. Говорящие «да». М.: Экологическая палата России, 2020.

⁴ См.: Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л., 1991.

⁵ См.: Горичева Т.М. О священном безумии. Христианство в современном мире: философские эссе. СПб., 2015.

философов — представителей самых разных направлений и школ, но в первую очередь — постмодернизма.

Можно сказать, что постмодернизм рассматривается и используется Татьяной Горичевой как критика, самоанализ западной культуры, некоторое разоблачение современных мифологем. Однако постмодернистский подход недостаточен для постановки правильного диагноза современному западному обществу. Для этого необходимы духовный взгляд, религиозный контекст, христианская традиция, православное богословие, к чему автор и обращается далее.

По большому счету, в такой перспективе постмодернистская критика является лишь некоторым добавлением, иллюстрацией, промежуточным звеном для последующего обращения к православному пониманию общества и истории. То есть она оказывается необязательной, излишней, даже отвлекающей. Однако Татьяна Горичева, по всей видимости, считает важным использовать постмодернизм для обращения к западному читателю, для которого православный контекст является непривычным и сложным.

Стиль всего произведения — афористичный. В нем нет научного — в традиционном понимании — рассмотрения проблем современного мира, исторического анализа. Есть всматривание и схватывание, вспышка смысла и мысли. Татьяна Горичева использует метод постмодернизма, поэтому по форме и стилю текст постмодернистский. С другой стороны, автор пытается найти альтернативу современным тенденциям в мышлении (а значит, в том числе и постмодернизму), предложить христианское понимание человека и истории.

Возникает противоречие между стилем, методом и смыслом, целью. Специфика стиля Татьяны Горичевой — обращение к самым разным текстам, по преимуществу нехристианским, неправославным. Множество цитат не добавляет убедительности. Остается впечатление фрагментарности, пестроты. Многочисленные авторы, от Ф. Ницше до Ж. Делёза, не представляют собой общей философской традиции и не могут быть прочитаны в едином контексте. Эти отсылки позволяют критически оценить состояние общества потребления, описать негативные явления современной западной культуры, показать фрагментарность мысли, отсутствие целостности и единства в общественном сознании. Но они не дают ответов на вопросы и решения проблем. Из этого вытекает необходимость

переоценки смыслов и ценностей в контексте духовного опыта и христианской традиции.

Однако Татьяна Горичева пытается обосновать христианский ответ на вызовы современности, используя средства самой современности, которые в значительной степени и привели к кризису. Соглашаясь с целью автора, с общим смыслом книги, трудно полагать, что этот замысел полностью осуществлен. По меньшей мере следует отметить, что использование постмодернистской методологии не вполне адекватно поставленным задачам.

Постмодернистский стиль, форма изложения мысли действительно в чем-то схожи с православным святоотеческим подходом. В православии применяется постоянное цитирование канонических текстов — Священного Писания и сочинений святых отцов. Но в церковной традиции это именно канон — совокупность норм и правил, имеющих общее основание, целостность и единство, укорененных в истории и опыте Церкви, в аскетической, молитвенной и богослужебной практике.

Постмодернизм не имеет канона и не может иметь по своей сути, так как в нем первична критическая функция, то есть сомнение, отрицание, опровержение и отвержение неких общих, высших смыслов, сомнение в существовании истины. Идеи и методы разных представителей постмодернизма не составляют единства, не вписываются в общую систему, не предлагают ничего законченного и завершенного.

Поэтому в контексте православного богословия цитирование отсылает читателя к некоторым авторам, имеющим авторитет, которые конкретно и реально достигли того, о чем говорят, реализовали и воплотили цели христианской жизни. А в постмодернизме бесконечное цитирование ничего не добавляет и не решает, а лишь создает бесконечные отражения. В этом случае цитирование — это лишь способ заполнить пустоту, если нет логических аргументов и экзистенциального опыта.

Также сходством между постмодернизмом и святоотеческим подходом является некоторая недоговоренность, незавершенность мысли, в православном богословии связанная с апофатическим подходом⁶.

⁶ См.: Шмалий В., священник. Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 134—140; Лосский В.Н. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // Богословские труды. 1985. Сб. 26. С. 163—172.

Но это сходство только внешнее. В православном богословии апофатический метод не противостоит катафатическому, а дополняет его. Он позволяет обращаться к Божественной тайне, обнаруживает и показывает ее, подчеркивает ее ценность, но оставляет в сокровенности. Апофатический подход имеет теоретическое и практическое измерения, парадоксальным образом объединяет необходимость и невозможность приобщения человека к Божественному бытию.

Действительно, в постмодернизме можно также обнаружить элементы апофатики. Деконструкция имеет методологическое сходство с апофатическим подходом в православном богословии⁷. Прежде чем обратиться к истине, следует освободиться от условных, относительных и обусловленных мнений, которые могут быть препятствием на пути к ней. Только постмодернизм на этом этапе работы мысли и останавливается, застревает. Как бы расчищая путь к истине от ложных представлений, он так никогда и не доходит до нее. В православном опыте богослов (монах, аскет, мистик), пройдя катафатический и апофатический этапы, обращается к Божественной истине и общается к Божественному бытию конкретно и непосредственно⁸.

В сравнении с другими направлениями современной философии постмодернизм может быть прочитан в христианском контексте как апофатика (с некоторой натяжкой)⁹. Но предположение, что в постмодернизме неявно присутствует поиск абсолютного бытия, истины и красоты, было бы попыткой приписать ему смыслы, которых там нет¹⁰. Цель христианства — познание человеком Бога и соединение с Ним. Методом для достижения этой цели является единство христианского образа мышления и образа жизни. Это выражается в доверии Богу, смирении и послушании Ему. В постмодернизме нет ничего подобного. Есть только интеллектуальные упражнения, доведенные до предела сомнения, критицизм, скептицизм и нигилизм. Формально

⁷ См.: Дробышев В.Н. Феноменология апофазиса. СПб., 2014. С. 191–210.

⁸ См.: Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 553–659.

⁹ Примером сравнения и сближения постмодернизма и апофатики является статья: Михайлова М.В. Апофатика в постмодернизме // Символы, образы, стереотипы современной культуры. СПб.: Эйдос, 2000. С. 166–179.

¹⁰ Критический взгляд на попытки уподобления постмодернизма и апофатики представлен в статье: Филоненко А.С. «Минимальная религия»: постмодернистская апофатика или утопический реализм? // Богослов.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/2257458?ysclid=lib3swgrgl283970817> (дата обращения: 5.09.2023). Загл. с экрана.

это можно представить как положение человека в предельном удалении от Бога, в забвении и потере Его. Нечто похожее может происходить с верующими, что преподобные Силуан Афонский и Софроний (Сахаров) описывают как состояние богооставленности¹¹. Но по сути это есть нечто не просто отличающееся от постмодернизма, но противоположное ему. В православном понимании состояние богооставленности — это испытание веры, лишь этап на пути к Богу. Православный монах стремится к богопознанию, богообщению, богоподобию и обожению. Постмодернист к этому не стремится, и более того, исключает эти смыслы из рассмотрения. Отсутствие Бога — это начало и завершение мысли в постмодернизме.

Постмодернизм вообще не предполагает необходимости и возможности некой трансформации ума (или личности) человека, достижения какой-то высшей цели. Постмодернизм действительно нащупывает некоторые болевые точки современности, но не дает решения, ответа, выхода, катарсиса, тем более не знает трансценденции и не предполагает трансцендирования. Это не входит в поле мысли его последователей. Постмодернизм схож не с апофатикой, а скорее с атеизмом, который в этом контексте предстает как полное и предельное отчуждение от Бога, абсолютная богооставленность¹².

И поэтому использование постмодернистской манеры изложения — это следствие искушения, которому может легко поддаться современный автор, работающий на грани философии и богословия. Постмодернистский соблазн состоит в том, что автору кажется, будто яркой, внешне эффектной форме соответствует что-то очень важное, значительное, высокое. Будто бы если отбросить все поверхностное, примитивное, ложное, то само собой откроется нечто глубокое, нетривиальное, истинное.

На самом деле это не так. Сомнение, разоблачение и осмеяние сами по себе не являются методом познания и не гарантируют постижения истины. Обнаружение слабых мест в логике и аргументации чужой мысли еще не делает саму критическую мысль достоверной, завершенной, истинной. Можно осмеять глупость, но потом по инерции высмеять нечто умное и мудрое, пройти мимо истины.

¹¹ См.: Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссе; Сергиев Посад, 2006. С. 148–169; Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. М., 2016. С. 154–221.

¹² См.: Филоненко А.С. Указ. соч.

Отказ от конкретных авторитетов и канона в постмодернизме вовсе не предполагает обнаружения истинных смыслов и ценностей, а подразумевает их иллюзорность, отсутствие, невозможность. Постмодернизм — так же, как и цинизм, и нигилизм — отвергает любую иерархию как в обществе, так и в бытии, отрицает абсолютное бытие и тем более личностный Абсолют. Постмодернизм продолжает логику «отсутствия Бога», а вовсе не преодолевает ее. Его последователи хотят найти или сконструировать «небожественное сакральное»¹³, святое без Бога. И поэтому постмодернистский ответ противоположен христианскому ответу.

«Небожественное сакральное» — это интеллектуальная конструкция, абстракция, которая, в отличие от религиозных традиций, не имеет конкретного содержания. Вместо трансцендентного Бога предлагается имманентная божественность. И в конечном счете это сакральное оказывается ничем, то есть Ничто и есть сакральное. Европейский нигилизм Нового времени как проявление и форма модерна отрицает высшие смыслы и ценности. А постмодерн противоположен модерну, преодолевает его. Но только на первый взгляд. На самом же деле модерн еще сохраняет уважение к разуму, рациональности, признаёт авторитет науки, а постмодерн идет дальше, подвергая деконструкции и эти структуры. Постмодернизм является предельным нигилизмом.

Общая тема книги Татьяны Горичевой «Православие и постмодернизм» — кризис современной цивилизации, кризис в обществе, кризис в философии. Следует различать постмодерн как состояние современного общества (похожее на болезнь) и постмодернизм как его осмысление, оценку, критику, диагноз. Но и то, и другое оказываются продолжением нигилизма и цинизма¹⁴. Татьяна Горичева верно описывает цинизм как характерную черту современной эпохи, как ее самовыражение, проявление духовного кризиса. «Цинизм — это высшая степень самоослепления и несвободы. В цинизме разрушается личность, которая порабощена чудовищным самообманом»¹⁵. Но цинизм не преодолевается постмодернизмом. Нужно нечто другое,

¹³ Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М., 2012. С. 7–20.

¹⁴ См.: Слотердайт П. Критика цинического разума. Екатеринбург; М., 2009. С. 29–39.

¹⁵ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 41.

выходящее за рамки интеллектуальных игр и художественных экспериментов.

Как же следует понимать постмодернизм? Как попытку преодолеть цинизм или как продолжение цинизма, доведение его до предела? Если продолжить ход мысли Татьяны Горичевой, то можно сделать вывод, что постмодернизм ставит неутешительный диагноз современному обществу, ищет выход из ситуации, но не находит его. Никакие уловки разума не помогают¹⁶. Постмодернизм обнаруживает безвыходность, показывает безнадежность, подчеркивает безысходность и беспросветность. В современной культуре и философии ответов нет.

Существовавшие же когда-то ответы потеряны и забыты. Они остались в другой области сознания и бытия, в сфере веры, религии, метафизики. Есть последний шанс — обернуться, вернуться к оставленному и утраченному. Татьяна Горичева пишет: «Наше время все чаще устремляется к трансцендентному»¹⁷. Но трансцендентное предстает перед человеком не как абстракция. Оно открывается реально и конкретно, отражаясь и выражаясь в духовном опыте и религиозной традиции. Ответ Татьяны Горичевой таков: «Противостояние цинизму — это святость. Если цинизм бесплоден и безнадежен, то святость всегда творит, всегда неожиданна и чудесна»¹⁸.

Предложение неожиданное, категоричное и радикальное. Слишком велика дистанция между современным западным обществом и христианской традицией, очень значителен разрыв, приведший к забвению прежних смыслов и утрате духовного опыта. Но ничего другого не остается. Любое лекарство бесполезно. Все слова бессмысленны. Следует оглянуться назад, обратиться к прошлому, всмотреться в вечное. Если нужно найти ответ на вызов современной цивилизации, некоторый образец в религиозной традиции, то это должно быть нечто обладающее целостностью и единством теории и практики, имеющее социальное измерение, отражающее коллективный опыт.

Татьяна Горичева в качестве ответа предлагает христианство, православие, святость. В книге есть подзаголовки «Эпоха исчезновений»

¹⁶ См.: Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М., 2002. С. 16–27.

¹⁷ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 43.

¹⁸ Там же. С. 42.

и «Возвращение святого». Татьяна Горичева пишет: «Святость — вот ключ ко многим сегодняшним проблемам. Поразительно, что даже агностики, даже атеисты всё чаще и чаще пишут о святости. Святое не исчезло, оно было лишь вытеснено, отодвинуто, спрятано»¹⁹.

В сознании и бытии современного человека образовалась дыра, пустота, которую не может закрыть, заполнить ничто из того, что предлагает современное общество. «Одна из причин этого серьезного отношения к святому — усталость от мира, где все стало имманентным, а следовательно, нереальным»²⁰. Бесконечные отражения, суррогаты, повторение того же самого и движение по кругу — это все, что современность может предложить человеку. «Святое помогает выйти из дремотного имманентизма»²¹.

Человек нуждается в ином, другом, отличающемся от него и превосходящем его, — в радикально Ином, в трансцендентном Другом. «Святое — это нечто самое сильное, но одновременно и самое уязвимое»²². Святое — это нечто самое сокровенное. «Святость не может быть схвачена “горизонтальными”, количественными определениями и понятиями»²³. Святым невозможно овладеть, его нельзя присвоить. Святое есть — и его нет, оно мерцает, ускользает. Святое невозможно, но это единственное, что действительно необходимо человеку. «Святость — сияние Бога через человека»²⁴.

«Возвращение интереса к святому в современном мире и культуре не может не радовать. Это возвращение тайны, религиозности, трансценденции»²⁵. Но ответы на вопросы современного человека может дать только тот, кто имеет отношение к святости, обладает практическим опытом и пониманием. Религиозный, христианский, православный ответ на вопросы постмодернизма должен быть конкретным православным ответом во всей полноте и целостности. Православная, святоотеческая традиция воплощает единство образа мыслей и образа жизни.

¹⁹ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 8.

²⁰ Там же. С. 9.

²¹ Там же. С. 10.

²² Там же. С. 9.

²³ Там же. С. 11.

²⁴ Там же. С. 45.

²⁵ Там же. С. 18.

В аскетике и догматике представлены разные уровни и ступени реализации святости: боговидение, богопознание, богообщение, богоподобие. Православная Церковь канонизирует святых, причисляя их к ликам святости, один из которых — юродивые Христа ради. «Путь к святости открыт еще немногим. Но лишь она одна по-настоящему безумна и нова: безумием, которое не есть бегство, и новизной, не нуждающейся в оригинальности. Наиболее зримо безумие святости проявляется в ее редкой форме — в юродстве»²⁶.

Тема этой статьи — понимание юродства в книге Татьяны Горичевой. Однако много внимания уделено постмодернизму, и это неслучайно. Татьяна Горичева сознательно и целенаправленно сближает и даже в некотором смысле отождествляет постмодернизм и юродство. Это сближение совершается в несколько шагов. Сначала предполагается существование религиозного постмодернизма, затем в нем допускается христианское содержание. После этого вводятся понятия святости и юродства, которые некоторым образом соотносятся с постмодернизмом, хотя такая связь совершенно не очевидна. Сама Татьяна Горичева отмечает только возможность и желательность их сближения и переносит это в неопределенное будущее. «Возможно ли появление религиозного постмодернизма в более положительной и даже церковно-христианской форме? Мне кажется, что — да. Такой формой является юродство. Юродивый — самая современная, постмодернистская форма святости»²⁷. Такое понимание оригинально, имеет некоторый потенциал нового и основательного осмысления и постмодернизма, и юродства. Но их подобие — чисто внешнее, они схожи в их критическом отношении к обыденному мышлению, напряженном противостоянии банальности.

Дальше их методы и пути расходятся. В редакторском предисловии к книге сказано: «В полноте Православия есть сила, способная разрушить лабиринты постмодернизма, вывести культуру из секулярного ада. Это святость юродивых во Христе»²⁸. Не вполне понятно, почему Татьяна Горичева противопоставляет современному миру (а значит,

²⁶ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 43.

²⁷ Там же. С. 56–57.

²⁸ Там же. С. 3.

в том числе и постмодернизму) именно юродство. Следовало бы говорить о христианской традиции в целом, о Священной истории как присутствии и действии Бога в мире, о Священном Писании как откровении Бога, о Православной Церкви как месте встречи человека и Бога.

Святость как цель христианской жизни не выбирается человеком по своему разумению. Бог дарует святость человеку, призывая его к той или иной форме христианского подвига, ведущего и приводящего к святости. Есть различные пути ее достижения, различные ее лики — от апостолов и мучеников до преподобных и святителей. Юродство Христа ради — это редкая форма святости, специфическая, исключительная, имеющая притом исторические и культурные рамки. Это феномен православия, главным образом — русского православия Средних веков. Юродивых очень мало среди общего числа святых, которые канонизированы Православной Церковью для общецерковного почитания и упоминаются в святцах.

Юродство Христа ради не может быть предложено как парадигма, образец для подражания. Оно не может быть рекомендовано всем как практическая задача и достижимая цель, потому что это уникальный, неповторимый, невоспроизводимый феномен. Юродство Христа ради — неожиданное, непредсказуемое явление святости, проявление глубинной ее сущности. Святость сама по себе радикальна и экстремальна, а для обыденного сознания — непредставима и невозможна, так как не соотносится ни с чем из известного и достижимого, существует вне методов познания, вне эмпирического опыта, вне контроля и управления. Но юродство экзотично даже для христианства. Юродство Христа ради — самая радикальная, экстремальная форма святости. Оно на грани христианской традиции, на пределе духовного опыта, за границами церковной практики. Юродство взрывает культурное пространство и время, разрывает непрерывность и логичность в существовании человека. Это короткое замыкание между бытием человека и сверхбытием Бога, действие благодати Духа Святого, отблеск Славы Божией. Это исключительная форма святости, она не может быть рекомендована, предложена, передана, принята.

Юродство Христа ради не может быть «проектом», ему нельзя научить. Православный монастырь — это школа молитвы, аскезы, в некотором смысле школа святости. Но невозможно представить

себе школу юродства. Хотя исторически юродивые часто подражали образцам из житийной литературы, подвиг юродства всегда новый, спонтанный, непредсказуемый. Если бы реальные юродивые лишь воспроизводили модель поведения литературных прообразов²⁹, то не могли бы никого удивить и шокировать, так как литературные сюжеты и модели были известны всем.

Юродивые всегда «играли» на грани между узнаваемостью канонических сюжетов и их нарушением. Эффект от юродства достигается только при неожиданном повороте в логике действий, появлении нового смысла в событии путем опрокидывания известной схемы. Любое подражание, точное повторение действий литературных юродивых есть представление, спектакль и будет псевдоюродством, лжеюродством, не имеющим никакого отношения к подлинному юродству Христа ради.

Это феномен юродствующих — людей, изображающих из себя юродивых (что было распространено в околоцерковных кругах в России XVIII—XIX веков), в том числе и на троне (Иван Грозный, Петр I). В книге Татьяны Горичевой есть подразделы «Юродствующие циники» и «Юродствующие и юродивые». Автор отмечает: «Юродствующий циник разыгрывает “юродивого”. Юродство помогает убежать от определенности и ответственности, создать защитную реакцию между человеком и социумом. Это циничное юродство. Есть еще одна, наиболее страшная форма юродствования — это юмор Ивана Грозного и “шуточки” Сталина»³⁰.

Итак, юродство не может быть примером, образцом, парадигмой для церковного человека на его пути к Богу. Тем более оно не может быть рецептом спасения современной цивилизации. Юродство не подходит на эту роль в силу своей неопределенности, непостижимости. Оно не от мира сего. Что, собственно, предлагает Татьяна Горичева? Поставить юродивого в центр общественного внимания? Слушать юродивых? Подражать им? Или всем людям стать юродивыми реально, конкретно?

Можно представить, что кто-то станет юродствующим. Это могут быть правители, эстеты, представители молодежных субкультур

²⁹ Такой вывод можно сделать из книг культуролога Сергея Иванова: Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994; Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.

³⁰ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 46.

и прочие маргиналы. Но о настоящем юродстве Христа ради в современном обществе не может быть и речи. Истинное юродство возникает и вызревает в традиции, в Православной Церкви и не может быть вне нее. Этот вид святости становится заметным и значимым в определенном историческом и культурном контексте и только в православной системе смыслов и ценностей. Оно не может быть отделено от Церкви и привито западному обществу, если только само общество не совершит религиозного обращения, не обратится к Церкви.

Юродство — это даже не реакция на определенные исторические вызовы, условия и обстоятельства. Юродство Христа ради — это вызов всему мирскому, профанному бытию, демонстрация возможности для человека другого бытия — сакрального, божественного. Оно пребывает за рамками любых идеологических и политических конструкций, оно не может быть предложено как социальное действие, как культурный акт. Юродство Христа ради существует в области метафизики, трансценденции и не поддается объективации.

Не может быть кружков, клубов, сообществ, где участники считают себя юродивыми Христа ради. Может быть только провокационное поведение, к которому прибегают представители маргинальных течений в современном искусстве или групп в молодежной среде. Между юродством и перформансом есть сходство по форме. Художник-акционист импровизирует или действует по задуманному сценарию, но это именно представление, произведение авангардного или концептуального искусства, оно имеет в основании некую идею, концепцию, конструкцию как нечто придуманное, искусственное. Такой художественный акт совершается с целью нарушения и разрушения границ личности и общественного пространства. Но это нарушение и разрушение не дает человеку (исполнителю и зрителю) выхода к чему-то большему, не ожидает его реального преобразования в метафизическом смысле, не предполагает трансценденции. Такое действие — это юродство без Христа, без Бога.

Не может быть никакого культурного, идеологического или политического проявления и воплощения юродства Христа ради. Оно не соразмерно западному обществу, не совместимо с его смыслами и ценностями. Современное общество нуждается в исправлении и исцелении, ему необходимо примирение с Богом и возвращение к Нему. Оно может найти, обрести эту возможность в христианской традиции,

в опыте Церкви. За две тысячи лет своего существования Церковь сумела выработать и выразить понимание, что и как нужно делать человеку на пути к Богу.

Если нужно подобрать в христианской традиции нечто фундаментальное и универсальное, соединяющее практический опыт и теоретическое осмысление, укорененное в истории и актуальное сегодня, то это будет исихазм. В отличие от юродства исихазм представляет собой конкретную и определенную традицию, единую и целостную систему, имеет метод, канон текстов, предполагает передачу опыта и преемственность³¹. Исихазм осваивался и практиковался людьми, стремящимися к идеалу христианской жизни, в афонских и других монастырях, в том числе многими святыми, канонизированными Православной Церковью.

Именно исихазм может быть предложен как ответ на актуальные вопросы, как выход из кризиса современной цивилизации. Исихазм может иметь социальное выражение и идеологическое воплощение, хотя сейчас вокруг этого ведутся споры³². Нужно быть предельно осмотрительным и осторожным при переносе духовного опыта в социальное действие, в общественные институты, так как в случае искажения, ошибки или неудачи может быть скомпрометирована начальная идея.

Юродство Христа ради по своей сути не может быть явлением массовым, коллективным, общественным. Даже в Церкви юродивые — всегда отдельно, на границе церковной общины, на периферии общества. Феномен юродства представляет интерес как оригинальное проявление и специфическое выражение святости в православии. Но обращение к нему в контексте даже личного духовного опыта может быть только очень ограниченным. Невозможно представить себе юродство в социальном масштабе, а тем более в политическом измерении. Как возможна, к примеру, партия юродивых, «Юродивая Россия»?

Татьяна Горичева скорее подразумевает некоторое культурное влияние юродства, но и оно не может быть широким. В таком случае

³¹ См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

³² См.: Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб., 2009; Хоружий С.С. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий // Институт синергийной антропологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#Н> (дата обращения: 04.09.2023). Загл. с экрана.

юродство войдет в культурную область наравне с другими символами, образами, метафорами и подвергнется множеству трактовок, толкований, интерпретаций. Скорее произойдет постмодернизация юродства, чем освящение постмодернизма. Юродство будет поглощено постмодернизмом, растворится в его контексте, будет использовано им в своих целях.

Татьяну Горичеву можно понять так, что возможна и желанна встреча постмодернизма и юродства, при которой обнаружится некоторое преимущество юродства, так как оно причастно к святости. Однако как вообще может быть возможна встреча этих двух явлений, в каком пространстве? В пространстве культуры или в измерении святости? В культуру юродство может войти только на ее условиях, как один из ее элементов, соразмерный остальным. Но оно может быть соотнесено с культурой только отчасти, условно, относительно. В онтологическом смысле оно находится вне культуры, сверх культуры, даже самой возвышенной. Юродство Христа ради совсем о другом — и о Другом. Оно о том, к чему культура только стремится, но никогда не достигает. Этот лик святости не укладывается и в христианскую культуру, не вмещается в нее. Юродство маргинально даже для Церкви.

Юродство Христа ради — это не просто вера в Бога, надежда на милость и спасение, ожидание всеобщего воскрешения и предвкушение Царствия Божия. Это свидетельство о святости — о святости Бога и о причастности к ней человека. Оно есть прямое и буквальное проявление святости здесь и сейчас, действие благодати Святого Духа, явление Славы Божией.

Если говорить о собственно духовном влиянии юродства, то оно возможно и действительно только при непосредственном контакте верующего человека с юродивым Христа ради, в личном измерении и при Божественном вдохновении. В событии этой встречи участвуют личность верующего и личность юродивого. Смысл же и цель встречи — обращение к личности Христа, приобщение к Святой Троице.

Постмодернизм подвергает сомнению, критике, деконструкции все смыслы, существующие в сознании, в культуре. В том числе и религиозные, христианские смыслы и ценности предстают как нечто условное, относительное, преходящее. Постмодернизм находится вне святости, а точнее, он всегда «мимо» святости. В христианской тра-

диции единство теории (богословия) и практики (молитвенной, аскетической, богослужебной) всегда выражалось в личности святого, в его образе мысли и образе жизни. Личность святых устремлена к Богу, то есть выходит за пределы собственно человеческого и социального бытия.

У постмодернистов на первый план выходят специфический строй мысли, направленность разума, а не целостная личность. В современной философии много пишется об Ином, о Другом, но вряд ли у кого-то из философов есть опытное приобщение к настоящему Другому. По крайней мере, это никак не отражается и не выражается в их текстах и образе жизни. В случае христианских святых даже их смерть служит уроком и примером для верующих. Про постмодернистов сказать так невозможно.

Следует отметить, что сближение и некоторое уподобление юродства и постмодернизма возможно только в одном смысле — в случае эстетизации юродства, при отделении (отрыве) формы юродства от его духовной сути, от сокровенности и тайны каждого его проявления. Эту эстетизацию можно обнаружить в книге Татьяны Горичевой. Ее текст — это пример постмодернизма и юродства одновременно. Автор подвергает критике современное состояние западной культуры, но опирается в своей критике на постмодернизм, который есть продолжение и выражение тенденций этой культуры. Стиль и форма изложения в ее книге перекликаются и пересекаются с постмодернистским стилем и формой. То есть сам автор предстает как постмодернист.

Затем Татьяна Горичева выдвигает на первый план экзотическую фигуру христианского юродивого. Сначала она пытается связать ее с европейской интеллектуальной традицией кинизма и некоторыми другими. «Нет сомнения в том, что киники — это предшественники христианских аскетов и юродивых. Юродивый, как и киник, полностью освобожден от здравого смысла и всех условностей жизни»³³. То есть автор предполагает некоторое сходство, близость, сродство между феноменами европейской культуры и православной традиции.

После этого юродство предлагается как ответ, решение, метод, путь, как последний шанс спасения современной цивилизации. Такое предложение может сделать только человек в некотором смысле

³³ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 47.

причастный к юродству. То есть сам автор предстает как юродивый. Это можно принять с некоторыми оговорками, условно и относительно.

Действительно, юродивый Христа ради всегда обращается к людям, находящимся в ситуации духовного кризиса и выбора, пребывающим в состоянии неопределенности, но вместе с тем и готовности к изменению, перемене, переходу. Он совершает интеллектуальную и духовную провокацию по отношению к зрителям и участникам его действия, но в условиях, когда она может и должна привести к положительному результату.

Но юродивый Христа ради использует юродство лишь как инструмент, средство для обращения к личности, к душе человека. Он не предлагает его как метод и путь, и тем более не предлагает себя как пример и образец. Совершив свой поступок перед верующими, он указывает им на Бога, а сам отступает на второй план, оставляя место для действия Богу.

Юродство Христа ради было действенным в христианском обществе, в христианском контексте, в определенных условиях и обстоятельствах, в ситуации религиозного напряжения, готовности верующих людей к духовному преображению и подвигу. Татьяна Горичева предполагает, что оно может иметь универсальное значение, может быть принято и понято в современном западном обществе. Или же что оно может воздействовать косвенно и опосредованно в контексте западной культуры, но в результате окажется эффективным средством решения фундаментальных проблем. Такие идеи и планы представляются утопичными.

Но важно различать, в каком смысле понимается юродство в каждом отдельном высказывании автора. Татьяна Горичева пишет то о юродивых Христа ради, то о тех, кого можно назвать юродствующими. В самом деле, можно говорить собственно о юродстве Христа ради и о юродстве вообще, то есть о юродстве как некоей модели поведения, которая не всегда имеет метафизическое основание в святости. Философ то разводит эти смыслы, то сближает и отождествляет их. И не всегда понятно, о каком именно юродстве она говорит в данный момент. Читателю остается только догадываться из контекста.

Можно сказать, что Татьяна Горичева осуществляет интеллектуальную провокацию, ставит читателя перед противоречиями и парадоксами в сознании современного человека, разрушает шаблоны

и стереотипы рациональности. Этот момент присутствует и в действиях юродивых Христа ради. Можно считать, что Татьяна Горичева предлагает западному читателю обратить внимание на малознакомый феномен юродства, приглашает его к религиозному обращению.

Но юродство не действует само по себе, поступки юродивого Христа ради могут послужить лишь спусковым крючком, запуская процесс трансформации сознания и бытия человека. Такой подвижник своими словами и поступками выбивает из привычной колеи сознание свидетеля его подвига. Он оставляет участнику действия право выбора, возможность уклониться или отложить свой переход. Все самое важное происходит в тайне и сокровенности и в тайне же остается.

Действие юродивого Христа ради направлено на конкретного человека, он не обращается ко всему обществу. Юродивый живет вне текущих социальных проблем, у него нет социальной функции, общественной задачи. Такой человек — вне политики, выше политики, он вне истории, так как обращен в вечность. «Царство киника, при всей его независимости, царство “от мира сего”. Царство же юродивого — это царство Небесного Отца»³⁴.

Юродивый Христа ради находится в другой системе координат и вовлекает в нее других. Он действует в другой логике и воплощает иную систему ценностей, пребывает в другом бытии. «Мир вокруг него загорается, и вечность уничтожает время. Юродивые превращают базар и ярмарку жизни в мистерию»³⁵. Любое социальное и политическое действие по сравнению с этим представляется слабым, мелким, банальным.

Юродивый Христа ради совершает революцию в самом предельном, метафизическом понимании этого слова. «Непредвиденный и неожиданный, ошарашивающий каждую секунду, юродивый в высшей степени эсхатологичен»³⁶. Эсхатологию здесь следует понимать не в общем смысле — как катастрофичность, угрозу существования человечества, а в христианском смысле — как полное и окончательное преображение мира Богом.

И если в понимании Церкви для человечества в целом эсхатологическая реальность намечается и ожидается в некотором отдаленном

³⁴ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 48.

³⁵ Там же. С. 49.

³⁶ Там же. С. 48–49.

будущем, то для юродивого Христа ради она уже наступила, Царствие Божие внутри него здесь и сейчас³⁷. Именно это он демонстрирует всей своей жизнью, словами, поступками. Именно этим фигура такого подвижника привлекает свидетелей его подвига, но одновременно и пугает, страшит.

Юродивый не вмещается в рамки современного сознания, как не вмещается в них Царствие Небесное. Он имеет слишком большой онтологический вес, слишком большое метафизическое значение, чтобы его можно было спроецировать на культуру и историю, использовать в социально-политическом плане. Феномен юродства Христа ради может быть хотя бы в некоторой степени понят, осмыслен лишь в контексте мистико-аскетической традиции Православной Церкви, в контексте культуры святости. Поэтому данный феномен нельзя отделять от Церкви. Вне Церкви он невыносим, неприменим, невозможен.

Если говорить о действии Божественной воли в человеческой истории, о проекции высшего бытия на социальную реальность, то это может быть только христианская Церковь во всей своей полноте и целостности. Именно в Церкви и через Церковь Бог освящает человеческое бытие вообще и социальное бытие в частности. Церковная традиция, святоотеческое наследие не дают готовых ответов на все общественные и политические вопросы, но предлагают общие принципы и подходы к решению многих социальных проблем.

Эти принципы и подходы по-разному реализовались в различные исторические эпохи. Важно отметить, что хотя христианские представления об обществе как-то соотносятся с историческим контекстом, в целом они базируются на сверхисторическом фундаменте. Церковь пытается реагировать на текущие вызовы, но ее цели лежат за пределами истории.

В своей социальной деятельности Церковь исходит из понимания человека и общества в метафизическом измерении и масштабе. Такое богословское понимание соответствует представлениям о человеке как личности и о Боге как Личности. Данный подход осмысливается в контексте Божественной любви, бытия и общения Пресвятой Троицы. Жизнь человека и общественное бытие освящаются в таинствах Церкви.

Конкретные социальные и политические вопросы и проблемы должны рассматриваться и решаться в соответствии с общими богословскими принципами. В некоторой степени это изложено в документах «Осно-

³⁷ См.: Булытман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012.

вы социальной концепции Русской Православной Церкви» и «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»³⁸, принятых Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2000 и в 2008 годах соответственно. При этом требуется дальнейшая разработка, актуализация, осмысление идей и принципов социального учения Русской Православной Церкви.

У читателя книги «Православие и постмодернизм» может возникнуть впечатление, что Татьяна Горичева пытается «соблазнить» западное общество юродством. Она стремится повернуть, подтолкнуть его к воцерковлению, к новому крещению Европы. Философ старается провести идею о возможности и даже предрасположенности современного общества к возвращению традиции, к возврату христианства, к рехристианизации. Можно согласиться с тем, что христианские смыслы и ценности снова становятся актуальными и что Церковь предлагает единственно возможный путь спасения для западной цивилизации.

Однако автор книги скорее соблазняет христианское сознание возможностью его непосредственного влияния на сознание современного западного человека и общества. Причем это влияние Церковь, по ее мнению, должна осуществлять не напрямую, а посредством постмодернизма. Татьяна Горичева предлагает некий проект, план, «идеологию» на грани, на пересечении культуры, философии и религии. Этот новый взгляд должен совершить поворот, переворот, духовную революцию в современном обществе. Вот сейчас западные читатели прочитают книгу Татьяны Горичевой, заинтересуются юродством, избавятся от всех заблуждений и придут в Церковь. Это слишком похоже на утопию, каких было немало в истории Церкви³⁹.

Такое предположение о возможности пути современного человека в Церковь через юродство и постмодернизм выглядит как некий сдвиг церковного сознания, его эстетизация, идеологизация. И феномен юродства вряд ли подходит на роль проводника или посредника на этом пути. Православный человек узнаёт о юродивых Христа ради именно в Церкви, когда осознает себя ее частью. Он узнаёт о них через церковные праздники, дни памяти святых, когда видит иконы и читает их жития.

³⁸ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М., 2018.

³⁹ См.: Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995. С. 6–21.

Не может быть юродивых Христа ради отдельно от Церкви, вне Церкви, до Церкви.

Вообще, уподобление постмодернизма и юродства выглядит искусственным, надуманным. Между ними слишком большая дистанция, есть принципиальные различия. Постмодернизм — это интеллектуальные упражнения, работа с текстами, их цитирование, игра смыслами и стирание смыслов. Постмодернизм — это процесс чтения и мышления, он осуществляется в студенческой аудитории, в библиотеке, в Интернете.

Постмодернизм вполне может существовать в виртуальной форме, без субъекта, без автора и конкретного читателя. Он может быть продолжен в искусственном интеллекте (ИИ) и реализован им. ИИ может не только генерировать постмодернистские тексты, но и бесконечно цитировать их, создавая виртуальную реальность. Причем может оказаться, что ИИ является наиболее адекватным выражением постмодернизма. В онтологическом смысле ИИ — это недобытие, не вполне бытие, симулятор бытия. Виртуальная реальность содержит коды, сигналы, имитации, копии, ссылки, цитаты, пиксели. В ней нет действий, событий, поступков, жизни.

Юродство же Христа ради существует и осуществляется вне цитирования, вне текста вообще. Юродивый обращается в конкретной жизненной ситуации к конкретному человеку по вдохновению Святого Духа. Совершается некое действие, которое преподает зрителям и свидетелям некоторый урок, при этом предполагается необходимость понимания и исполнения его. Такой подвижник дает представление, которое имеет определенную духовную цель и возможность ее достижения. Он предлагает человеку метафизическую задачу, имеющую решение, дает задание, предполагающее исполнение и завершение. Это полная противоположность виртуальной реальности⁴⁰.

Постмодернизм может существовать без человека, без субъекта, вне личности. Современными тенденциями являются деонтологизация человека и общества, бегство от метафизики, забвение бытия. «Симуляции, зеркалам, отражениям и ничего не значащим знакам — гиперреальности происходящего (вернее, не происходящего) юродивый противопоставляет ужасный реализм тайны»⁴¹.

⁴⁰ См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 53–68.

⁴¹ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 59.

«Нет более “интересного” и загадочного человека в этом мире, чем святой»⁴². Юродивый Христа ради возвращает человеку его бытие и утверждает бытие в Боге, бытие в святости. «Юродивый не просто отрицает объективированный, мертвый, изолированный мир. И он не просто предлагает альтернативу этому миру»⁴³.

Юродивый Христа ради уже сейчас является причастником божественного бытия, но он не уходит от людей, из общества. «Юродивые постоянно живут в двух зонах — в миру, который подвергает их осмеянию, и в раю, в блаженной, свободной, Божьей стране. Но юродивый не только “ускользает”, он служит Богу и людям. Главное для юродивого не бегство, а нападение»⁴⁴.

«Он поистине указывает на Другого, совершенно невидимого, всем апофатичного Бога. И как он делает это? Не уходя от людей в пустыню, не исчезая из повседневной жизни. Напротив, юродивый живет на рынке, на площади, на улице, он крутится у всех под ногами, он материализуется под каждым взглядом, он постоянно присутствует. И присутствует с невероятной интенсивностью»⁴⁵. Можно сказать, что юродивый Христа ради присутствует, пребывает, участвует в жизни общества еще в большей степени, чем все остальные. Но это следует понимать не в культурном, идеологическом или политическом контексте. Социальное бытие наполняется высшим смыслом, обретает ценность, получает эсхатологическое содержание. «Святость — это отсутствие смерти, это жизнь в свете Бога, под взглядом Другого»⁴⁶. Святость — это предназначение и цель человека и человечества. Святость — это не только надежда и чаяние, но уже начавшееся исполнение, реализация и реальность. «В юродивом противоречие между идеалом и действительностью осознано во всей его трагичности, мучительности и таинственности. Оно в нем не только осознанно, но и снято»⁴⁷.

Итак, юродство Христа ради, как оно существует в традиции Православной Церкви, действительно является примером и образцом христианского понимания, ответа на вопросы, проблемы и вызовы современности; образцом глубокого, предельного понимания сущности

⁴² Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. С. 49.

⁴³ Там же. С. 57.

⁴⁴ Там же. С. 47.

⁴⁵ Там же. С. 57.

⁴⁶ Там же. С. 55.

⁴⁷ Там же. С. 57.

и предназначения человека; примером не только ответа на вопросы, но и действия — решительного, действенного, радикального. Но в силу своей предельности и запредельности это действие не переводимо в социальное измерение, не соразмерно идеологии, политике и культуре. Юродство Христа ради не подлежит социализации, институализации и тому подобное.

Юродство Христа ради — это скорее намек, напоминание и обещание, надежда и обетование. По своей форме это публичное действие. Но по сути — это именно нечто сокровенное, то есть что-то очень ценное и внутреннее. Это что-то скрытое и невидимое для постороннего взгляда, но близкое для православного человека. Юродство Христа ради опознаётся и принимается православными людьми как сокровище, как нечто кровное и родное. Оно не может быть освоено и присвоено, использовано и применено для каких-то задач и целей. Оно не может воспроизводиться по нашему желанию и тем более не может быть экспортировано.

Поэтому пусть юродство Христа ради останется в Православной Церкви, любой желающий может встретиться с ним именно там. И любое общество может воспринять юродство Христа ради, обратившись к опыту святости христианской традиции. Вне Церкви этого христианского подвига не существует. Отдельно от Церкви он превращается в абстрактное юродство, которое практикуют юродствующие. Место постмодернизма — в истории философии. Место юродства Христа ради — в истории святости. Место православия — в Священной истории и в вечности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности / пер. А. М. Руткевич. М.: Канон, 2012. 208 с.
2. Горичева Т. М. Блажен иже и скоты милует. Люблина: LOGOS, 2010. 251 с.
3. Горичева Т. М. Говорящие «да». М.: Экологическая палата России, 2020. 192 с.
4. Горичева Т. М. Дочери Иова. Христианство и феминизм. СПб.: Алга-Фонд; Ступени, 1992. 64 с.
5. Горичева Т. М. Молчание животных. СПб.: Самиздат, 2008. 93 с.
6. Горичева Т. М. О священном безумии. Христианство в современном мире: философские эссе. СПб.: Алетейя, 2015. 581 с.

7. Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 64 с.
8. Горичева Т.М. Святые животные. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1993. 52 с.
9. Горичева Т.М. Христианство и современный мир. СПб.: Алетейя; Ступени, 1996. 298 с.
10. Дробышев В.Н. Феноменология апофазиса. СПб.: РХГА, 2014. 242 с.
11. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. 537 с.
12. Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. 448 с.
13. Иванов С. А. Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994. 240 с.
14. Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. М.: ПСТГУ, 2016. 312 с.
15. Лосский В. Н. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // Богословские труды. 1985. Сб. 26. С. 163–172.
16. Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. 759 с.
17. Михайлова М.В. Апофатика в постмодернизме // Символы, образы, стереотипы современной культуры. СПб.: Эйдос, 2000. С. 166–179.
18. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. 176 с.
19. Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009. 164 с.
20. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург; М.: У-Фактория; АСТ МОСКВА, 2009. 800 с.
21. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. 248 с.
22. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссе: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. 400 с.
23. Филоненко А. С. «Минимальная религия»: постмодернистская апофатика или утопический реализм? // Богослов.ру. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/2257458?ysclid=lfb3swgrg1283970817> (дата обращения: 5.09.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
24. Хоружий С. С. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий // Институт синергийной антропологии. [Электронный

ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#Н> (дата обращения: 04.09.2023). Загл. с экрана.

25. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
26. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 53–68.
27. Шестаков В. П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М.: ВЛАДОС, 1995. 208 с.
28. Шмалий В., свящ. Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия. Т. 3. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2001. С. 134–140.

*Статья поступила в редакцию 12.09.2023,
одобрена после рецензирования 2.10.2023,
принята к публикации 13.11.2023.*

Article

UDC 271.2-35-4(470+571)(048.82)

For citation:

Gurin S. Fenomen yurodstva. Obzor sovremennoy literatury.

T. Goricheva. [The phenomenon of foolishness for Christ.

A review of the modern Russian literature. T. Goricheva] // Trudy

Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of

the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23).

pp. 80–107.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_80

Stanislav Gurin,

Doctor of Sciences in Philosophy,

professor, senior lecturer,

Department of Theology,

Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation;

Professor, Department of Philosophy and

Methodology of Science

Saratov State University,

10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation

gurin-sp@yandex.ru

The phenomenon of foolishness for Christ. A review of the modern Russian literature. T. Goricheva

S. GURIN

Abstract: The article reviews the modern Russian literature (after 1991) devoted to the study of the phenomenon of foolishness for the sake of Christ. Holy fools are the rank of saints of the Orthodox Church, who bore a special spiritual and ascetic feat, which consisted of abandoning the generally accepted norms of life and accepting for the sake of humility a special way of behavior that

looks like the behavior of a person deprived of reason. Foolishness for Christ's sake is a rare form of holiness, specific, exceptional. Foolishness for Christ's sake has a historical and cultural framework. This is a phenomenon of Orthodoxy, mainly Russian Orthodoxy of the Middle Ages. A comparison is made between Orthodoxy and postmodernism. Unlike Orthodoxy, postmodernism rejects any hierarchy both in society and in existence, denies absolute existence, and especially the personal Absolute.

Keywords: T. Goricheva, literature, Orthodoxy, foolishness, holy fools, holiness, postmodernism, cynicism, apophaticism, hesychasm.

REFERENCES

1. Bultmann R. (2012) "Istoriya i eskhatologiya. Prисutstviye vechnosti" [History and Eschatology. The presence of eternity]. Moscow. (In Russian).
2. Drobyshev V.N. (2014) "Fenomenologiya apofazisa" [Phenomenology of apophasis]. Saint Petersburg. (In Russian).
3. Filonenko A.S. "«Minimal'naya religiya»: postmodernistskaya apofatika ili utopicheskiy realizm?" ["Minimal religion": postmodern apophatic or utopian realism?] Available at: <https://bogoslav.ru/article/2257458?ysclid=1fb3swgrg128397081705/09/2023>. (In Russian).
4. Goricheva T.M. (1991) "Pravoslaviye i postmodernizm" [Orthodoxy and postmodernism]. Leningrad. (In Russian).
5. Goricheva T.M. (1992) "Docheri Iova. Khristianstvo i feminizm" [Job's Daughters. Christianity and feminism]. Saint Petersburg. (In Russian).
6. Goricheva T.M. (1993) "Svyatyye zivotnyye" [Holy Animals]. Saint Petersburg. (In Russian).
7. Goricheva T.M. (1996) "Khristianstvo i sovremennyy mir" [Christianity and the modern world]. Saint Petersburg. (In Russian).
8. Goricheva T.M. (2008) "Molchaniye zivotnykh" [The Silence of Animals]. Saint Petersburg. (In Russian).
9. Goricheva T.M. (2010) "Blazhen izhe i skoty miluyet" [Blessed is he who has mercy on cattle]. Ljubljana. (In Russian).
10. Goricheva T.M. (2015) "O svyashchennom bezumii. Khristianstvo v sovremennom mire: filosofskiye esse" [About sacred madness. Christianity in the modern world: philosophical essays]. Saint Petersburg. (In Russian).

11. Goricheva T.M. (2020) "Govoryashchiye «da»" [Saying "Yes"]. Moscow. (In Russian).
12. Ivanov S.A. (1994) "Vizantiyskoye yurodstvo" [Byzantine foolishness]. Moscow. (In Russian).
13. Ivanov S.A. (2005) "Blazhennyye pokhaby: Kul'turnaya istoriya yurodstva" [Blessed Obscenities: A Cultural History of Foolishness]. Moscow. (In Russian).
14. Khoruzhy S.S. "Isikhazm i «politicheskiy isikhazm»: k utochneniyu ponyatiy" [Hesychasm and "political hesychasm": to clarify the concepts]. Available at: [https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H\(04/09/2023\)](https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H(04/09/2023)). (In Russian).
15. Khoruzhy S.S. (1997) "Rod ili nedorod? Zametki k ontologii virtual'nosti" [Genus or non-genus? Notes on the ontology of virtuality]. In: "Voprosy filosofii" [Questions of Philosophy]. 1997. No. 6. pp. 53–68. (In Russian).
16. Khoruzhy S.S. (1998) "K fenomenologii askezy" [Toward the phenomenology of asceticism]. Moscow. (In Russian).
17. Larcher J.-C. (2016) "Prepodobnyy Siluan Afonskiy" [Venerable Silouan of Athos]. Moscow. (In Russian).
18. Lossky V.N. (1985) "Apofaticheskoye bogosloviye v uchenii svyatogo Dionisiya Areopagita" [Apophatic theology in the teachings of Saint Dionysius the Areopagite]. In: "Bogoslovskiye trudy" [Theological works]. 1985. Coll. 26. pp. 163–172. (In Russian).
19. Lossky V.N. (2006) "Bogovideniye" [Vision of God]. Moscow. (In Russian).
20. Mikhailova M.V. (2000) "Apofatika v postmodernizme" [Apophatics in postmodernism]. In: "Simvoly, obrazy, stereotipy sovremennoy kul'tury" [Symbols, images, stereotypes of modern culture]. Saint Petersburg. pp. 166–179. (In Russian).
21. Petrunin V.V. (2009) "Politicheskiy isikhazm i yego traditsii v sotsial'noy kontseptsii Moskovskogo Patriarkhata" [Political hesychasm and its traditions in the social concept of the Moscow Patriarchate]. Saint Petersburg. (In Russian).
22. Shestakov V.P. (1995) "Eskhatologiya i utopiya: Ocherki russkoy filosofii i kul'tury" [Eschatology and utopia: Essays on Russian philosophy and culture]. Moscow. (In Russian).
23. Shmaliy V. (2001) "Apofaticheskoye (otritsatel'noye) bogosloviye" [Apophatic (negative) theology]. In: "Pravoslavnaya Entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 3. Moscow. pp. 134–140. (In Russian).

24. Sloterdijk P (2009) "Kritika tsinicheskogo razuma" [The Critique of Cynical Reason]. Ekaterinburg; Moscow. (In Russian).
25. Sokal A., Bricmont J. (2002) "Intellektual'nyye ulovki. Kritika sovremennoy filosofii postmoderna" [Intellectual tricks. Criticism of modern postmodern philosophy]. Moscow. (In Russian).
26. Sophrony (Sakharov) (2006) "Videt' Boga kak On yest'" [Seeing God as He is]. Essex. (In Russian).
27. Zenkin S.N. (2012) "Nebozhestvennoye sakral'noye: Teoriya i khudozhestvennaya praktika" [The Undivine Sacred: Theory and Artistic Practice]. Moscow. (In Russian).

*The article was submitted 12.09.2023,
approved after reviewing 2.10.2023,
accepted for publication 13.11.2023.*

УДК 27-18:128

Для цитирования:

Орлов М.О., Маслов Д.А. Обожение как смысл жизни // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023.

№ 4 (23). С. 108–127.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_108

Орлов Михаил Олегович,

доктор философских наук, доцент,

старший преподаватель кафедры богословия

Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92;

заведующий кафедрой теологии и религиоведения,

декан философского факультета

Саратовского национального исследовательского

государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. Вольская, 10 А

orok-saratov@mail.ru

ORCID: 0000-0001-7312-5881

Маслов Дмитрий Анатольевич,

студент Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

serebrist_81@mail.ru

Обожение как смысл жизни

М.О. ОРЛОВ, Д.А. МАСЛОВ

Аннотация: В мировоззренческой системе любого человека вопрос о смысле жизни является центральным. Однако, если для человека, не являющегося христианином, истина, осмысляющая жизнь, является чем-то неизвестным, и поэтому движение к ней происходит откуда-то с периферии, то в системе мировоззрения христиан смыслообразующая истина, которой является Христос, известна изначально, и поэтому путь осмысления окружающего мира и себя в нем кардинально противоположен: отталкиваясь от этой Истины, человек переосмысливает весь свой ценностный ряд в свете христианской веры. Это ценностно изменяет характер самой топологии мира — Христос становится жилищем, одеждой, пищей христианина. Такой метаморфозис возможен еще и ввиду различия специфики пути постижения смысла жизни верующим и не верующим во Христа человеком. Для христианина это не просто процесс рационального и эмпирического познания, но то, что в восточном христианстве с первых веков его существования именовалось обожением — приобретением человеком Божественных свойств через приобщение

естеству Бога по благодати. Обожение охватывает все стороны христианского вероучения — догматику, сотериологию, эклезиологию, аскетику и другие, все сферы христианской жизни — личную, семейную, гражданскую. Все это возможно потому, что обожение для человека обусловлено онтологически — к нему был призван как к своему назначению первый человек — Адам. Теперь, когда Второй Адам — Христос — восстановил падшее естество человека, быть призванным к обожению означает быть прежде всего христианином. Задача данной статьи — проследить онтологическую связь между мировоззренческой категорией «смысл жизни» и обожением, а также раскрыть сущность обожения и особенности его обретения.

Ключевые слова: обожение, приобщение Божественному естеству, вечнобытие, благобытие, смысл жизни, объективное благо, субъективное благо, абсолютное благо, благодать Божия, любовь (ἀγάπη), Евхаристия.

Все сферы человеческой жизни, как бы далеки они ни были от духовного мира, так или иначе затрагивают ее предельные основания — причины и конечную цель существования всего, назначение человека в мире, его исход как итог жизни. Круг этих оснований очерчивается таким фундаментальным понятием, как «смысл бытия», более привычно звучащим для нас как «смысл жизни». Без этого понятия не мыслится ни духовное, ни материальное существование человека, которому оно без всякого разделения придает аксиологическое значение. Однако какая бы ценность ни вкладывалась в основание человеческого бытия, оно в полной мере раскрывается, только если эта ценность освещена Христовой истиной. Именно освящение, обожение, уподобление Богу является, по святоотеческому учению, основной задачей человека. И как обожение не мыслится вне синергийного участия в нем Бога, так и понятие смысла человеческой жизни, не мыслимое в отрыве от деятельности человека, не может не быть связано с Богом, Который Один придаёт всему истинный смысл. А значит, всякий раз, когда человек ставит перед собой вопрос о смысле жизни, он должен решать его как проблему обожения, что предполагает вовлеченность в круг церковно-христианских проблем, непосредственно в богословский их дискурс.

Обожение (греч. Θεώσις) является одним из центральных понятий в православном богословии, выражающим его сущность. Несмотря

на эллинское происхождение, оно имеет смысл исключительно христианский, заложенный в него отцами Церкви. «“Обожение”, — говорит протоиерей Иоанн Мейендорф, — это христоцентрическое и эсхатологическое понятие, выраженное на языке платонизма, но сущностью своей не связанное с какой-либо философской системой»¹. Смысл этого понятия заключается в переживании Божественного естества Второго Лица Святой Троицы, сообщающее человеку свойства переживаемого им Подателя всех благ. Другими словами, обожение — это дар Божий, уподобляющий человека Богу, «так что через душу и тело, — как говорит святой Максим Исповедник, — просиявает един Бог»².

Уже апостол Пётр дает четкое определение обожения как приобщения Божественному естеству (см.: 2 Пет. 1:4). Причем такое приобщение для человека является онтологическим, поскольку человек исполняет то, к чему призван Богом с самого своего сотворения³. Об этом, например, говорится уже на первых страницах Книги Бытия, где мы видим, что Адам и Ева имели в раю непосредственное общение с Богом, лицом к лицу (см.: Быт. 3:8), то есть благодатное приобщение Богу было для первых людей естественно. Более того, через собственное, личное обожение человек должен был обожить и весь тварный мир⁴. Как говорит русский богослов XX века В. Н. Лосский, «нося всегда рай в себе в силу своего постоянного общения с Богом... превратить в рай всю землю»⁵. При этом обожение является условием, неотменимым для всего тварного бытия, поскольку, даже несмотря на грехопадение, делающее невозможным, чтобы «Бог был во всем и все стало Ему причастно»⁶, и в противоположность этому вводящее тяготение к небытию⁷, оно (обожение) все равно остается гарантом того, что мир еще существует и «несущее еще приводится в бытие и порождается»⁸.

Это свойство неотменимости обожения является следствием абсолютной Божественной благодати, которая настолько велика, что,

¹ Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. С. 266.

² Добротолюбие: В 12 т. Т. 6. М., 1993. С. 264.

³ См.: Флоровский Г.В., прот. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 214.

⁴ См.: Там же. С. 197.

⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия. Киев, 2004. С. 142.

⁶ Флоровский Г.В., прот. Указ. соч. С. 211.

⁷ См.: Там же. С. 219.

⁸ Добротолюбие. С. 271.

согласно святому Максиму Исповеднику, некогда утраченная гармония Божественного творения будет восстановлена по исполнении времен в Божественном вечном бытии (это так называемый неопустительный апокатастасис)⁹. Бытие в том виде, в каком оно свойственно всему живому, говорит святой, будет приведено в соединение с Богом, и каждый получит участие в Его жизни, однако, добавляет преподобный Максим Исповедник, не в равной мере, поскольку для тех, кто не приобрел Бога в своей душе на земле и не соделал свою жизнь благобытием (и, соответственно, вечнобытием), такое соединение будет без благодати и поэтому обернется мучением. Такие люди «будут томиться запоздалым раскаянием, сознанием бессмыслицы пройденного уже до конца пути»¹⁰. То есть неотменимость обожения, при всей своей основополагающей сущности не будучи чем-то непреодолимым, является всего лишь условием спасения, но не самим спасением — человек должен приложить к нему свои усилия, направить волю, захотеть измениться. *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11:12).

Эту же мысль подчеркивает и преподобный Симеон Новый Богослов, говоря, что те, кто называет себя христианами, но не имеет в себе благобытия, не могут считаться настоящими христианами¹¹, поскольку если наше бытие не обожено (не имеет в себе хотя бы малейшего отблеска вечнобытия) и не стало поэтому благобытием, оно «растлевается и гибнет»¹², то есть становится даже и для христианина тем самым бессмысленно пройденным путем. Вопрос о смысле жизни оказывается, таким образом, как ранее уже говорилось, неразрывно связанным с ее обожением, приобщением по благодати Божественному естеству. Наиболее же очевидной и понятной эта связь становится при рассмотрении того, чем оборачивается для человека бытие без благобытия, в условиях, когда отсутствует подлинно христианский смысл жизни, — при анализе того, почему этот смысл человек так или иначе всегда ищет.

Согласно приведенным выше словам В. Н. Лосского, человек должен был превратить всю землю в рай, однако история человечества

⁹ См.: Флоровский Г.В., прот. Указ. соч. С. 226.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В 3 т. Т. 1. М., 1993. С. 328.

¹² Там же. С. 327.

показывает совершенно обратное — человек превращает землю скорее в подобие ада. Примером тому является множество кровопролитных войн, в том числе мировых, во время которых человечество порой оказывалось на грани своего существования, перед фактом обесценивания смысла жизни как таковой. О том же, насколько человеку важно не потерять в себе глубинный смысл, даже пережив на земле ад, говорит, в частности, в своей книге «Психолог в концлагере» В. Франкл, разработавший на личном опыте заключенного методику лечения смыслом — логотерапию. Сущность этой методики Франкл выразил в известной фразе Ф. Ницше: «У кого есть “Зачем”, тот выдержит почти любое “Как”»¹³, что для самого Франкла явилось не просто субъективной теоретической выкладкой, но выводом всей его жизни — без понимания некоего конечного смысла, то есть своего «зачем», человеку не под силу перенести фатальные условия, направленные на уничтожение его жизни, на то, чтобы привести его бытие к небытию. Человеку необходима цель в жизни, ибо в нем есть глубинная заданность — устанавливать критерии, по которым он будет жить и выбирать цели¹⁴. «Вся наша жизнь, — говорит русский философ XIX века Е. Н. Трубецкой, — есть стремление к цели, а стало быть — искание смысла»¹⁵.

Русский философ С. Л. Франк представляет несколько вариантов искания смысла. Первый из них — попытаться понять смысл жизни как бытия в целом, безотносительно своего существования, то есть как объективное благо¹⁶. Однако здесь для человека сразу же возникает очевидная фундаментальная трудность: лишь он в этом мире способен осознать смысл или бессмысленность мира, и только ему свойственно, сознавая эту ситуацию, «обладать какой-то точкой опоры вне ее»¹⁷. Именно наличие данной точки опоры, считал русский богослов XX века профессор В. И. Несмелов, ставит под сомнение целесообразность существования бытия без человека в целом¹⁸.

¹³ Франкл В. Сказать жизни «Да!»: Психолог в концлагере. М., 2012. С. 147.

¹⁴ См.: Бердяев Н. А. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск, 2011. С. 10.

¹⁵ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 23.

¹⁶ См.: Франк С. Л. О смысле жизни // Электронная библиотека Bookscafe.net. [Электронный ресурс]. URL: http://bookscafe.net/book/frank_semen-o_smysle_zhizni-204637.html (дата обращения: 03.08.2022). Загл. с экрана. С. 14–15.

¹⁷ Там же. С. 33.

¹⁸ См.: Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М., 2001. С. 543.

Мир, согласно Священному Писанию¹⁹ и святоотеческой точке зрения²⁰, был создан для человека, а человек создан поэтому последним в этом мире, чтобы миром управлять, вести его ко спасению. «Мир “сам по себе”, то есть без человека, есть “бессмыслие”»²¹, — подытоживает идеи Несмелова историк русской философии протоиерей В.В. Зеньковский. Более того, объективно мы видим, что мир после грехопадения человека, не преображенный и не одухотворенный им²², преисполнен страданием и борьбой за существование, и *вся тварь совокупно стенает и мучится, ожидая откровения сынов Божиих* (ср.: Рим. 8:19, 22). Мир в этих безрассудных муках задает тот же вопрос о бессмысленности, что и человек²³, и направляет свое вопрошание человеку. Как говорит М.К. Мамардашвили, вещи «взывают к нам, чтобы мы их освободили»²⁴, потому что, хотим мы того или нет, мир отражает нас самих, состояние наших душ.

Однако если бы даже объективное благо, в котором раскрывался бы смысл бытия безотносительно человеческого существования, и было доступно человеку, оно должно было бы неизменно приводить его к обожению, удовлетворять его внутренние, духовные потребности — не взывать к нему о спасении, но само его нести. К тому же человек с момента грехопадения нуждается не столько в том, чтобы был спасен мир, сколько в том, чтобы обрести спасение самому: *какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?* (Мф. 16:26).

В результате, если человек не может обрести смысл жизни как объективное, самодовлеющее благо, не включающее в себя его самого, то, по мысли С.Л. Франка, открывается еще одна, по сути противоположная возможность — осмыслить бытие с позиции лишь своей собственной жизни — как благо субъективное, его личное,

¹⁹ *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они... над всею землею...* (Быт. 1:26).

²⁰ См.: «человек введен последним в творение... потому, что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных» (Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Электронная библиотека Bookscafe.net. [Электронный ресурс]. URL: https://bookscafe.net/book/nisskiy_grigoriy-ob_ustroenii_cheloveka-171972.html (дата обращения: 20.09.2020). Загл. с экрана. С. 3).

²¹ Зеньковский В.В., прот. Указ. соч. С. 543.

²² См.: Флоровский Г.В., прот. Указ. соч. С. 219.

²³ «Первое, в чем проявляется присущее человеку искание смысла-цели жизни, есть жестокое страдание об окружающей нас бессмыслице» (Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 23).

²⁴ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути. М., 1995. С. 38.

никому, кроме него, не принадлежащее²⁵. Однако Священное Писание и святые отцы говорят о невозможности приблизиться к истине при таком сугубо интровертном осмыслении мира. Пророк Давид, например, уподобляет жизнь человека тени, ибо *человек суете уподобися* (Пс. 143:4), а преподобный Симеон Новый Богослов говорит, что, оставив рай, «человек стал слеп, вышел из ума и обезсмыслел»²⁶, так что, по мысли преподобного Макария Великого, князь мира сего, осквернив грехом все существо человека, не оставил в нем свободным от греха ни единого места²⁷. М.К. Мамардашвили говорит, что человек должен узнать себя в обращенном к нему жалобном взгляде мира²⁸, однако, потеряв благодать Божию, человек скорее бежит от мира, чем стремится к нему, человек боится ставшего по отношению к нему агрессивным мира и поэтому в собственном становлении приобретает болезненные формы. Рождается Homo Securitatis (лат. «человек бдительный») — тот, кто опасается за свою безопасность, боится окружающего мира и поэтому думает лишь о себе²⁹.

Иными словами, человек не узнаёт себя «в жалобном взгляде мира», потому что, по словам профессора В.И. Несмелова, перестал быть зеркалом бытия безусловного³⁰, а точнее, это зеркало было разбито и стало, выражаясь языком В. Франкла, калейдоскопическим. Хотя калейдоскоп и может быть вещью интересной, в плане практического обозрения он все же бесполезен: «В калейдоскоп можно увидеть только сам калейдоскоп»³¹. В этом смысле сознание, которое транслирует вовне лишь собственное представление о мире и довольствуется лишь этим субъективизмом, В. Франкл называет работающим по принципу калейдоскопизма³².

Таким образом, необходимо сделать вывод, что поиск смысла, который соответствовал бы назначению человека, невозможен и со стороны

²⁵ См.: Франк С.Л. Указ. соч. С. 16.

²⁶ Симеон Новый Богослов, прп. Творения... Т. 1. С. 29.

²⁷ См.: Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Клин, 2005. С. 34.

²⁸ См.: Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 39–40.

²⁹ См.: Патракова А.П. От секулярной антропологии безопасности к христианской антропологии общения // Вестник Свято-Филаретовского института. 2015. № 16. С. 36–48 // КиберЛенинка. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-sekulyarnoy-antropologii-bezopasnosti-k-hristianskoj-antropologii-obshcheniya> (дата обращения: 02.08.2021). Загл. с экрана.

³⁰ См.: Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1906. С. 254.

³¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 40.

³² См.: Там же.

субъективного взгляда на мир, ибо, перефразировав С.Л. Франка, сказавшего, что человек не может «жить для жизни»³³, необходимо заключить, что и для самого себя человеку не имеет смысла жить, поскольку и в самом себе человек нуждается в некоей точке опоры, посредством которой и будет раскрываться смысл его жизни. Ведь какие бы проекты и великие идеи, считает С.Л. Франк, ни создавал человек о мире, все они будут ничтожны, если ничтожен сам человек, если его сознание калейдоскопично и не имеет той самой безусловной точки опоры, которая не подвержена влиянию ни изменчивого мира, ни изменчивости человеческого существа³⁴. Человек не просто субъективен в своих оценках смысла жизни, но до известной степени и бессилён, хотя нередко самонадеянно считает, «как будто... сам может сотворить смысл жизни своей»³⁵.

Таким образом, ни бытие вне человека, ни человек в этом бытии сами по себе не порождают такого смысла жизни, который по своей самодостаточности мог бы быть назван абсолютным благом. Однако по всеблагому Промыслу Божию для человека существует возможность осмысления жизни — «sub specie aeternitatis», с позиций вечности, когда это абсолютное благо, или вечная жизнь, наполняя смыслом стихийный, бессознательный мир, приобретает смысл и для собственной жизни человека. Как говорит С.Л. Франк, это вечное, живое благо «должно быть... тождественным с моей жизнью, — не с эмпирической, временной и ограниченной ее природой, а с ее последней глубиной и сущностью»³⁶. Это высказывание перекликается с мыслью другого отечественного философа XX века — Н.А. Бердяева — о раскрытии смысла из человеческого духа³⁷, то есть в акте откровения, когда абсолютное благо, которое «не было бы абсолютным, если бы... вместе с тем не проникало всё относительное и не охватывало его»³⁸, открывшись однажды «в последней глубине бытия, вместе с тем осмысливает всю жизнь»³⁹. Это абсолютное благо переживается человеком экзистенциально как доподлинно живая истина,

³³ Франк С.Л. Указ. соч. С. 15.

³⁴ См.: Там же. С. 12.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 18.

³⁷ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 11.

³⁸ Франк С.Л. Указ. соч. С. 52.

³⁹ Там же.

ибо порожденная ею осмысленность жизни, по мысли С. Л. Франка, заключается в том, что «она сама сознаёт себя в нас»⁴⁰, вследствие чего, как утверждает Н. А. Бердяев, просветляет нас неким светом, просветляясь через наш дух и сама⁴¹.

У святителя Афанасия Великого в отношении открывающейся в мире истины фигурирует то же слово, что и у М. К. Мамардашвили по отношению к вещам, — это слово «вопиет». Истина, как и вещи, вопиет через действительность⁴², однако слово «воплъ» здесь имеет иное, даже противоположное значение. Если вещи у М. К. Мамардашвили взывают о собственном спасении (так же, как и мир, по Священному Писанию, мучается и ждет освобождения от сынов Божиих), то истина у святого Афанасия Великого сама несет спасение, а в евангельском слове «светлее солнца открывает себя»⁴³. «Вопль» истины — это, по сути, благовестие, или откровение, свет высшего бытия — *Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:9) и Который, по мысли К. Ясперса, пробивается к человеку сквозь тюремные стены действительности⁴⁴. Происходит некая встреча с этим пробившимся в мир светом, и это, выражаясь языком лингвистики, «ментальное событие» — или «ментальный сдвиг»⁴⁵ — по слову архимандрита Платона (Игумена), совершает в сознании человека изменение, метаморфозис⁴⁶. Человек по-настоящему видит действительность и, восходя к Фаворскому Свету, узнаёт бытие и себя в нем, а познав, приобретает иное сознание, поскольку, по словам отца Павла Флоренского, если грехопадение сделало мир для сознания человека феноменальным, то христианство делает его «не “тенью” какого-то иного бытия, а живой реальностью»⁴⁷. В связи с этим и преподобный Симеон Новый Богослов уподобляет жизнь не ведающих Бога жизни среди мертвецов⁴⁸, то есть тех, чей жизненный путь бессмысленно пройден.

⁴⁰ Франк С.Л. Указ. соч. С. 18–19.

⁴¹ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 4.

⁴² См.: Никанор (Каменский), еп. Святой Афанасий Великий и его избранные творения. Минск, 2014. С. 47.

⁴³ Там же.

⁴⁴ См.: Ясперс К. Разум и экзистенция. М., 2013. С. 227.

⁴⁵ Шмид В. Нарратология. М., 2003. С. 12.

⁴⁶ См.: Платон (Игумен), архим. Православное нравственное богословие. М., 1994. С. 170–171.

⁴⁷ Зеньковский В.В., прот. Указ. соч. С. 832.

⁴⁸ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Указ. соч. С. 29.

Таким образом, своего наивысшего осмысления жизнь человека достигает исключительно в процессе обожения, путем восхождения к Божественной Истине, так называемого *анабасиса* (греч. *Ανάβασις* — «восхождение»), необходимым средством для осуществления которого является Божественная благодать. «Меня, человека по природе, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — (Ты) сделал богом по усыновлению и по благодати Твоей чрез Духа Твоего...»⁴⁹. При этом благодать, которая является связующим звеном между человеком и Божественным естеством, имеет своей природой непосредственно Божественный свет. Так, святитель Григорий Палама в своих трудах называет Божественный свет обожения благодатью⁵⁰, а апостол Павел в Послании к Коринфянам говорит: *благодатию Божию есмь то, что есмь* (1 Кор. 15:10), то есть именно посредством благодати мир делается живой реальностью, а человек становится самим собой, — тем, кто, по словам преподобного Макария Великого, просвещенный «ветром Святого Духа, который веет и оживотворяет души», перешел в «день Божественного света»⁵¹.

Однако говорить об этом переходе как просто о познании можно лишь в переносном смысле⁵², имея в виду процесс мистического богопознания как приобщение Божественной благодати, в результате которого происходит богоуподобление. При этом, если у Евагрия Понтийского процесс богопознания носит несколько интеллектуальный характер, то по святителю Григорию Нисскому конечной фазой постижения Бога является непосредственное соединение с Ним: «Блаженство не в том, чтобы что-то знать о Боге, а в том, чтобы иметь Его в себе»⁵³. Именно в этом заключался главный вопрос паламитских споров: как осуществляется переход в «день Божественного света» — познанием (гносисом) или соединением? Святитель Григорий Палама говорит, что Бог познаваем не по Своей Сущности, но посредством Своих

⁴⁹ Цит. по: Иоанн (Булыко), иером. Учение об обожении в богословии Православной Церкви // Международный электронный научный журнал *Studia Humanitatis*. 2015. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://st-hum.ru/content/ieromonah-ioann-bulyko-uchenie-ob-obozhenii-v-bogoslovii-pravoslavnoy-cerkvi> (дата обращения: 19.09.2020). Загл. с экрана.

⁵⁰ См.: Лосский В.Н. По образу и подобию // Предание.ру. [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/72701-po-obrazu-i-podobiyu-drugie-stati/> (дата обращения: 19.09.2020). Загл. с экрана.

⁵¹ Макарий Египетский, прп. Указ. соч. С. 36.

⁵² См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 62.

⁵³ Цит. по: Лосский В.Н. По образу и подобию.

нетварных Божественных энергий, в которых Он созерцается не интеллектуальным и не чувственным образом, как на этом настаивали противники Паламы, но образом сверхприродным и сверхчувственным, когда таинственно воспринимается то, что превышает чувств и разума⁵⁴.

Святитель Григорий Палама учит, что нетварная обоживающая благодать — это хотя и не сущность Бога, а Его энергии, но в них человек приобщается не какой-то абстракции, чему-то производному от Бога, но непосредственно Ему Самому, ибо Бог является для нас Светом, Которым питается и в Который одевается, как в одежды, обоженный человек⁵⁵, чей ум, по словам святого Диадوخа, «весь становится светом»⁵⁶. Этот процесс становления ума светом описывает, например, святитель Афанасий Великий, который говорит, что Божественный огонь, нисходя в светильник души и возжегши фитиль ума, дает познание Божественного бытия⁵⁷, или, как говорит Н. Бердяев, «само бытие познает себя и через познание просветляется и возрастает»⁵⁸. В этом смысле можно заключить, что если переход в «день Света» осуществляется непосредственно как соединение, а Божественное бытие, по слову апостола, есть Любовь (см.: 1 Ин. 4:8), то и энергии Бога, через которые Он соединяется-познаётся, представляют собой в некотором смысле эманации, проявления Любви — то, что в Священном Писании описывается как действие Святого Духа (см.: 1 Ин. 4:12–13).

Ввиду этого главная задача человека заключается не только в том, чтобы, по словам М.К. Мамардашвили, «понять самого себя. Кто мы такие — перед лицом Света»⁵⁹, но в том, чтобы освятиться этим Светом и стать святыми (см.: 1 Пет. 1:16; 1 Фес. 4:3–7). Отсюда М.К. Мамардашвили уподобляет свое «внутреннее путешествие через колодец души» к познанию себя — спасению⁶⁰, а траекторию движения этого пути — параболу, «дугообразному колодцу страдания»⁶¹, ведь путь любви — это всегда жертва, отказ от себя

⁵⁴ См.: Григорий Палама, свт. Указ. соч. С. 62–63.

⁵⁵ См.: Там же. С. 63–64.

⁵⁶ Там же. С. 66.

⁵⁷ См.: Никанор (Каменский), еп. Указ. соч. С. 17.

⁵⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 4.

⁵⁹ Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 12.

⁶⁰ См.: Там же. С. 11, 19, 23.

⁶¹ Там же. С. 49.

и своих желаний, а значит, движение к себе в обход себя, помимо себя, через любовь к Богу и ближнему. И поэтому, вероятно, имеет значение не столько та точка «здесь и сейчас» внутри человека (как реальное время и место, в которых человек, по Мамардашвили, ради встречи с Невидимым взглядом должен погибнуть, экзистенциально всего себя прожить⁶²), сколько то, ради чего этот человек гибнет, содержание его мыслей, гнозис, который, как говорит Палама, в просвещенном уме «становится агápэ, любовью (αγάπη)»⁶³, не просто точкой «здесь и сейчас», но, согласно святым отцам, «местом Бога»⁶⁴, храмом (см.: 2 Кор. 6:16), где живет уже не человек, но Христос (см.: Гал. 2:20).

Ради такого соединения (αγάπη) и обретения «места» в человеке Бог идет, по В. Н. Лосскому, на «Божественный риск» и совершает кеносис, истощает Себя⁶⁵, чтобы, как говорит святитель Григорий Богослов, «истощить в Себе мое худшее... чтоб мне, через соединение с Ним, приобщиться свойственного Ему»⁶⁶. При этом преподобный Симеон Новый Богослов говорит, что, кроме кеносиса, и нет никакого иного способа и иной силы⁶⁷, чтобы соделать сынов человеческих сынами Божиими⁶⁸, поскольку в деле нашего спасения, по слову преподобного Иоанна Дамаскина, нет и иного мотива, кроме любви⁶⁹, почему и Дионисий Ареопагит присваивает делу Воплощения имя «филантропия», то есть «человеколюбие»⁷⁰.

При этом сущность αγάπη можно понять, например, из слов Христа, когда Он говорит о радости матери о своем новорожденном ребенке и сравнивает эту радость с тем, что будут чувствовать Его ученики от последующей встречи с Ним. И более того, говорит, что эту радость никто у них потом не отнимет (см.: Ин. 16:21–22).

⁶² См.: Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 51–52.

⁶³ Цит. по: Лосский В.Н. По образу и подобию.

⁶⁴ См.: Григорий Палама, свт. Указ. соч. С. 65.

⁶⁵ См.: Лосский В.Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 482–483.

⁶⁶ Григорий Богослов, свт. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Электронная библиотека Booksafe.net. [Электронный ресурс]. URL: https://booksafe.net/book/bogoslov_grigoriy-slovo_30_o_bogoslovii_chetvertoe_o_boge_syne_vtoroe-22262.html (дата обращения: 20.09.2020). Загл. с экрана. С. 3.

⁶⁷ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Указ. соч. С. 29.

⁶⁸ См.: Никанор (Каменский), еп. Указ. соч. С. 87.

⁶⁹ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия. С. 180.

⁷⁰ Цит. по: Там же.

Очевидно, что в детерминированном и изменчивом мире не может быть отнято только то, что выходит за его условные рамки, сущностно принадлежит тому миру, чьим свойством является безусловная свобода, согласно с которой эта радость и становится для человека безусловным явлением — радостью от рождения своего внутреннего, нового человека, созерцающего Свет нового мира. М. К. Мамардашвили одним из критериев истины называет радость, которая не имеет определенного обоснования в наличной действительности, «является твоим свободным состоянием... (при этом возникшим) из твоей же собственной жизни»⁷¹. Или, если перефразировать К. С. Льюиса, эта радость человека неожиданно *настигает* из его собственной жизни⁷², «экзистенциально повязывает», по терминологии М. К. Мамардашвили⁷³, потому что если это действительно истина, то в нее нельзя не поверить, нельзя ее не полюбить, а значит, не испытать радость, которая превыше всякой радости, поскольку она не связана ни с местом, ни со временем, ни с образом какого-либо действия. Эта «ничем не связанность» истины и обнаруживает ее присутствие — несвязанность, которая «повязывает» радостью вне времени и места, радостью, что человек свободен, а точнее, освобожден Светом истины, Божественной благодатью, *αγάπη* (см.: Ин. 8:32).

У М. К. Мамардашвили есть замечание о том, что французский писатель и романист М. Пруст использовал образ потерянного рая в значении утраты времени⁷⁴. В этом смысле можно сказать, что рай начинается уже с возможности что-либо сделать для своего спасения и недоступен там, где нет обоживающей благодати, которая предоставляет и реализует в человеке эту возможность. Отсутствие этой возможности — это и есть потеря времени, места и образа действия, необходимых для обожения. Пока они есть даже в своей самой малой части, единичности, есть возможность и благобытия (а значит, и вечнобытия), поскольку всегда, везде и во всем в отношении христианина может действовать принцип кафоличности (греч. *καθολικός* — «всеобщий»), предполагающий единство во множественности

⁷¹ Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 15.

⁷² См.: Льюис К.С. Настигнут радостью // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azбука.ru/fiction/nastignut-radostyu/> (дата обращения: 28.10.2020). Загл. с экрана.

⁷³ См.: Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 14.

⁷⁴ См.: Там же. С. 19.

и множественность в единстве⁷⁵. Как говорит В. Н. Лосский, «Церковь не есть некая федерация частей, она соборная в каждой из своих частей, потому что каждая часть отождествляется с целым, выражает целое и вне целого не существует»⁷⁶. Поэтому Церковь как целое, как полнота Тела Христова есть там, где каждый член этого Тела причащается Тела и Крови Христовых, где совершается Евхаристия, о которой архимандрит Киприан (Керн) в своей работе «Евхаристия» пишет, что таинство Евхаристии никогда не прекращается, поскольку не имеет начала, оно вневременно: «Литургия вечна. <...> Евхаристия любви предвечно совершается в Троиединстве Божиим»⁷⁷. Отсюда следует, что умопостигаемый свет, которого причащается каждый христианин, — это тот рай, который, как таинство любви, пронизывает сущность всего бытия и которому нет пределов. Тайная вечеря, имея измерение «всегда и повсюду», продолжается Тайной вечерей в душе каждого, где причастием Божественному Свету ум становится сам светом, а знание об этом переживается как $\alpha\upsilon\acute{\alpha}\tau\eta$, жертвенная любовь.

Ф. М. Достоевскому принадлежит мысль, что и одно святое воспоминание может однажды удержать человека от падения в бездну и стать для него спасительным⁷⁸. Православное богословие утверждает, что таким спасением, которое перерождает и преображает человека, становится и одно прикосновение обоживающей благодати, вырывающей человека из уз земных детерминант и приобщающей его Божественному естеству, Которое есть Любовь (см.: 1 Ин. 4:8). Удержать от погибельной бездны (или побудить принести в жертву свою жизнь ради ближнего и Бога) может только переживание благодатной любви к ближнему и к Богу, потому что Божественный свет $\alpha\upsilon\acute{\alpha}\tau\eta$ — это то самое нищезанское «зачем», которое может пережить любое самое страшное «здесь и сейчас» и привнести Истину, ибо, по слову апостола Павла, все бессмысленно, если в душе не живет Бог, все прекратится и все исчезнет, потому что временно, и только любовь останется, потому что она вечна (см.: 1 Кор. 13:8), потому что она и есть рай.

⁷⁵ См.: Миссиология: Учебное пособие. М., 2010. С. 104, 106.

⁷⁶ Там же. С. 106.

⁷⁷ Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М., 2006. С. 206.

⁷⁸ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М., 1982. С. 310.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Эксмо, 2018. 1296 с.
2. Бердяев Н. А. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 512 с.
3. Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
4. Григорий Богослов, свт. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Электронная библиотека Booksafe.net. [Электронный ресурс]. URL: https://booksafe.net/book/bogoslov_grigoriy-slovo_30_o_bogoslovii_chetvertoe_o_boge_syne_vtoroe-22262.html (дата обращения: 20.09.2020). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Электронная библиотека Booksafe.net. [Электронный ресурс]. URL: https://booksafe.net/book/nisskiy_grigoriy-ob_ustroenii_cheloveka-171972.html (дата обращения: 20.09.2020). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.
7. Добротолюбие: В 12 т. Т. 6: Св. Максим исповедник. Умозрительные и деятельные главы. М.: Московское Подворье Свято-Пантелеимонова монастыря, 1993. 489 с.
8. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 12: Братья Карамазовы. М.: Правда, 1982. 544 с.
9. Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 880 с.
10. Иоанн (Булыко), иером. Учение об обожении в богословии Православной Церкви // Международный электронный научный журнал Studia Humanitatis. 2015. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://st-hum.ru/content/ieromonah-ioann-bulyko-uchenie-ob-obozhenii-v-bogoslovii-pravoslavnoy-cerkvi> (дата обращения: 19.09.2020). Загл. с экрана. Яз. рус.
11. Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 336 с.
12. Лосский В. Н. Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007. 496 с.
13. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев: Изд-во им. святителя Льва папы Римского, 2004. 504 с.
14. Лосский В. Н. По образу и подобию // Предание.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/72701-po-obrazu-i-podobiyu-drugie-stati/> (дата обращения: 19.09.2020). Загл. с экрана. Яз. рус.

15. Льюис К. С. Настигнут радостью // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/fiction/nastignut-radostyu/> (дата обращения: 28.10.2020). Загл. с экрана. Яз. рус.
16. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Клин: Христианская жизнь, 2005. 448 с.
17. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути. М.: Ad Marginem, 1995. 549 с.
18. Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. 832 с.
19. Миссиология: Учебное пособие. 2-е изд., испр. и доп. М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. 400 с.
20. Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань: Центральная типография, 1906. 440 с.
21. Никанор (Каменский), еп. Святой Афанасий Великий и его избранные творения. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2014. 240 с.
22. Олесницкий М. А. Нравственное богословие // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Markellin_Olesnickij/nravstvennoe-bogoslovie/ (дата обращения: 31.07.2021). Загл. с экрана. Яз. рус.
23. Патракова А. П. От секулярной антропологии безопасности к христианской антропологии общения // Вестник Свято-Филаретовского института. 2015. № 16. С. 36–48 // КиберЛенинка. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-sekulyarnoy-antropologii-bezopasnosti-k-hristianskoj-antropologii-obscheniya> (дата обращения: 06.10.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
24. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 240 с.
25. Симеон Новый Богослов, прп. Творения: в русском переводе: В 3 т. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 498 с.
26. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
27. Флоровский Г. В., прот. Восточные отцы V–VIII веков. М.: Паломник, 1992. 262 с.
28. Франк С. Л. О смысле жизни // Электронная библиотека Bookscafe.net [Электронный ресурс]. URL: http://bookscafe.net/book/frank_semen-o_smysle_zhizni-204637.html (дата обращения: 03.08.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
29. Франкл В. Сказать жизни «Да!»: Психолог в концлагере. М.: Альпина нон-фикшн, 2012. 239 с.
30. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 283 с.

31. Шмид В. Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. 312 с.
32. Ясперс К. Разум и экзистенция. М.: Канон, 2013. 336 с.

*Статья поступила в редакцию 28.07.2023,
одобрена после рецензирования 11.09.2023,
принята к публикации 15.09.2023.*

Article

UDC 27-18:128

For citation:

Orlov M., Maslov D. Obozheniye kak smysl zhizni [Deification as the meaning of life] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23). pp. 108–127.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_108

Mikhail Orlov,

Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor,
Senior Lecturer, Department of Theology,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation;
Head of the Department of Theology and Religious Studies,
Dean of the Faculty of Philosophy,
Saratov State University,
10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation
orok-saratov@mail.ru
ORCID: 0000-0001-7312-5881

Dmitry Maslov,

Student, Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
serebrist_81@mail.ru

Deification as the meaning of life

M. ORLOV, D. MASLOV

Abstract: In the worldview system of any person, the question of the meaning of life is central. However, if for a non-Christian the truth that makes sense of life is something unknown and therefore the movement towards it comes from somewhere from the periphery, then in the worldview system of Christians the meaning-forming truth, which is Christ, is known from the beginning and therefore the ways of understanding the world around us and oneself in it is radically opposite — the entire value range of a person, starting from this Truth, is rethought in the light of the Christian faith⁷⁹. It causes value-based changes in the nature of the very topology of the world — Christ becomes the dwelling, clothing and food of a Christian. Such a metamorphosis is also possible due to the difference in the specifics

⁷⁹ See: Olesnitsky M.A. Moral theology. Available at: https://azbyka.ru/otchnik/Markellin_Olesnickij/nravstvennoe-bogoslovie/ (Date of access: 07/31/2021). P. 7–8.

of the path to comprehend the meaning of life. For a Christian, this is not just a process of rational and empirical knowledge, but what in Eastern Christianity, from the first centuries of its existence, was called deification — the acquisition by man of Divine properties through communion with the nature of God by grace. Deification covers all aspects of Christian doctrine — dogmatics, soteriology, ecclesiology, asceticism, etc., all spheres of Christian life — personal, family, civil, etc. All this is possible, since deification for a person is ontologically conditioned — the first man, Adam, was called to it as his own appointment. Now that the second Adam, Christ, has restored the fallen nature of man, to be called to deification means to be first of all Christians. The purpose of this article is to trace the ontological connection between the ideological category “meaning of life” and deification, as well as to reveal the essence of deification and the features of its acquisition.

Keywords: deification, communion with the Divine nature, eternal-being, good-being, the meaning of life, objective good, subjective good, absolute good, the grace of God, love *αγάπη*, the Eucharist.

REFERENCES

1. Berdyaev N.A. (1931) "O naznachenii cheloveka" [On the purpose of man]. Paris. (In Russian).
2. Berdyaev N.A. (2011) "Dukh i real'nost': osnovy bogochelovecheskoy dukhovnosti" [Spirit and reality: foundations of theanthropic spirituality]. Minsk. (In Russian).
3. Bulyko I. "Ucheniye ob obozhenii v bogoslovii Pravoslavnoy Tserkvi" [The doctrine of deification in the theology of the Orthodox Church]. In: Studia Humanitatis [The study of humanity]. 2015. No. 1. Available at: <http://st-hum.ru/content/ieromonah-ioann-bulyko-uchenie-ob-obozhenii-v-bogoslovii-pravoslavnoy-cerkvi> (09/19/2020). (In Russian).
4. Florovsky G.V. (1992) "Vostochnyye ottsy V–VIII vekov" [Eastern fathers of the V–VIII centuries]. Moscow. (In Russian).
5. Frank S.L. "O smysle zhizni" [About the meaning of life]. Available at: http://booksafe.net/book/frank_semen-o_smysle_zhizni-204637.html (08/03/2022). (In Russian).
6. Frankl V. (2012) "Skazat' zhizni «Da!»: Psikholog v kontslagere" [Saying “Yes!” to Life: A Psychologist in a Concentration Camp]. Moscow. (In Russian).

7. Frankl W. (1990) "Chelovek v poiskakh smysla" [Man's Search for Meaning]. Moscow. (In Russian).
8. Gregory Palamas (1995) "Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolstvuyushchikh" [Triads in Defense of the Sacred and Silent]. Moscow. (In Russian).
9. Igumnov P. (1994) "Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta" [Orthodox moral theology]. Sergiev Posad. (In Russian).
10. Jaspers K. (2013) "Razum i ekzistentsiya" [Reason and Existence]. Moscow. (In Russian).
11. Kamensky N. (2014) "Svyatoy Afanasiy Velikiy i yego izbrannyye tvoreniya" [Saint Athanasius the Great and his selected creations]. Minsk. (In Russian).
12. Kern K. (2006) "Yevkharistiya" [The Eucharist]. Moscow. (In Russian).
13. Lewis K.S. "Nastignut radost'yu" [Overtaken by joy]. Available at: <https://azbyka.ru/fiction/nastignut-radostyu/> (28/10/2020). (In Russian).
14. Lossky V.N. "Nastignut radost'yu" [In the image and likeness]. Available at: <https://predanie.ru/book/72701-po-obrazu-i-podobiyu-drugie-stati/> (09/19/2020). (In Russian).
15. Lossky V.N. (2004) "Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticeskoye bogosloviye" [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Kyiv. (In Russian).
16. Lossky V.N. (2007) "Bogovideniye" [Vision of God]. Minsk. (In Russian).
17. Macarius of Egypt (2005) "Dukhovnyye besedy" [Spiritual conversations]. Wedge. (In Russian).
18. Mamardashvili M.K. (1995) "Lektsii o Pruste: Psikhologicheskaya topologiya puti" [Lectures on Proust: Psychological topology of the path]. Moscow. (In Russian).
19. Meyendorff I. (2013) "Paskhal'naya tayna: Stat'i po bogosloviyu" [Paschal mystery: Articles on theology]. Moscow. (In Russian).
20. Olesnitsky M.A. "Nravstvennoye bogosloviye" [Moral theology]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Markellin_Olesnickij/nravstvennoe-bogoslovie/ (31/07/2021). (In Russian).
21. Patrakova A.P. (2015) "Ot sekulyarnoy antropologii bezopasnosti k khristianskoy antropologii obshcheniya" [From secular anthropology of security to Christian anthropology of communication]. In: "Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta" [Bulletin of the St. Philaret Institute]. No. 16. pp. 36–48. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-sekulyarnoy-antropologii-bezopasnosti-k-hristianskoy-antropologii-obshcheniya> (06/10/2023). (In Russian).

22. Schmid W. (2003) "Narratologiya" [Narratology]. Moscow. (In Russian).
23. Simeon the New Theologian (1993) "Tvoreniya: v russkom perevode" [Creations: in Russian translation]. In 3 vols. Vol. 1. Sergiev Posad. (In Russian).
24. Trubetskoy E.N. (1994) "Smysl zhizni" [The meaning of life]. Moscow. (In Russian).
25. Zenkovsky V.V. (2001) "Istoriya russkoy filosofii" [History of Russian philosophy]. Moscow. (In Russian).

*The article was submitted 28.07.2023,
approved after reviewing 11.09.2023,
accepted for publication 15.09.2023.*

Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 27-1+929

Для цитирования:

Максимов С.А. Письмо к Авиту блаженного Иеронима Стридонского и Послание к Мине императора Юстиниана Великого как материал для выявления структуры первой книги трактата Оригена «О началах» // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 128–163.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_128

Максимов Сергей Александрович,

выпускник аспирантуры

Московской духовной академии,

Российская Федерация, 141300, Московская область,

г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра

maximov.91az@mail.ru

Письмо к Авиту блаженного Иеронима Стридонского и Послание к Мине императора Юстиниана Великого как материал для выявления структуры первой книги трактата Оригена «О началах»

С.А. МАКСИМОВ

Аннотация: В статье производится анализ цитат из трактата Оригена «О началах», приводимых в Письме к Авиту блаженного Иеронима Стридонского и Послании к Мине императора Юстиниана Великого. Обобщаются выводы предшествующих исследований, касающихся изучения проблемы достоверности латинских переводов трактата Оригена «О началах», выполненных Руфином и блаженным Иеронимом. Автор статьи предлагает ряд уточнений в отношении оценки достоверности латинских переводов трактата. Предпринимается попытка сопоставить цитаты из двух антиоригенистских источников с текстом первой книги латинского перевода Руфина Аквилейского. Для некоторых мест первой книги трактата предлагается гипотетическая реконструкция оригинального текста. Сопоставляется последовательность материала, представленного в латинском переводе Руфина, с порядком изложения Письма к Авиту блаженного Иеронима Стридонского. На основании

данного сопоставления, а также содержания Послания к Мине императора Юстиниана Великого производится попытка уточнить авторскую структуру первой книги произведения.

Ключевые слова: Ориген, трактат «О началах», блаженный Иероним Стридонский, Юстиниан Великий, Руфин Аквилейский, латинский перевод, структурная интерпретация.

Трактат Оригена «О началах» является важным произведением древнехристианской письменности. Этот труд является первой попыткой представить систему («единое тело») христианского гнозиса. В нем Ориген наиболее подробно и связно изложил свои основные космологические концепции, вследствие чего данный труд находился в центре внимания как при оригенистских спорах, так и при последующем научном изучении творчества александрийского мыслителя.

Основная проблема заключается в том, что вследствие осуждения Оригена на V Вселенском Соборе большинство произведений обсуждаемого автора на оригинальном греческом языке было утеряно. Таким образом, греческий текст трактата дошел до нас в очень фрагментарном виде.

В виде цельного, законченного произведения трактат представлен лишь в латинском переводе Руфина Аквилейского¹. В связи с тем, что Руфин являлся открытым почитателем и апологетом Оригена, полемика вокруг достоверности данного перевода, начавшаяся вскоре после его завершения, не утихает по сей день.

Проверить достоверность перевода Руфина можно лишь по сохранившимся фрагментам оригинального текста.

Приблизительно седьмая часть греческого текста трактата сохранилась в тексте «Филокалии»², однако в ней почти не обсуждаются наиболее спорные идеи Оригена.

Наиболее важными источниками, из которых можно заимствовать информацию о тексте трактата, а также извлечь более или менее достоверные цитаты произведения, являются Письмо блаженного

¹ See: Origen. On First Principles. Vol. I and II. Oxford, 2017. Рус. перевод: Ориген. Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. О началах. Казань, 1899.

² Цитаты из трактата «О началах» и англ. перевод см.: Origen. On First Principles. Vol. II. P. 284–379, 458–549. Рус. перевод цитат из трактата «О началах» см.: Ориген. Творения Оригена... С. 184–247, 303–361.

Иеронима Стридонского к Авиту³ и Послание императора Юстиниана Великого к Константинопольскому Патриарху Мине⁴.

Текст трактата «О началах» был переведен на латынь также блаженным Иеронимом Стридонским. Данный труд был выполнен в 398–399 годах, однако предназначался для частного пользования и не дошел до нас. Впрочем, пересказ основных гетеродоксальных идей и ряд цитат произведения сохранились в упомянутом Письме блаженного Иеронима к Авиту (409 год), которое являлось как бы предисловием к приложенной копии перевода и предупреждало адресата о наиболее догматически опасных идеях, выраженных в произведении.

Послание императора Юстиниана к Константинопольскому Патриарху Мине (542 или 543 год) представляет собой эдикт императора Юстиниана, направленный на осуждение Оригена и его учения. Послание начинается с пересказа основных заблуждений Оригена, после чего следует достаточно большой святоотеческий флорилегий⁵, направленный на опровержение идей Александрийца. Послание оканчивается двадцатью четырьмя цитатами из трактата «О началах» на греческом языке, а также десятью анафематизмами, направленными против учения Оригена.

Пересказ идей и цитаты произведения в обсуждаемых документах имеют, как правило, указание на книгу трактата, из которой они заимствованы. Можно также заметить, что блаженный Иероним пересказывает текст произведения, как представляется, в том порядке, в котором он следовал в греческой рукописи (или его собственном латинском переводе), использованной при составлении Письма к Авиту.

Сличение текста Письма к Авиту блаженного Иеронима и набора цитат из Послания к Мине императора Юстиниана с латинским переводом Руфина может помочь нам в исследовании проблемы интерпретации авторской структуры трактата «О началах». Таким образом, может быть проверена последовательность материала, предлагаемая в руфиновом тексте.

³ See: Jérôme, Saint. Lettres. T. VII. Paris, 1961. P. 95–114. Рус. перевод: Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 3. Киев, 1880. С. 34–51.

⁴ See: Acta Conciliorum Oecumenicorum. Tomus tertius. Berlin, 1965. P. 189–214. Рус. перевод: Деяния Вселенских Соборов: В 7 т. Т. 5. Казань, 1913. С. 262–289.

⁵ Флорилегий (или «Цветник») — сборник цитат авторитетных авторов.

При обращении к научной литературе, связанной с изучением наследия Оригена, нетрудно заметить постепенное изменение отношения исследователей к достоверности латинского перевода Руфина, с одной стороны, и к фрагментам трактата из антиоригенистских источников — с другой стороны.

До 30-х годов XX века в оригеноведении преобладает почти полное доверие к антиоригенистским источникам при скептическом отношении к латинскому переводу Руфина. Например, в издании Ш. и В. Деларю⁶ текст блаженного Иеронима и Послание императора Юстиниана приводятся параллельно с текстом Руфина.

Автор первого критического издания трактата, немецкий исследователь П. Кётшау, считал, что у Руфина были причины для «фальсификации оригинала»⁷. П. Кётшау проявил большую волю в отношении интеграции в текст латинского перевода различных фрагментов, заимствованных из антиоригенистских источников. К числу таких фрагментов относятся в том числе цитаты из антиоригенистских произведений, пересказывающие учение Оригена и не претендующие на статус дословных цитат.

Поворот в отношении к переводу Руфина начинается с исследования Г. Барди⁸, направленного на реабилитацию Руфина как переводчика. Автор отказывается признать тенденциозность перевода, выполненного Руфином, и считает, что данный перевод вполне соответствует тем целям, которые преследовал Аквилейский пресвитер⁹. Впрочем, Г. Барди не отрицает того, что перевод Руфина представляет собой доктринально смягченную версию трактата «О началах»¹⁰.

К утерянному переводу блаженного Иеронима (и его Письму к Авиту) Г. Барди относится в целом благосклонно¹¹. Однако в исследовании отмечаются пылкий нрав блаженного Иеронима и его полемический настрой по отношению к Оригену, которые, вероятно,

⁶ See: Delarue Ch., Delarue V. *Origenis Opera omnia Quae Graece vel Latine tantum exstant*. Paris, 1733. S. 45–194.

⁷ *Origenes. Werke*. Bd. 5: *De Principiis*. Leipzig, 1913. S. CXXVIII.

⁸ See: Bardy G. *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*. Paris, 1923.

⁹ See: *Ibid.* P. 41, 102, 131–132, 134, 205.

¹⁰ See: *Ibid.* P. 102, 207.

¹¹ See: *Ibid.* P. 176, 206.

способствовали небольшим корректировкам, преувеличению некоторых утверждений Оригена и скрытию их дискуссионного характера¹².

Автор также проводит подробный анализ Послания императора Юстиниана к Мине¹³.

Проведя критический анализ двадцати четырех цитат трактата «О началах», приводимых в послании, Г. Барди охарактеризовал их как добросовестно скопированные, но предположил наличие в них пропусков и интерполяций¹⁴.

Достаточный вклад в исследование латинских переводов внес известный исследователь наследия Оригена в XX веке А. Крузель. Данный автор подтверждает выводы предшествующих исследований о том, что перевод Руфина является скорее парафразом, чем собственно переводом¹⁵. Впрочем, по мнению А. Крузеля, текст Руфина перевода, совпадающий с текстом «Филокалии», представляет собой «в целом точный парафраз»¹⁶, который верен оригиналу в сущности идей¹⁷.

Касательно перевода блаженного Иеронима А. Крузель отмечает тенденциозность переводчика в отношении как попытки представить заблуждения Оригена, так и скрытия гипотетического характера его исследования. Крузель отмечает, что фрагменты из Письма к Авиту, которые могут быть проверены по тексту «Филокалии», не являются более буквальными, чем текст Руфина¹⁸. Французский исследователь заключает, что при имеющихся данных «нельзя сказать, что Иероним, известный только по Письму к Авиту, заслуживает большего доверия, чем Руфин»¹⁹. Впрочем, преимущество Письма к Авиту состоит в том, что в нем сохранились отрывки, пропущенные в переводе Руфина²⁰.

¹² See: Bardy G. Op. cit. P. 181.

¹³ See: Ibid. P. 52–74.

¹⁴ See: Ibid. P. 73.

¹⁵ See: Crouzel H. Rufino traduttore del «Peri Archon» di Origene // Rufino di Concordia e il suo tempo. Vol. I. Udine, 1987. P. 32.

¹⁶ Ibid. P. 34.

¹⁷ See: Crouzel H. Les prologues de Rufin à ses traductions d'Origène // Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. Udine, 1992. P. 114–115.

¹⁸ See: Crouzel H. Jérôme traducteur du Peri Archôn d'Origène // Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Paris, 1988. P. 157.

¹⁹ Ibid. P. 161.

²⁰ See: Ibid.

А. Крузель предложил также теорию зависимости текстов императора Юстиниана от Письма к Авиту блаженного Иеронима²¹. Согласно такой теории совпадение фрагментов авторства императора Юстиниана и блаженного Иеронима при несовпадении их с текстом Руфина не обязательно доказывает их аутентичность. Палестинские монахи-антиоригенисты, которые, согласно предположению, сделанному еще в исследованиях Г. Барди, являлись авторами двадцати четырех цитат из трактата «О началах», приводимых в Послании к Мине, могли находиться под влиянием Письма к Авиту²².

Теорию А. Крузеля о зависимости Послания к Мине от текстов блаженного Иеронима развивает Дж. Сфамени Гаспарро. В своем выступлении она проводит анализ Письма к Авиту и Послания к Мине и находит в них явное, по ее представлению, структурное сходство²³. Данный автор видит единственное объяснение указанного свойства в том, что автор послания пользовался текстами блаженного Иеронима и епископа Феофила для составления двадцати четырех цитат из трактата «О началах»²⁴. Впрочем, составитель цитат использовал греческий текст трактата, и, за исключением двух фрагментов, они не могут являться ретроверсией с латинского языка на греческий²⁵.

Важный вклад в исследование фрагментов, предложенных в Письме к Авиту, внес Ж. Риус-Кэмпс. Испанский исследователь предложил несколько интересных гипотез о соединении латинского перевода Руфина с цитатами из текста блаженного Иеронима²⁶.

Несмотря на позицию Ж. Риус-Кэмпса, Дж. Сфамени Гаспарро, Н. Паче²⁷, автор последнего критического издания трактата, протоиерей Иоанн Бэр, помещает подавляющее количество фрагментов из антиоригенистских источников в дополнение к изданию

²¹ See: Crouzel H. Les Personnes de la Trinité sont-elles puissance inégale selon Origène, *Peri Archon* I. 3, 5–8? // *Gregorianum*. Vol. 57. No. 1. 1976. P. 121–123.

²² See: *Ibid.* P. 122.

²³ See: Sfameni Gasparro J. Il problema delle citazioni del *Peri Archon* nella Lettera a Mena di Giustiniano // *Origeniana Quarta*. Wien, 1987. P. 54–78.

²⁴ See: *Ibid.* P. 67–68.

²⁵ See: *Ibid.* P. 68.

²⁶ See: Rius-Camps J. Localisation à l'intérieur du *De Principiis* d'Origène-Rufin de certains extraits sur les êtres raisonnables conservés par Jérôme // *Vigiliae Christianae*. 1987. 41. P. 209–225.

²⁷ См. ниже.

с комментарием, относящим данные фрагменты к учению более поздних оригенистов²⁸.

Детальное рассмотрение проблемы достоверности латинских переводов трактата, выполненных Руфином Аквилейским и блаженным Иеронимом Стридонским, могло быть ценным введением в тему данной статьи, однако, к сожалению, данная проблема не может быть подробно рассмотрена в ее формате. Тем не менее мы представим основные выводы нашего исследования.

Перевод Руфина, как правило, является парафразом, а не дословным переводом. Важная терминология не всегда сохраняется. В некоторых случаях Руфин меняет местами аргументы Оригена, добавляет или сокращает их по своему усмотрению. Несомненно, его добавления нередко кажутся подлинно оригеновскими (в некоторых случаях бывают заимствованы из других трудов Оригена), а иногда хорошо объясняют то, что, как кажется, хотел сказать Ориген.

Однако положительные суждения исследователей о переводе Руфина с трудом могут быть подтверждены даже в отношении перечисленных аспектов. Тем более нельзя положительно отозваться о доктринальной точности руфиновых переводов. Намного более взвешенными выглядят последние исследования, выполненные А. Граппоне²⁹ и Н. Паче³⁰, в которых признаётся наличие регулярной доктринальной правки трудов Оригена в латинских переводах Руфина.

Руфин многократно пропускает именно те идеи, которые кажутся ему наиболее опасными. К таковым можно отнести, например, идею о переходе разумных существ из одного чина в другой, идею о сродстве Бога с разумными существами, идею о разумности животных. Важны также изменения в «гипотетическом» характере богословских поисков Оригена. Э. Принцивалли отмечала, что Руфин воспринял «гипотетический метод» Оригена и употреблял его по своему усмотрению: в некоторых местах Руфин пропускает гипотетические формулировки,

²⁸ See: Origen. On First Principles. Vol. II. P. 596–622.

²⁹ See: Grappone A. Omelie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci. Roma, 2007; Grappone A. Omelie tradotte e/o tradite? // L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia. Brescia, 2014. P. 59–115.

³⁰ See: Pace N. Ricerche sulla traduzione di Rufino nel «De Principiis» di Origene. Firenze, 1990; Pace N. Un passo discusso della traduzione rufiniana del «Peri Archon» di Origene (I 6, 2) // Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. Udine, 1992. P. 199–220.

в некоторых — добавляет их³¹. При этом гипотетические формулировки, как правило, добавляются Руфином при выражении наиболее догматически опасных идей в текстах Оригена. Если для Оригена гипотетические выражения преимущественно означали стремление к богословскому поиску, то в переводах Руфина они используются скорее для выражения страха перед доктринальными ошибками. Таким образом, текст Руфина является более «гипотетическим», чем текст Оригена — по крайней мере, в отношении наиболее опасных идей Александрийского мыслителя.

Необходимо также уделить внимание текстам Руфина и блаженного Иеронима, относящимся к их заочной полемике по поводу перевода трудов Оригена.

Важно отметить, что подавляющую часть нападок со стороны блаженного Иеронима в адрес Руфина составляют обвинения в неточности перевода, в то же время ответ Руфина заключается лишь в оправдании себя тем, что блаженный Иероним поступал тем же способом, а также в обвинении блаженного Иеронима в оригенизме.

Руфин не отрицает³² слов блаженного Иеронима: «Твоя совесть знает, что ты прибавил, что убавил, что по своему произволу изменил в ту и другую сторону»³³. Руфин характеризует перевод блаженного Иеронима следующими словами: «Он... вставил все те [места], которые я пропустил как предосудительные»³⁴ и нигде не высказывает идею о наличии в нем интерполяций. Следовательно, одного свидетельства Руфина может быть достаточно, чтобы признать отсутствие интерполяций со стороны блаженного Иеронима. Напротив, слова блаженного Иеронима о том, что Руфин «прочие мнения... о ниспадении душ... или так перевел, как нашел на греческом, или изложил более пространно и доказательно по комментариям Дидима»³⁵, не могут отрицать наличия пропусков в тексте Руфина, поскольку сам Руфин признаётся в том, что

³¹ See: Prinzivalli E. L'originale e la traduzione di Rufino // Origenes. Werke. Bd. XIII. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Berlin, 2015. P. 40.

³² Пример рассуждения Руфина о наличии пропусков в его переводе «О началах» см., напр.: Tirannio Rufino. Apologia. A cura di M. Simonetti. Alba, 1957. P. 330. См. также текст третьей «Апологии» блж. Иеронима, где обсуждается ответ Руфина на данные слова: Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 5. Киев, 1879. С. 107–109.

³³ Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 5. Киев, 1879. С. 55.

³⁴ Tirannio Rufino. Apologia. P. 130.

³⁵ Цит. по: Там же. С. 7.

он не включил в свой перевод часть рассуждений Оригена о разумных существах из третьей и четвертой книги трактата³⁶.

Как верно выразился Ф. Винкельманн, Руфин не совсем честен с нами в своих предисловиях³⁷. Так, в отношении трактата «О началах» Руфин не предупреждает о наличии пропусков текста в первых двух книгах трактата. Также новооткрытый греческий текст гомилий Оригена на 36-й псалом показал, что Руфин подвергал регулярной правке даже тот текст, о котором он сам выразился, что перевел его «так, как нашел» («simpliciter ut inuenimus»³⁸).

Сопоставление латинских переводов произведений Оригена (помимо трактата «О началах»), выполненных Руфином и блаженным Иеронимом, показывает, что переводы блаженного Иеронима **несравнимо** ближе к оригиналу, чем переводы Руфина. Перевод блаженного Иеронима нередко претендует на дословность, с сохранением не только последовательности аргументации, но зачастую и структуры предложений. В то же время перевод Руфина даже в самых безобидных местах является парафразом.

Несомненно, выводы, связанные с гомилиями и другими текстами, нельзя напрямую переносить на текст «О началах», однако проведенное нами сравнение показывает, что переводы иных текстов Оригена несомненно свидетельствуют в пользу блаженного Иеронима.

Впрочем, детальное изучение Письма к Авиту несколько смягчает данные выводы. Блаженный Иероним в отношении формулировок зачастую бывает ближе Руфина к оригинальному тексту, однако в данном письме он проявил, как представляется, некоторую тенденциозность. Так, в некоторых случаях он незначительно усиливает формулировки оригинального текста, а иногда, как представляется, выдергивает цитаты из контекста дискуссии. При этом важно не забывать о том, что Ориген, предлагая несколько альтернативных решений той или иной проблемы, нередко допускал вероятность каждого

³⁶ См. предисловие Руфина к переводу третьей и четвертой книги трактата «О началах» (Ориген. Творения Оригена... С. 182–183).

³⁷ See: Winkelmann F. Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und – methode // Kyriakon. Vol. II. Festschrift Johannes Quasten. Münster, 1970. P. 547.

³⁸ Origenes. Commentarii in Epistulam ad Romanos. Römerbrief-kommentar. Vol. 5. Freiburg: 1996. P. 286.

из них. Также некоторые собственные истолкования текста Оригена блаженным Иеронимом, вероятно, являются ошибочными.

В отношении Послания к Мине можно отметить вероятность пропуска текста в семнадцатом фрагменте, не влияющего на доктринальное содержание отрывка³⁹. Таким образом, при сличении с текстом Руфина есть вероятность обнаружения некоторых небольших пропусков во фрагментах послания, сделанных с целью сокращения текста. Можно также отметить, что некоторые цитаты не учитывают гипотетичности высказываемых идей и отрывают текст от гипотетических формулировок автора. Цитаты также бывают оторваны от дискуссионного обсуждения, когда автор, как представляется, предлагает два возможных решения на выбор читателя.

Однако все перечисленное вполне позволяет нам с определенной долей критического подхода включить эти фрагменты в текст произведения. Их нельзя игнорировать на основании предвзятости.

Как верно выразилась Дж. Сфамени Гаспарро, цитаты из блаженного Иеронима, несомненно, сохранили аутентичные оригеновские элементы⁴⁰. То же можно сказать и о цитатах из Послания к Мине.

При этом мы не можем согласиться с идеей о прямой зависимости Послания императора Юстиниана от Письма к Авиту блаженного Иеронима. Гипотеза А. Крузеля о прямой зависимости текстов не имеет непосредственных подтверждений. Аргументы Дж. Сфамени Гаспарро также не свидетельствуют о зависимости. Небольшое структурное сходство, предполагаемое автором не без некоторых оговорок, может быть объяснено тем, что положение цитат в обоих документах было обусловлено общей структурой трактата «О началах». Указание на совпадение девяти цитат (из двадцати четырех цитат в Послании к Мине) с цитатами или парафразом блаженного Иеронима также является слабым аргументом. Согласно нашему представлению, блаженный Иероним приводит 36 цитат из текста трактата «О началах» и пересказывает около двадцати оригинальных фрагментов. Прибегая к достаточной

³⁹ В 17-м фрагменте Послания к Мине отсутствует аллюзия на Прем. 11:21 и соответствующее предложение. В то же время епископ Феофил, опровергающий учение Оригена об ограниченности Божества, имея в виду, несомненно, текст, процитированный императором Юстинианом, приводит аллюзию на данный стих.

⁴⁰ See: Sfameni Gasparro J. Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon // Augustinianum XXVI, 1–2. 1986. P. 203.

мере абстракции, мы можем заметить, что если мы имеем некоторый текст, в котором содержится N потенциальных фрагментов, которые могли процитировать два последующих автора, при этом один из них случайным образом цитирует 24 фрагмента, а другой — 56 (36+20) фрагментов, то совпадение девяти фрагментов будет находиться в пяти наиболее вероятных исходах при N от 117 до 203⁴¹. Безусловно, предположительная оценка количества потенциально возможных цитат, которые могли процитировать оба автора, требует глубокого богословского и математического анализа. У исследователей может также возникнуть возражение, что трактат «О началах», латинский текст которого занимает более 200 страниц современного критического издания, должен содержать большее, чем 203, количество фрагментов, которые могли процитировать оба источника. В данном случае важно заметить, что оба источника были заинтересованы в извлечении из произведения именно тех фрагментов, которые содержали наиболее доктринально опасное учение. Например, около седьмой части трактата составляет текст глав о свободе воли и об истолковании Священного Писания, который приводят авторы «Филокалии». Несмотря на то что император Юстиниан и блаженный Иероним извлекают цитаты, относящиеся и к данному участку текста трактата (одна и четыре цитаты соответственно), почти весь текст, цитируемый авторами «Филокалии» (около седьмой части трактата), не содержит изложения тех идей, которые могли вызвать

⁴¹ Максимальные вероятности совпадений того или иного количества фрагментов в двух источниках при крайних значениях и примере среднего значения ($N = 117$, $N = 203$ и $N = 160$).

1. При $N = 117$.

$P[11] = 17,68\%$ (вероятность совпадения 11 фрагментов в двух источниках составляет 17,68%).

$P[12] = 17,59\%$.

$P[10] = 14,49\%$.

$P[13] = 14,28\%$.

$P[9] = 9,66\%$.

2. При $N = 203$.

$P[6] = 18,76\%$.

$P[7] = 18,55\%$.

$P[5] = 14,98\%$.

$P[8] = 13,75\%$.

$P[9] = 9,53\%$.

3. При $N = 160$.

$P[8] = 18,15\%$.

$P[9] = 17,40\%$.

$P[7] = 15,34\%$.

$P[10] = 13,63\%$.

$P[6] = 10,38\%$.

интерес антиоригенистских источников. Таким же образом материал других глав нередко не мог представлять такого интереса⁴². Учитывая вышесказанное, мы вполне можем предположить, что текст трактата «О началах» не содержал более двухсот возможных цитат. При этом зависимость обоих источников от текстов епископа Феофила, обеспечившего общее направление обвинений в адрес Оригена, вполне могла сократить такое количество. Против позиции Дж. Сфамени Гаспарро свидетельствует также тот факт, что постулируемое итальянской исследовательницей совпадение девяти цитат трактата «О началах» является условным. Во всех случаях прямого цитирования от блаженного Иеронима не совпадает начало и/или конец цитируемого фрагмента, шестнадцатый фрагмент Послания к Мине и соответствующий фрагмент блаженного Иеронима имеют пересечение размером в одно предложение.

Небольшие совпадения структуры двух текстов можно объяснить, с одной стороны, общим влиянием текстов епископа Феофила Александрийского и, с другой стороны, вероятным косвенным знакомством авторов цитатника из Послания к Мине императора Юстиниана с Письмом к Авиту блаженного Иеронима, что само по себе не является доказанным.

Важно отметить, что Дж. Сфамени Гаспарро, в отличие от А. Крузеля, отрицает возможность того, что большинство фрагментов (за исключением первого и тринадцатого фрагментов Послания к Мине), является обратным переводом с латыни блаженного Иеронима на греческий. Однако, допуская данное предположение, Дж. Сфамени Гаспарро, на наш взгляд, вносит дополнительную путаницу в исследование предположительной зависимости двух текстов. Представляющиеся совпадения в структуре и материале двух источников приводят итальянскую исследовательницу лишь к мысли о наличии непрямой зависимости цитатника Послания от Письма к Авиту блаженного Иеронима. Таким образом, авторы цитатника Послания к Мине должны были некогда прочитать и лишь «содержать в уме Письмо к Авиту как основную точку отсчета»⁴³. Действительно, аргументы Дж. Сфамени

⁴² Например, главы 1.1 и 2.4–2.5, в которых автор излагает учение о Боге Отце, содержат доказательство нематериальности Божества и опровержение гностического учения о различии Бога Ветхого Завета и Отца Господа Иисуса Христа.

⁴³ Sfameni Gasparro J. Il problema delle citazioni del Peri Archon nella Lettera a Mena di Giustiniano // *Origeniana Quarta*. Wien, 1987. P. 62.

Гаспарро никак не свидетельствуют в пользу предположения о прямом заимствовании. Однако вторая половина греческого текста первого фрагмента Послания императора Юстиниана совпадает с текстом блаженного Иеронима почти буквально, что было бы невозможно при отсутствии латинского текста блаженного Иеронима у авторов цитатника при его составлении. Таким образом, предположение о прямой зависимости двух источников должно быть отвергнуто. По выражению С. Фернандеса, «изучение фрагментов (засвидетельствованных данными источниками. — С.М.) показывает, что между ними нет настоящей литературной зависимости»⁴⁴.

После ознакомления с основными выводами касательно проблемы достоверности латинских переводов трудов Оригена мы перейдем к анализу текстов.

Текст Письма к Авиту содержит как пересказ доктрин, содержащихся в той или иной книге трактата «О началах», так и цитаты, претендующие на статус дословных.

Блаженный Иероним начинает изложение материала первой книги трактата с пересказа идей, которые представляются ему противоречащими Никейскому исповеданию веры.

Обвинения блаженного Иеронима почти полностью соответствуют последовательности текста Руфина (см. табл. 1).

Таблица 1

	Цитата	Соответствие в тексте Руфина	Соответствие в Посл. к Мине
1	«Christum Filium Dei non natum esse, sed factum» ⁴⁵	Praef 4	
2	«Deum Patrem per naturam invisibilem, etiam a Filio non uideri»	PArch 1.1.8	
3	«Filius, qui sit imago inuisibilis Patris... in Filio»	PArch 1.2.6	Fr. 6

⁴⁴ Fernandez S. Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene // L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia. Brescia, 2014. P. 32 (примечание 45).

⁴⁵ Латинский текст Письма блж. Иеронима к Авиту здесь и далее приводится по изданию: Jérôme, Saint. Op. cit. Русский перевод приводится по изданию: Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 3. Киев, 1880. С. 34–51. В исключительных случаях делается пометка «Наш перевод».

Продолжение таблицы 1

4	«Deum Patrem esse lumen... uideatur»	PArch 1.2.7	
5	«Duarum statuarum ... posteriori Filium comparans»	PArch 1.2.8	
6	«Deum Patrem omnipotentem... et cetera»	PArch 1.2.13	Fr. 7
7	«Tertium dignitate... an infectus»	Praef 4 (?), PArch 1.3.1 (?)	
8	«In posterioribus quid de eo sentiret, expressit: nihil absque solo Deo Patre infectum esse confirmans»	PArch 1.3.3	Fr. 8
9	«Filium quoque minorem Patre... quae sancta dicuntur»	PArch 1.3.5	Fr. 1

Формулировка седьмой цитаты похожа на формулу предисловия трактата: «Далее, апостолы предали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Святой Дух...»⁴⁶. Возможно, Руфин исправил текст Оригена соответственно никейскому исповеданию.

Последняя (девятая) цитата блаженного Иеронима имеет параллели в PArch 1.3.5 и могла находиться в тексте PArch 1.3.5–1.3.8. Аутентичность ее доказывается совпадением с первым фрагментом императора Юстиниана.

Десятый фрагмент Послания к Мине⁴⁷ соответствует тексту Руфина в PArch 1.2.10. Одиннадцатый фрагмент Послания к Мине почти дословно цитирует окончание параграфа PArch 1.4.5.

Восьмой фрагмент Послания к Мине, имеющий явную параллель в текстах Руфина и блаженного Иеронима, отнесен автором цитатника к четвертой книге. Данная неточность, скорее всего, должна быть отнесена к ошибкам переписчиков, поскольку обозначение четвертой («Δ») книги могло произойти из «Α», соответствующей первой книге трактата.

После изложения основных обвинений в отношении учения о Святой Троице блаженный Иероним переходит (соответственно

⁴⁶ Цит. по: Ориген. Творения Оригена... С. 8.

⁴⁷ Нумерация фрагментов соответствует их последовательности в издании Е. Шварца (See: Acta Conciliorum Oecumenicorum. Tomus tertius).

тексту Руфина) к обсуждению разумных творений и среди изложения идей, содержащихся в тексте, приводит несколько дословных цитат.

Блаженный Иероним пишет: «И перешедши к разумным тварям и сказавши, что они за нерадение были низвергнуты в земные тела, автор прибавил и следующее»⁴⁸. Далее следует цитата, перевод которой может быть выполнен двумя способами.

Таблица 2

(Вследствие) великого нерадения и беспечности каждый настолько упадает и теряет свое достоинство,	
что, предаваясь порокам неразумных скотов, может соединиться с тяжким телом.	что, предаваясь порокам, может соединяться с тяжким телом неразумных скотов ⁴⁹ .

В данном случае перевод фразы «*ut ad uitia ueniens inrationabiliu m iumentorum possit crasso corpore conligari*» зависит от того, к которому из существительных («*uitia*» или «*corpore*») относится определение «*inrationabilium iumentorum*». В издании «*Les Belles Lettres*» после слова «*ueniens*» стоит запятая, что подразумевает отнесение определения к «*corpore*», однако французский перевод издания не учитывает полученной структуры предложения.

Впрочем, наличие знака пунктуации в данном месте издания, вероятно, соответствует интерпункту в некоторых латинских рукописях⁵⁰. Однако важно отметить, что автограф блаженного Иеронима и архетип известных латинских рукописей были унциальными рукописями и, скорее всего, не содержали пунктуационных знаков. В некоторых случаях унциальные рукописи использовали интерпункт для разделения частей предложения, но едва ли можно утверждать, что наличие данного элемента лишь в некоторых поздних латинских рукописях может с достаточной степенью достоверности свидетельствовать о структуре предложения в мысли блаженного Иеронима.

Таким образом, на основании имеющихся данных невозможно определить оригинальную структуру предложения. Второе значение,

⁴⁸ Наш перевод.

⁴⁹ Наш перевод.

⁵⁰ См., напр., интерпункт после «*ueniens*» в рукописи: Paris, Biblioth que de l'Arsenal. MS Latin 293. F. CXLlr. Интерпункт после «*ueniens*» отсутствует в рукописи: Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. Lat. 355. F. CXXVI'

подразумевающее воплощение в тело животных, имеет соответствие в RArch 1.8.4 и потому могло присутствовать в оригинальном тексте. В то же время первое значение вполне соответствует предшествующему утверждению о падении разумных существ в тела, и тем более оно могло напомнить блаженному Иерониму доктрину о воплощении в тела животных.

Последующая цитата («на основании этих соображений... обращаются даже в силы противления»⁵¹) имеет прямое соответствие в окончании параграфа RArch 1.5.5 Руфинова перевода. Однако аналога первой цитаты невозможно встретить в тексте Руфина вплоть до RArch 1.8.4.

В то же время соединительная фраза, которую использует Иероним («et in consequentibus»), подразумевает, что вторая цитата, несомненно, должна следовать в тексте оригинала после первой. Важно также отметить, что первой цитате, согласно Иерониму, должно предшествовать рассуждение о ниспадении разумных существ в тела. Несмотря на то что вопрос об отпадении разумных существ за их нерадение рассмотрен в Руфиновом тексте в RArch 1.3.8–1.4.1, там ничего не говорится о падении разумных существ в тела.

В данном случае, как представляется, мы имеем достаточно данных, чтобы определить точное основание, на которое можно опереться в оценке достоверности источников.

Анализ, проведенный нами в предшествующей статье, показывает, с одной стороны, что первая книга трактата подверглась серьезному изменению со стороны Руфина. С другой стороны, с некоторой долей критики мы можем утверждать подлинность цитат блаженного Иеронима. Помимо сказанного можно отметить, что Руфин неоднократно изменяет или удаляет фрагменты, связанные с воплощением в тела животных и разумностью животных.

По этой причине нам представляется более убедительным утверждение о подлинности цитаты, приводимой блаженным Иеронимом.

Современные исследователи, как правило, считают, что параграф RArch 1.4.1 не содержит каких-либо следов лакуны⁵². Впрочем, отсутствие видимых для нас следов лакуны не подразумевает автоматически ее отсутствия.

⁵¹ «Quibus, inquit, moti disputationibus... ut etiam in contrarias fortitudines uerterentur».

⁵² See: Origene. I Principi. A cura di M. Simonetti. Torino, 1968. P. 182 (примечание 5).

Как заметил Ж. Риус-Кэмпс, данная лакуна могла присутствовать в окончании RArch 1.3.8. Можно отметить некоторую неполноту текста RArch 1.3.8–1.4.1, где автор упоминает о падении разумных существ и приводит сравнение данного падения с постепенным умалением и забвением знания, получаемого людьми в некоторых науках и искусствах. После этого в тексте Руфина предлагается «применить это к тем, которые отделились знанию о Боге и мудрости»⁵³, но дальнейшие рассуждения отсутствуют. Впрочем, подобного рода предложение могло быть оставлено для исследования самим читателям.

Исследователи, отвергающие возможность наличия лакуны в тексте RArch 1.3.8–1.4.1, отмечают также, что блаженный Иероним относит данную цитату к рассуждению «о разумных тварях», из чего следует, что цитата должна относиться к главе RArch 1.5⁵⁴. Однако греческий текст, использованный блаженным Иеронимом, мог не иметь современных титулов. В то же время в изучаемом месте начинается обсуждение разумных существ.

Таким образом, лакуна могла находиться как в RArch 1.3.8–1.4.1, так и в RArch 1.5.3, как это предполагают исследователи. Недостатком предположения о наличии лакуны в RArch 1.5.3 является отсутствие каких-либо следов обсуждения о возможном отпадении и облечении в тела разумных существ в соответствующем тексте.

В любом случае цитата блаженного Иеронима должна находиться между RArch 1.3.8 и 1.5.5. Нам кажется возможным допустить в RArch 1.3.8 или 1.4.1 наличие лакуны, которая была успешно скрыта Руфином.

В данном случае обращают на себя внимание два пассажа блаженного Иеронима в книге «Против Иоанна Иерусалимского». Несмотря на то что они не претендуют на статус дословных цитат, они в некоторой степени очень похожи на пересказ RArch 1.4.1 и RArch 1.4.1–1.6.4 соответственно.

Приведем их здесь.

«Ориген учит, что разумные твари по лестнице Иакова нисходят мало-помалу до низшей ступени, то есть до плоти и крови, и что не может быть, чтобы кто-нибудь от ста вдруг ниспал к единице, как только если чрез все числа, как чрез ступени лестницы, он пройдет даже до по-

⁵³ Цит. по: Ориген. Творения Оригена... С. 54.

⁵⁴ See: Origene. I Principi. A cura di M. Simonetti. P. 192 (примечание 16).

следнего, и столько переменит тел, сколько переменит жилищ от неба до земли»⁵⁵.

Это место очень созвучно со следующим текстом Руфина в конце RArch 1.3.8:

«Но если когда-нибудь пресыщение овладеет кем-нибудь из тех, кто стоял на высочайшей и совершеннейшей ступени, то я не думаю, чтобы он опустел (evacuetur) или ниспал внезапно, но ему необходимо падать понемногу и постепенно (per partes) (так что может иногда случиться, что при кратковременном падении он быстро оправится и придет в себя), не упасть совершенно, но возратить свою ногу и вернуться в прежнее положение, он может снова восстановить то, что было потеряно по небрежности»⁵⁶.

Идеи, выраженные в тексте блаженного Иеронима, определенным образом перекликаются с мотивом нисшествия и восшествия по степеням преуспевания в тексте Руфина. Цитата Руфина может быть кратким переложением большего по объему рассуждения, связанного с лестницей Иакова.

Рассмотрим также вторую цитату.

Таблица 3

Текст цитаты ⁵⁷	Комментарий
и справедливо ли учение Оригена, который сказал, что все разумные твари, бестелесные и невидимые, если будут нерадивы, малопомалу ниспадают на низшее	Соответствует RArch 1.3.8–1.4.1
и сообразно с качествами мест, в которые ниспадают, принимают себе тела,	Пропущенное у Руфина рассуждение, упомянутое в Письме к Авиту
например, сначала эфирные, потом воздушные;	Данный текст мог быть дополнением блаженного Иеронима или мог содержаться в тексте Оригена

⁵⁵ Цит. по: Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 4. Киев, 1880. С. 331.

⁵⁶ Наш перевод. Ср.: Ориген. Творения Оригена... С. 53.

⁵⁷ Цит. по: Иероним Стридонский, блж. Творения. Т. 4. С. 328.

Продолжение таблицы 3

и когда они достигли ближайших в земле областей, то облечены были более грубыми телами, наконец соединены с человеческою плотью	Вероятно, то же самое рассуждение, пропущенное у Руфина
и что самые демоны... возвращаются в области близкие к Богу,	Соответствует RAch 1.6.3
освободившись даже от воздушных и эфирных тел... и будет Бог всяческая во всех?	Соответствует RAch 1.6.4

Приведенные цитаты из книги «Против Иоанна Иерусалимского» могут быть соотнесены по смыслу со свидетельством из Письма к Авиту и наложены на текст Руфина в RAch 1.3.8. Возможно, оригинальный текст имел приблизительно следующую последовательность:

1) рассуждение о постепенном восхождении и нисхождении (RAch 1.3.8 у Руфина);

2) аллюзия на лестницу Иакова («Против Иоанна Иерусалимского»);

3) рассуждение о ниспадении в тела соответственно ступеням преуспания и падения или ступеням лестницы (Письмо к Авиту, «Против Иоанна Иерусалимского»);

4) предположение о возможном ниспадении в тела животных или о ниспадении в грубые тела за грехи, подобные животным (цитата из Письма к Авиту);

5) сравнение из RAch 1.4.1, которое могло располагаться между первым и вторым пунктом.

Впрочем, указанные рассуждения (пункты 2, 3, 4) могли находиться и в RAch 1.5.3–1.5.4, как это предполагают другие исследователи.

Глава Руфинова текста, заголовок которой непосредственно примыкает к рассматриваемой цитате (RAch 1.6), подверглась, вероятно, более основательной правке со стороны латинского переводчика. Само начало главы вызывает удивление. Единственный раз во всем произведении происходит неожиданная смена темы и последовательности обсуждения.

Глава начинается словами: «Конец или совершение есть объявление совершенных вещей»⁵⁸. После этого следует ряд вводных цитат, которые никак не объясняют перемену в изложении текста. Напрашивается предположение об имевшей место переработке со стороны Руфина.

Блаженный Иероним начинает с краткого переложения RArch 1.6.2—1.6.3 («и все так переменяется... то есть делается человеком»). Слова о том, что начало происходит из конца и конец из начала, в определенной степени соответствуют цитате блаженного Иеронима из третьей книги трактата⁵⁹ и первым предложениям RArch 1.6.2, которые, вероятно, сократил Руфин.

Несколько странным выглядит сообщение блаженного Иеронима о том, что демон за нерадивую жизнь может стать человеком. Вероятно, это ошибочная интерпретация блаженного Иеронима. Весь текст, несомненно, не является дословной цитатой.

Часть текста RArch 1.6.2 сохранилась в цитировании императора Юстиниана (Fr. 12). Она имеет соответствие в тексте Руфина, однако латинский текст имеет около пяти дополнительных уточнений. В предшествующей статье мы рассмотрели вопрос о возможных интерполяциях со стороны Руфина или сокращениях у императора Юстиниана и пришли к выводу о том, что по меньшей мере в четырех из пяти случаев речь должна идти о дополнении Руфина к оригинальному тексту⁶⁰.

Как отметил Н. Паче, цитата в послании императора Юстиниана имеет второго свидетеля в парафразе блаженного Иеронима («А те, которые поколебались... *новое небо и новая земля* (Ис. 65:17)⁶¹»), и в обоих случаях будущее время глаголов, имеющее место у императора Юстиниана и блаженного Иеронима, заменяется у Руфина на настоящее. В тексте Руфина сначала обсуждается нынешняя дифференциация разумных творений на основании их отпадения из первоначального единства, а после говорится о том, что все разумные творения призываются к одному концу, который наступит «в будущем веке или в последующих веках»⁶². В то же время цитаты антиоригенистов сначала описывают нынешний мир как одно из звеньев

⁵⁸ Цит. по: Ориген. Творения Оригена... С. 64.

⁵⁹ «Quia (ut crebro iam diximus) principium rursus ex fine generatur».

⁶⁰ См.: Максимов С.А. Указ. соч.

⁶¹ «Qui uero fluctuauerint... coelum, et terra nova fient».

⁶² Цит. по: Ориген. Творения Оригена... С. 68

большой цепочки сменяющих друг друга миров («будущих миров», идущих от единого начала), а его дифференциацию как зависящую от дифференциации предшествующего мира. Далее говорится о переходе из одного дифференцированного мира в другой, «будущий мир», когда заслуги разумных существ, уже разделенных на чины ангелов, людей и демонов в этом мире, поспособствуют перераспределению и переходу из одного чина в другой в последующем мире. Руфин изменяет также терминологию «будущих миров» на «будущие века», ведущие к единому концу в апокатастасисе.

Гипотеза о переходе из одного чина в другой сохраняется в Руфиновом тексте в RAch 1.6.3, где говорится о возможном исправлении демонов и переходе в ангельские чины, а также в RAch 1.8.3, где говорится о переходе людей в ангельский чин.

Несмотря на то что на основании вышесказанного антиоригенистские источники заслуживают в данном случае большего доверия, решающее значение имеет дословная цитата из «О началах» в Схолиях преподобного Максима Исповедника на Ареопагитский корпус: «Все разумные доводы, я думаю, обнаруживают, что любой вид разумных [существ] может произойти от любого вида разумных [существ]»⁶³.

Таким образом, очевидно, что в данном случае Руфин пытался смягчить содержание главы за счет исключения наиболее опасной идеи перехода разумных существ из одного чина в другой. Впрочем, не вполне систематический подход привел к нарушению порядка изложения, аргументации и терминологии, что может вводить читателя в заблуждение.

Блаженный Иероним дополняет цитату из послания императора Юстиниана словами: «А те, которые будут недостойны... получают различные обязанности»⁶⁴, что соответствует началу RAch 1.6.3 в тексте Руфина.

Таким образом, можно с долей осторожности предположить, что все обсуждение апокатастасиса в конце RAch 1.6.2 также является вставкой Руфина, направленной на смягчение идейного содержания главы.

С другой стороны, важно отметить, что ни цитата из послания императора Юстиниана, ни параллельный текст Руфина не содержат

⁶³ Греч. текст см.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 704.

⁶⁴ «Qui uero non fuerint meriti... diversa officia sortientur».

явно того утверждения, которое приводится в пересказе блаженного Иеронима: «И он (Ориген) так все перемешивает, что из архангела дает возможность сделаться диаволу, и диаволу обратиться в ангела»⁶⁵. Можно допустить вероятность наличия лакуны у Руфина, однако, скорее всего, мы имеем дело с пересказом идей данной главы в интерпретации блаженного Иеронима. Впрочем, данные идеи действительно содержатся в последующем рассуждении (и, следовательно, подразумеваются в рассуждении о начале и конце мира).

Следующие слова из Письма к Авиту («И самые демоны... возвратиться к прежнему началу»⁶⁶) обобщают текст, засвидетельствованный в Послании к Мине (Fg. 13). В данном тексте повествуется о том, что демоны в последующих мирах могут стать людьми. Текст блаженного Иеронима дополняет цитату из послания императора Юстиниана и сообщает о том, что ангельского достоинства они (то есть демоны) достигают только «через наказания и мучения, которые в продолжительное или недолгое время они терпели, будучи обучаемы в человеческих телах»⁶⁷. Дополнение блаженного Иеронима вполне соответствует тексту Руфина, в определенной степени соответствующего оригинальному.

Слова блаженного Иеронима «из чего, в виде последовательного умозаключения, показывается, что все разумные твари могут происходить из людей... и наоборот, демоны, если захотят стяжать добродетели, достигают ангельского достоинства»⁶⁸ представляют достаточный интерес. Данный фрагмент, очевидно, должен соответствовать окончанию RAch 1.6.3 у Руфина. Однако возникает вопрос: блаженный Иероним распространяет краткое повествование, соответствующее указанному отрезку текста у Руфина и цитате из Схолий преподобного Максима Исповедника, или мы вновь имеем дело с лакуной у Руфина? Можно предположить, что блаженный Иероним пересказывает текст, пропущенный у Руфина. Впрочем, текст цитаты преподобного Максима имеет отсылку к предшествующим разумным основаниям, а соответствующий текст Руфина вводится словами «отсюда,

⁶⁵ Цит. по: Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 3. С. 36.

⁶⁶ «Ipsosque daemones ... ad antiquum redire principium».

⁶⁷ Наш перевод. Ср.: Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 3. С. 37.

⁶⁸ «Ex quo consequenti ratione monstrari, omnes rationabiles creaturas ex hominibus posse fieri... et rursus daemones, si voluerint capere virtutes, pervenire ad Angelicam dignitatem».

я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод»⁶⁹, что могло соответствовать первым словам текста блаженного Иеронима («из чего, в виде последовательного умозаключения»). В таком случае блаженный Иероним просто пересказывает оригинальный текст, распространяя его на три чина разумных существ.

Слова блаженного Иеронима «также (говорит), что телесные существа совершенно уничтожатся... еще более тонкого и чистого» соответствуют окончанию главы в тексте Руфина (RArch 1.6.4). Цитата блаженного Иеронима показывает дискуссионный характер обсуждения проблемы конечной телесности/нематериальности разумных творений.

В научной литературе отмечаются также некоторые проблемы⁷⁰ с определением положения в тексте обсуждаемой главы второй цитаты из Схолий преподобного Максима. Она звучит следующим образом: «После же конца всего вновь происходит истечение и падение»⁷¹. Согласно тексту Схолий, она вводится следующими словами: «и немного далее добавляет, говоря» («καὶ μετὰ βραχέα ἐπάγει λέγων») ⁷². Таким образом, данную цитату следует поместить в текст RArch 1.6.4, однако точное место установить невозможно. Вероятно, слова «уже совершенно ничего (видимого) не будет»⁷³ в тексте Руфина являются компилятивным переходом от пропущенного обсуждения возможности нового отпадения после апокатастасиса к вопросу о конечной телесности.

Касательно шестой главы нас интересует также еще одна цитата, приводимая в Письме к Авиту. Несмотря на то что она следует после пересказа материала RArch 1.7.2–1.7.5, ее положение в главах RArch 1.7 (или RArch 1.8) является сомнительным.

Итак, обобщая идейное содержание RArch 1.7.2–1.7.5 («Он говорит также, что солнце, луна и звезды суть существа одушевленные... подчинено суе и будет освобождено в откровение сынов Божьих»), блаженный Иероним добавляет: «И чтобы кто не подумал, что я вы-

⁶⁹ Цит. по: Ориген. Творения Оригена... С. 70.

⁷⁰ См. напр.: Origène. Traité des Principes. T. II (Livres I et II). Commentaire et fragments (SC 253). Paris, 1978. P. 101.

⁷¹ Греч. текст см.: Дионисий Ареопагит. Указ. соч. С. 704.

⁷² Там же.

⁷³ Ориген. Творения Оригена... С. 72.

думываю от себя, приведу его собственные слова»⁷⁴. После данного заявления следует цитата, которая призвана подтвердить не пересказ PArch 1.7.2–1.7.5, а пересказ идей из PArch 1.6.1–1.6.3. Она звучит следующим образом: «когда при конце и совершении мира, как бы из некоторых затворов и темниц, будут выпущены Господом души и разумные твари, то одни из них, по беспечности, выйдут позднее, а другие, по своей ревности, полетят с быстротой. И так как все имеют свободную волю и добровольно могут предаваться или добродетелям или порокам; то первые будут в гораздо худшем состоянии, чем теперь, а последние перейдут в лучшее состояние, потому что различные движения и расположения воли в ту или другую сторону послужат основанием различных состояний, *то есть так, что ангелы могут сделаться людьми или демонами и, наоборот, из демонов могут произойти люди или ангелы*»⁷⁵. Слова «то есть так... люди или ангелы» выделены курсивом, поскольку могут являться дополнением блаженного Иеронима. Данный отрывок представляет существенную важность для реконструкции текста главы PArch 1.6. Стандартное отнесение его к главе PArch 1.7 представляется ошибочным. Как верно заметил Ж. Риус-Кэмпс, блаженный Иероним приводит данный текст в подтверждение идей, относящихся к главе PArch 1.6, из чего следует, что обсуждаемая цитата должна иметь место в шестой главе.

Ж. Риус-Кэмпс предложил гипотезу о том, что данная цитата находилась в начале главы PArch 1.6 и занимала место между вводными фразами латинского текста («Это обстоятельство напоминает нам... чем в определении»⁷⁶) и последующим предложением («Итак, конец или совершение мира наступит тогда... знает один только Бог»⁷⁷)⁷⁸. Данная гипотеза кажется вполне вероятной. С одной стороны, можно вновь отметить необъяснимую перемену изложения между PArch 1.5.5 и PArch 1.6.1 в Руфиновом тексте. С другой стороны, данная цитата вполне могла служить объяснением идеи перехода людей в чин сопротивных сил (PArch 1.5.5) и достаточно гармонично примыкает к предложению, последующему вводным формулировкам текста Руфина. Можно также предположить,

⁷⁴ Цит. по: Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 3. С. 37.

⁷⁵ Ср: Ориген. Творения Оригена... С. 70–71.

⁷⁶ Там же. С. 64–65.

⁷⁷ Там же. С. 65.

⁷⁸ See: Rius-Camps J. Op. cit. P. 214.

что эта цитата содержалась в RArch 1.6.3 и находилась сразу после об-суждения перехода демонов в человеческий и ангельский чины. Таким образом, она предшествовала тексту Руфина: «Отсюда, я думаю... в каж-дый отдельный чин»⁷⁹, который соответствует первой цитате преподоб-ного Максима. В таком случае назначение цитаты блаженного Иеронима состояло в определении механизма перехода разумных существ из одного чина в другой при творении нового материального мира.

Исходя из всего вышесказанного, можно заключить, что общая последовательность изложения материала шестой главы первой книги в тексте Руфина в достаточной степени соответствует порядку оригинального текста. При этом необходимо констатировать наличие большого количества лакун и доктринальной правки со стороны ла-тинского переводчика.

Важно отметить, что Ориген говорит о начале и конце не только в смысле противопоставления первоначального единства разумных существ и их состояния в апокатастасисе (обсужденного в RArch 1.6.1), но называет концом, или совершением, конечное состояние нынешнего материального мира, являющегося отдельным звеном на пути от общего начала до конца. В RArch 2.1 текст Руфина так-же передает вторую идею: конец настоящего мира соответствует его началу. Так что, вероятно, и в главе RArch 1.6 соответствие начала и конца (из RArch 1.6.2) и происхождение одного от другого могло от-носиться иногда к настоящему миру, иногда к апокатастасису.

Латинское заглавие «De fine uel consummatione» в достаточ-ной степени соответствует содержанию не только латинского тек-ста Руфина, но и реконструкции, предлагаемой в данной статье. Таким образом, невозможно сделать окончательное утверждение о том, что оно является изобретением Руфина, а не было заимство-вано им из греческой рукописной традиции («Περὶ τέλους», «Περὶ συντελείας»?).

Двадцать первый и двадцать второй фрагменты у императора Юстиниана связаны с обвинением Оригена в учении об одушевлен-ности небесных светил. Они имеют прямое соответствие у Руфина в RArch 1.7.4 и 1.7.5 соответственно.

Большой интерес представляет реконструкция текста для RArch 1.8.4.

⁷⁹ См.: Ориген. Творения Оригена... С. 70.

Блаженный Иероним говорит о целом рассуждении, в котором Ориген обсуждал единство природы ангелов, человеческих душ и демонов, и о возможной инкорпорации их в тело животных. Некоторые мысли пересказа блаженного Иеронима совпадают с пятнадцатым фрагментом из Послания к Мине.

Заключительная цитата к данному рассуждению, сохраненная у блаженного Иеронима, имеется также в Руфиновом переводе «Апологии Оригена» мученика Памфила Кесарийского.

Таблица 4

<i>Письмо к Авиту:</i>	<i>«Апология Оригена»:</i>
это, согласно нашему мнению, пусть не будет [принято] как догматы, но будет только исследовано (quaesita) и предложено (proiecta), чтобы не показалось совсем нерассмотренным ⁸⁰ .	Но это, по нашему мнению, не должно быть [воспринято] как догматы, но как сказанное [нами] ради обсуждения (discussionis gratia), и пусть это будет отброшено (abiciantur). Ведь это было сказано только для того, чтобы затронутый вопрос не показался необсужденным ⁸¹ .

Текст, предложенный Руфином в «О началах»⁸², безусловно, принадлежит его руке. Помимо явного ужесточения формулировок по сравнению с переводом книги мученика Памфила далее изъясняется желание обсудить свидетельства Писания против доктрины метемпсихоза, однако подобного обсуждения нет в латинском тексте Руфина.

Мученик Памфил и блаженный Иероним говорят о целом рассуждении, связанном с учением о душах животных и о метемпсихозе соответственно. Однако текст Руфина сохраняет лишь небольшой абзац: «Но думаем, ни в каком случае нельзя принять того... обличило безумие пророка»⁸³.

Важно отметить, что в RAch 1.8.4 речь идет не о метемпсихозе, понимаемом как многократное воплощение одной и той же души в разные тела в одном мире. Согласно Оригену, душа можно воплотиться лишь

⁸⁰ Ср.: Серегин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 2005. С. 73.

⁸¹ Ср.: Там же.

⁸² Ориген. Творения Оригена... С. 86–87.

⁸³ Там же. С. 86.

один раз в рамках одного материального мира. Таким образом, Ориген четко разграничивает метемпсихоз и воплощение. Он отвергает идею о том, что Иоанн Креститель был перевоплощенным пророком Илией. Основанием подобного мнения является необходимость сохранения идентичности каждой человеческой ипостаси в преддверии наступления Страшного Суда.

В то же время в «О началах» Ориген высказывает идеи о возможности человека перейти в чин ангелов или демонов в будущем мире. Следуя такому порядку рассуждения, Ориген задается вопросом: может ли разумная душа воплотиться в тело животного? Таким образом, факт, что Ориген отвергал метемпсихоз, сам по себе не противоречит идее об инкорпорации души в тело животного. Впрочем, в более поздних сочинениях Ориген отрицает и вторую идею. Однако ничто не мешало Оригену изменить свою точку зрения по прошествии нескольких десятилетий.

Наибольшую проблему в данном случае составляет интерпретация выражений «proiecta» и «abiciantur» в текстах блаженного Иеронима и переводе «Апологии». А. Крузель⁸⁴ предполагает, что «abiciantur» в «Апологии» помогает понять «proiecta» блаженного Иеронима как необходимость отвержения (отбрасывания, от лат. *proicio* — «бросать, отбрасывать») обсуждаемых идей. Напротив, Ф. Кеттлер⁸⁵, указывает на то, что латинское «*quaesita et proiecta*», скорее всего, является переводом греческого «*ζητηθέντα καὶ προβληθέντα*», что означало лишь представление данных идей как вопросов и проблем.

Тот факт, что слово «abiciantur» из «Апологии» не может быть истолковано как «представление идеи в виде проблемы», согласно логике латинского текста, никак не противоречит идее Ф. Кеттлера. Общая идея бросания (и, соответственно, отбрасывания в латинском переводе «Апологии») в обоих текстах вполне могла быть вызвана этимологией *προβληθέντα, πρόβλημα*, происходящих от греческого глагола *προβάλλω* («бросать вперед, выставлять»). Поскольку блаженный Иероним нередко оказывается ближе к тексту, чем Руфин, он мог ближе передать форму, употребленную в греческом тексте («proiecta»).

⁸⁴ See: Origène. *Traité des Principes*. T. II (Livres I et II). P. 121.

⁸⁵ See: Kettler F.H. *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. Berlin, 1966. P. 17–18.

В пользу предположения А. Крузеля может служить заявление блаженного Иеронима, которое предваряет цитату из окончания RAch 1.8.4 словами «чтобы не быть осужденным в учении Пифагора, который доказывает μετεμψύχωσιν». Впрочем, данные слова могли подразумевать не только отвержение обсуждаемых доктрин, но и проблемный тон исследования.

Важно также отметить слабость позиции защитников Оригена (то есть Руфина и мученика Памфила).

Во-первых, Руфин многократно удаляет из текста своего перевода не только подобные рассуждения, но и любое упоминание о разумности животных. Вполне вероятно, что из рассуждений подобного рода не следовало напрямую их отвержение автором.

Во-вторых, несомненно, что именно трактат «О началах» служил поводом для обвинения Оригена в метемпсихозе. Мученик Памфил, ссылаясь на данное произведение, не приводит никаких цитат, кроме последнего заверения в RAch 1.8.4. Если бы в оригинальном тексте содержалась цитата, вводящаяся следующим образом: «Но думаем, ни в каком случае нельзя принять того...»⁸⁶ (как мы видим это Руфиновом переводе «О началах»), вполне логично было процитировать ее, чтобы снять все возможные обвинения с Оригена. Следовательно, подобного рода «отвержения» обсуждаемой доктрины не было в тексте RAch 1.8.4 (кроме, вероятно, его окончания).

В-третьих, латинский текст «Апологии Оригена» предваряет цитату из окончания RAch 1.8.4 рассуждениями мученика Памфила о том, что оппоненты Оригена не понимают характера его изложения. Ориген, согласно латинскому тексту «Апологии», иногда высказывал мнения своих оппонентов с целью их опровержения. Далее следуют слова: «Наконец, то, что он сказал это с целью обсуждения, а не утверждения, он сам показал теми [словами], которые добавил после рассуждения (tractatum) об этом самом предмете»⁸⁷. Важно отметить, что оборот латинского текста «наконец, то, что он сказал» подразумевает начало комментария мученика Памфила к следующей цитате. Следовательно, предшествующие рассуждения

⁸⁶ Ориген. Творения Оригена... С. 86.

⁸⁷ Ср.: Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène. T. 1. Paris, 2002. P. 262.

(о высказывании от своего лица мнения оппонентов) не должны напрямую относиться к ней.

Из этих слов латинского текста «Апологии» можно было бы предположить, что последующая цитата должна противопоставлять сказанное для утверждения (то есть «догматы») тому, что говорится для обсуждения, как мы это видим в цитате блаженного Иеронима. Однако обсуждаемая цитата завершается отвержением высказанных идей («abiciantur»), что в некоторой степени противоречит предшествующему комментарию к цитате.

Еще большие недоумения вызывает последующее обсуждаемой цитате предложение в «Апологии»: «Он (Ориген) сказал это в отрывке, в котором он исследовал души живых существ, а не переселение душ»⁸⁸.

Однако все источники, представляющие нам дословные цитаты и другие сведения о RAch 1.8.4, передают учение об инкорпорации в тело животных, что более соответствует идее переселения душ, нежели обсуждению учения о душах животных.

Либо Руфин, блаженный Иероним и император Юстиниан ничего не сообщают нам об этом «обсуждении», либо текст «Апологии» сообщает информацию, не соответствующую оригинальному тексту. Будь это слова самого мученика Памфила или слова Руфина, они бросают тень сомнения на латинский текст «Апологии».

Неясным остается также, что нужно было «отбросить» («abiciantur») в рассуждении о душах животных. Хотя из Руфинова перевода «О началах» очевидно, что данное «отбрасывание», если оно вообще присутствовало в оригинальном греческом тексте, должно относиться к доктрине воплощения в тела животных, однако это является дополнительным аргументом против заверения латинского текста «Апологии» о том, что в RAch 1.8.4 обсуждалось учение о душах животных (к чему и должна относиться цитата из окончания RAch 1.8.4 согласно логике текста «Апологии»).

На основании комментариев к обсуждаемой цитате в латинском тексте «Апологии» вероятнее предположить, что оригинальная греческая цитата соответствовала переводу блаженного Иеронима, вследствие чего автор «Апологии» видел необходимость

⁸⁸ Ср.: Pamphile et Eusèbe de Césarée. P. 262.

добавить пояснение, имеющее апологетическую цель защитить автора цитаты (Оригена), утверждавшего лишь «проблемный» тон исследования, а не отвержение обсуждаемых идей. В данном случае Ориген оправдывался тем, что допускал «проблемный» тон в рассуждении лишь о душах животных, а не о метемпсихозе.

По этой причине теория Ф. Кеттлера кажется в данном случае более вероятной, а «abiciantur» в «Апологии», скорее всего, является субъективной интерпретацией Руфина.

Следовательно, придерживался или нет Ориген идеи воплощения в тело животных при написании трактата «О началах», отвержения данной идеи, скорее всего, не было в оригинальном греческом тексте.

Все упомянутые в статье фрагменты Послания к Мине (за исключением восьмого и пятнадцатого) определяются надписаниями как относящиеся к первой книге трактата. Пятнадцатый фрагмент Послания, содержащий идеи о воплощении души в тело животного, относится авторами цитатника ко второй книге трактата, что, несомненно, является ошибкой. Вероятно, окончание первой книги подверглось некоторому изменению в греческой рукописной традиции. Таким образом, греческий текст, соответствующий обсуждаемым цитатам из Письма к Авиту и «Апологии» мученика Памфила, мог отсутствовать в греческой рукописи, которой пользовался император Юстиниан. По этой причине и на основании вышесказанного обвинения авторов цитатника в тенденциозности в отношении представления идеи о воплощении души в тело животного могут быть отложены ввиду наличия большого количества аргументов, поддерживающих противоположную позицию.

На основании проведенного нами анализа мы пришли к следующим выводам. Данные антиоригенистских источников подтверждают последовательность материала, представленного в латинском переводе Руфина. Однако Аквилейский пресвитер допускает, с одной стороны, достаточно большие пропуски, а с другой стороны, существенные изменения в идейном содержании и терминологии, а также в представлении позиции автора текста. Любая попытка реконструировать оригинальный текст трактата не может игнорировать наличия большого количества фрагментов, засвидетельствованных антиоригенистскими источниками и отсутствующих в латинском тексте Руфина.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Деяния Вселенских Соборов: В 7 т. Т. 5. Казань, 1913. 324 с.
2. Дионисий Ареопagit. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.
3. Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 3. Киев: Киевская Духовная Академия, 1880. 412 с.
4. Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 4. Киев: Киевская Духовная Академия, 1880. 369 с.
5. Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 5. Киев: Киевская Духовная Академия, 1879. 481 с.
6. Ориген. Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. О началах. Казань: Изд-во Казанской Духовной Академии, 1899. 386 с.
7. Acta Conciliorum Oecumenicorum. Tomus tertius / ed. E. Schwartz. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. pp. 189–214.
8. Delarue Ch., Delarue V. Origenis Opera omnia Quae Graece vel Latine tantum exstant. Paris: Typis Jacobi Vincent, 1733. 320 p.
9. Jérôme, Saint. Lettres. Tome VII / ed. J. Labourt. Paris: Les Belles Lettres, 1961. 385 p.
10. Origen. On First Principles. Volume I and II / ed. arch. J. Behr. Oxford: Oxford University Press, 2017. 800 p.
11. Origene. I Principi. A cura di M. Simonetti. Torino: UTET, 1968. 611 p.
12. Origène. Traité des Principes. Tome II (Livres I et II). Commentaire et fragments (SC; vo. 253). Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. 257 p.
13. Origenes. Commentarii in Epistulam ad Romanos. Römerbriefkommentar. Vol. 5 / ed. and transl. T. Heither. Fontes christiani, 2/5. Freiburg: Herder, 1996. 314 p.
14. Origenes. Werke. Bd. 5: De Principiis / ed. P. Koetschau. Leipzig: Akademie Verlag, 1913. (GCS; Bd. 22). 583 p.
15. Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène / ed. R. Amacker et É. Junod. T. 1. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002. 337 p.
16. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal. MS Latin 293.
17. Tirannio Rufino. Apologia. A cura di M. Simonetti. Alba: Edizioni Paolino, 1957. 363 p.
18. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana. MS Vat. Lat. 355.

Литература

19. Серегин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: ИФ РАН, 2005. 200 с.
20. Bardy G. Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène. Paris: É. Champion, 1923. 218 p.
21. Crouzel H. Jérôme traducteur du Peri Archôn d'Origène // Jérôme entre l'Occident et l'Orient / ed. Y.-M. Duval. Paris: Études Augustiniennes, 1988. pp. 153–161.
22. Crouzel H. Les Personnes de la Trinité sont-elles puissance inégale selon Origène, Peri Archon I. 3, 5–8? // Gregorianum. Vol. 57. No. 1. 1976. pp. 109–125.
23. Crouzel H. Les prologues de Rufin à ses traductions d'Origène // Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. Udine: Arti Grafiche Friulane, 1992. pp. 109–120.
24. Crouzel H. Rufino traduttore del «Peri Archon» di Origene // Rufino di Concordia e il suo tempo. Vol. I. Udine: Arti Grafiche Friulane, 1987. pp. 29–39.
25. Fernandez S. Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene // L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia/ed. M. Girolami. Brescia, 2014. pp. 27–44.
26. Grappone A. Omelie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007. 416 p.
27. Grappone A. Omelie tradotte e/o tradite? // L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia / ed. M. Girolami. Brescia, 2014. pp. 59–115.
28. Kettler F.H. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. 68 p.
29. Pace N. Ricerche sulla traduzione di Rufino nel «De Principiis» di Origene. Firenze: La Nuova Italia, 1990. 240 p.
30. Pace N. Un passo discusso della traduzione rufiniana del “Peri Archon” di Origene (I 6, 2) // Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. Udine: Arti Grafiche Friulane, 1992. pp. 199–220.
31. Prinzivalli E. L'originale e la traduzione di Rufino // Origenes. Werke. Bd. XIII. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Berlin: Walter de Gruyter, 2015. pp. 35–58.
32. Rius-Camps J. Localisation à l'intérieur du De Principiis d'Origène-Rufin de certains extraits sur les êtres raisonnables conservés par Jérôme // Vigiliae Christianae. 41. 1987. pp. 209–225.

33. Sfameni Gasparro J. Il problema delle citazioni del Peri Archon nella Lettera a Mena di Giustiniano // Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2–6 September 1985) / ed. Lothar Lies. Tyrolia — Verlag: Innsbruck — Wien: 1987. pp. 54–75.
34. Sfameni Gasparro J. Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon // Augustinianum. XXVI, 1–2. 1986. pp. 191–205.
35. Winkelmann F. Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und –methode // Kyriakon. Vol. II. Festschrift Johannes Quasten. Münster: Verlag Aschendorff, 1970. pp. 532–547.

*Статья поступила в редакцию 7.09.2023,
одобрена после рецензирования 2.10.2023,
принята к публикации 13.11.2023.*

Article

UDC 27-1+929

For citation:

Maximov S. Pis'mo k Avitu blazhennogo Iyeronima Stridonskogo i Poslaniye k Mine imperatora Yustiniana Velikogo kak material dlya vyavleniya struktury pervoy knigi traktata Origena "O nachalakh" [Letter to Avitus by St. Jerome of Stridon and Epistle to Menas by Emperor Justinian the Great as material for identifying the structure of the first book of "On First Principles" by Origen] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23). pp. 128–163.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_128

Sergey Maksimov,

Graduate of postgraduate studies,
Moscow Theological Academy,
Holy Trinity-St. Sergius Lavra,
Sergiev Posad, 141300,
Russian Federation
maximov.91az@mail.ru

Letter to Avitus by St. Jerome of Stridon and Epistle to Menas by Emperor Justinian the Great as material for identifying the structure of the first book of "On First Principles" by Origen

S. MAXIMOV

Abstract: The article analyzes the quotations from Origen's «On First Principles» cited in the Letter to Avitus by St. Jerome of Stridon and the Epistle to Menas by Emperor Justinian the Great. The conclusions of previous studies concerning the study of the problem of the reliability of the Latin translations of Origen's «On First Principles» by Rufinus and

St. Jerome are summarized. The author of the article offers a number of clarifications regarding the assessment of the reliability of Latin translations of the treatise. An attempt is made to compare the quotations from the two anti-Origenist sources with the text of the first book of the Latin translation of Rufinus of Aquileia. A hypothetical reconstruction of the original text is proposed for some places in the first book of the treatise. The sequence of the material presented in the Latin translation of Rufinus is compared with the order of the Letter to Avitus by St. Jerome of Stridon. On the basis of this comparison, as well as the content of the Epistle to Mina by Justinian the Great, an attempt is made to clarify the author's structure of the first book of the work.

Based on the sequence of material presented in the texts of St. Jerome and Justinian, an attempt is made to clarify the authorial structure of the work.

Keywords: Origen, On First Principles, St. Jerome of Stridon, Justinian the Great, Rufin of Aquileia, latin translation, structural interpretation.

REFERENCES

1. Bardy G. (1923) Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène [Research on the history of the text and the Latin versions of Origen's De Principiis]. Paris. (In French).
2. Crouzel H. (1976) Les Personnes de la Trinité sont-elles puissance inégale selon Origène, Peri Archon I. 3, 5–8? [Are the Persons of the Trinity unequal in power according to Origen, Peri Archon I. 3, 5–8?]. In: Gregorianum [Gregorianum]. Vol. 57, No. 1. pp. 109–125. (In French).
3. Crouzel H. (1987) Rufino traduttore del «Peri Archon» di Origene [Rufinus translator of Origen's «Peri Archon»]. In: Rufino di Concordia e il suo tempo [Rufinus of Concordia and his time]. Vol. I. Udine. pp. 29–39. (In Italian).
4. Crouzel H. (1988) Jérôme traducteur du Peri Archôn d'Origène [Jérôme translator of Origen's Peri Archôn]. In: Jérôme entre l'Occident et l'Orient [Jérôme entre l'Ouest et l'Orient]. Paris. pp. 153–161. (In French).
5. Crouzel H. (1992) Les prologues de Rufin à ses traductions d'Origène [The prologues of Rufinus to his translations of Origen]. In: Storia ed esegesi in Rufino di Concordia [Storia ed esegesi in Rufino di Concordia]. Udine. pp. 109–120. (In French).
6. Fernandez S. (2014) Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene [Rufinus' doctrinal interventions in Origen's De Principiis].

- In: *L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia* [The East in the West. The Works of Rufinus by Concordia]. Brescia, 2014. pp. 27–44. (In Italian).
7. Grappone A. (2007) *Omellie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci* [Origenian homilies in Rufinus' translation. A comparison with the Greek texts]. Roma. (In Italian).
 8. Grappone A. (2014) *Omellie tradotte e/o tradite?* [Homilies translated e/o betrayed?]. In: *L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia* [The East in the West. The Works of Rufinus by Concordia]. Brescia. pp. 59–115. (In Italian).
 9. Kettler F.H. (1966) *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* [The original meaning of Origen's dogmatics]. Berlin. (In German).
 10. Maksimov S.A. (2023) "Problema dostovernosti latinskikh perevodov traktata Origena «O nachalakh», vypolnennykh Rufinom Akvileyskim i blzh. Iyeronomimom Stridonskim" [The problem of the reliability of the Latin translations of Origen's treatise "On the Elements", performed by Rufinus of Aquileia and Blessed. Jerome of Stridon. In: "Vestnik Omskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Seminarii" [Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary]. No. 2 (15). (In Russian).
 11. Pace N. (1922) *Un passo discusso della traduzione rufiniana del "Peri Archon" di Origene (I 6, 2)* [A discussed passage from Rufinus' translation of Origen's "Peri Archon" (I 6, 2)]. In: *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia* [History and exegesis in Rufinus of Concordia]. Udine. pp. 199–220. (In Italian).
 12. Pace N. (1990) *Ricerche sulla traduzione di Rufino nel «De Principiis» di Origene* [Research on the translation of Rufinus in Origen's «De Principiis»]. Firenze. (In Italian).
 13. Prinzivalli E. (2015) *L'originale e la traduzione di Rufino* [The original and the translation by Rufino]. In: *Origenes. Werke. Bd. XIII. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314* [Origen. Factories. Vol. XIII. The new psalm homilies. A critical edition of the Codex Monacensis Graecus 314]. Berlin. S. 35–58. (In Italian).
 14. Rius-Camps J. (1987) *Localisation à l'intérieur du De Principiis d'Origène-Rufin de certains extraits sur les êtres raisonnables conservés par Jérôme* [Location within the De Principiis of Origen-Rufinus of certain extracts on reasonable beings preserved by Jerome]. In: *Vigiliae Christianae* [Vigiliae Christianae]. 41. 1987. pp. 209–225. (In French).
 15. Seregin A.V. (2005) "Gipoteza mnozhestvennosti mirov v traktate Origena «O nachalakh»" [The hypothesis of the plurality of worlds in Origen's treatise "On the Beginnings"]. Moscow. (In Russian).

16. Sfameni Gasparro J. (1986) Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon [Aspects of the Origen controversy: the Latin translations of the Peri Archon]. In: Augustinianum [Augustinianum]. XXVI, 1–2. pp. 191–205. (In Italian).
17. Sfameni Gasparro J. (1987) Il problema delle citazioni del Peri Archon nella Lettera a Mena di Giustiniano [The problem of the citations of the Peri Archon in Justinian's Letter to Mena]. In: Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2–6 September 1985) [Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2–6 September 1985)]. Innsbruck – Wien. pp. 54–75. (In Italian).
18. Winkelmann F. (1970) Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und methode [Some comments on the statements of Rufinus of Aquileia and Jerome about their translation theory and method]. In: Kyriakon. Vol. II. Festschrift Johannes Quasten [Kyriakon. Vol. II. Festschrift Johannes Tassen]. Münster. pp. 532–547. (In German).

*The article was submitted 7.09.2023,
approved after reviewing 2.10.2023,
accepted for publication 13.11.2023.*

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 271.2(470+571)(09)+929

Для цитирования:

Лавринов В.В., прот. Судьба григорианского архиерея: митрополит Виссарион (Зорнин) (по материалам архивно-следственного дела) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 164–189.
DOI: 10.56621/27825884_2023_23_164

Протоиерей Валерий Вениаминович Лавринов,

кандидат исторических наук,
клирик храма-памятника на крови во имя Всех святых,
в земле Российской просиявших,
Екатеринбургской епархии,
Российская Федерация, 620000, г. Екатеринбург,
ул. Царская, 101
avri-val@mail.ru
ORCID: 0009-0006-6506-404X

Судьба григорианского архиерея: митрополит Виссарион (Зорнин) (по материалам архивно- следственного дела)

Протоиерей В.В. ЛАВРИНОВ

Аннотация: Одной из структур, на которые распалась в 1920-х годах Российская Православная Церковь, являлся Временный высший церковный совет (ВВЦС), в наше время обычно именуемый григорианским расколом, который некоторыми исследователями приравнивается к обновленчеству. На наш взгляд, подобный подход является не вполне объективным, а ВВЦС скорее можно отнести к правой оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому) наряду с иосифлянами, «истинно-православными христианами» и «непоминающими».

Основанное в 1925 году, данное течение просуществовало около двенадцати лет и в 1937 году было разгромлено органами госбезопасности, что сопровождалось физическим уничтожением подавляющего большинства его деятелей. Предлогом для этого стало сфабрикованное чекистами дело о так называемой Всесоюзной антисоветской церковной организации, якобы возглавлявшейся руководителем Московской Патриархии митрополитом Сергием (Страгородским), руководителем обновленческой церкви митрополитом Виталием (Введенским) и председателем Высшего церковного сове-

та митрополитом Виссарионом (Зорниным). При этом первые двое из перечисленных деятелей репрессиям не подверглись — надо полагать, из-за того, что у чекистов в отношении них были другие планы. ВЦС значительно уступал по численности последователям митрополита Сергия (Страгородского) и обновленцам, и, очевидно, органы признали нецелесообразным его дальнейшее использование во внутрицерковной борьбе.

За весь период существования ВВЦС/ВЦС его возглавляли лишь два человека: митрополиты Григорий (Яцковский; 1925—1932) и Виссарион (Зорнин; 1932—1937), причем второй известен относительно мало. Небезынтересную информацию о нем содержит следственное дело 1937 года, ныне находящееся в Центральном архиве ФСБ России, материалы которого до настоящего времени нигде не публиковались. В настоящей работе, в частности, помещается полный текст весьма объемного протокола допроса архиерея из этого дела, от 20 октября 1937 года.

Митрополит Виссарион (Зорнин) был расстрелян 25 ноября 1937 года на основании постановления тройки УНКВД по Московской области. На сегодняшний день его жизнь и деятельность должны быть признаны заслуживающими дальнейшего изучения со стороны историков.

Ключевые слова: Временный высший церковный совет (григорианский раскол), митрополит Григорий (Яцковский), митрополит Виссарион (Зорнин/Зорин), репрессии против духовенства, следственное дело 1937 года, протокол допроса.

Одним из руководителей «григорианского» Временного высшего церковного совета был митрополит Виссарион (Зорнин). Сразу отметим, что в рассматриваемом нами следственном деле его фамилия везде указана как Зорин, причем подобное искажение перешло из следственного дела в труды современных церковных историков. Ошибка эта со временем прочно утвердилась в отечественной историографии. По всей видимости, для сотрудников органов главной задачей было скорее засудить попавшего к ним человека, а не разбираться с тем, как правильно его зовут.

Будущий митрополит Виссарион (в миру — Василий Павлович Зорнин) родился 24 марта 1878 года в селе Голубцовке Саранского уезда Пензенской губернии. Во время учебы в Казанской духовной академии (которую окончил в 1902 году) принял монашество.

В дальнейшем находился на преподавательской работе в Калужской духовной семинарии, Александровской Ардонской миссионерской семинарии, Волынской духовной семинарии. Выпустил ряд литературно-богословских трудов. 18 октября 1905 года был назначен ректором Волынской духовной семинарии с возведением в сан архимандрита. С 27 ноября 1909 года являлся ректором Самарской духовной семинарии, с 11 марта 1914 года — Пермской духовной семинарии. С 6 октября 1914 года по 21 июля 1916 года был настоятелем Батурина Николаевского монастыря Черниговской епархии. С 1917 года являлся секретарем Туркестанского епархиального совета, затем — настоятелем Николаевского собора в городе Аулие-Ата (в дальнейшем — Джамбул, ныне — Тараз). В 1922 году арестовывался. 30 сентября 1923 года хиротонисан Патриархом Тихоном во епископа Вольского, викария Саратовской епархии. С июля 1924 года являлся епископом Симбирским и Сызранским. В феврале 1925 года был выслан в Москву, где 22 декабря 1925 года в числе других архиереев организовал Временный высший церковный совет (ВВЦС) и был избран его членом. С 30 января 1926 года проживал в городе Ульяновске и управлял Ульяновской епархией юрисдикции ВВЦС. 1 марта 1926 года принес покаяние митрополиту Сергию (Страгородскому) и продолжил управление Ульяновской епархией. 16 февраля 1927 года вернулся в юрисдикцию ВВЦС. Был возведен в сан архиепископа. 18 ноября 1927 года избран членом президиума ВВЦС. С февраля 1928 года являлся архиепископом Воронежским и Задонским. В декабре 1928 года был избран одним из двух заместителей председателя ВВЦС и возведен в сан митрополита. В декабре 1928 года был назначен митрополитом Саратовским и Нижне-Волжским, управляющим Саратовской церковной областью. С декабря 1929 года являлся митрополитом Ярославским, с 8 декабря 1931 года — митрополитом Московским и Ярославским. В декабре 1934 года был избран председателем Высшего церковного совета (слово «временный» из его именованья тогда же было убрано) вместо умершего 26 апреля 1932 года митрополита Григория (Яцковского).

Отметим, что между этими двумя руководителями ВВЦС не было единомыслия. Период, когда во главе совета стоял митрополит Григорий, характеризуется наличием коллегиального руководства, что вполне соответствовало ранее заявленным принципам и уставным документам ВВЦС. Все изменилось с момента фактического возглавляе-

ния совета митрополитом Виссарионом. Это произошло еще при жизни митрополита Григория, когда он по состоянию здоровья уже не имел возможности регулярно посещать Москву. В его отсутствие стала определенно проявляться авторитарность управления митрополита Виссариона, в значительной степени обусловленная его властолюбием и воздействием на него со стороны органов госбезопасности. Конфронтация между сторонниками двух митрополитов и привела к тому, что выборы нового главы ВВЦС задержались на два с половиной года.

Вообще говоря, построение Временного высшего церковного совета на принципах коллегиальности церковного управления с самого начала не соответствовало устремлениям ОГПУ. Чтобы повлиять на мнение всех членов совета и направить его в нужное русло, требовалось проведение целого ряда оперативных мероприятий, а значит, затрат сил и времени. Гораздо предпочтительнее была церковно-административная система, подобная принятой митрополитом Сергием (Страгородским), в которой руководитель сам принимал решения, а Синод лишь безоговорочно утверждал их. Вот почему чекисты стремились поставить во главе совета такого авторитарного архиерея, который к тому же в наибольшей степени был бы угоден им и являлся бы послушным проводником их воли и желаний. Во многом именно поэтому в конечном счете выбор был сделан в пользу митрополита Виссариона (Зорнина).

Но в период Большого террора всё вышеизложенное владыку не спасло. 20 сентября 1937 года председатель Высшего церковного совета был арестован в городе Москве. Соответствующее следственное дело ныне находится на хранении в Центральном архиве ФСБ России (Д. Р-38959).

Согласно содержащемуся в деле протоколу обыска при аресте у митрополита были изъяты: паспорт, различная переписка, 13 фотокарточек, два креста с цепочками, четыре панагии, 39 камней, четыре запонки, три десятирублевые монеты царской чеканки, часы карманные с цепочкой, кулон, брошь, еще часы, крест белого металла, ложка желтого металла, 14 монет иностранной чеканки, 149 сторублевых облигаций 1935 года, еще облигации, советские деньги в размере 28700 рублей, 74963 рубля, 49880 рублей, 662 рубля (очевидно, речь идет о суммах, находившихся в разных местах), портфель, бумаги, кошелек.

В анкете арестованного содержатся следующие сведения. ФИО — Зорин Василий Павлович. Место жительства на момент ареста: г. Москва, Донская площадь, д. 1, кв. 105. Паспорт выдан 16 марта 1936 года 4-м отделением милиции города Москвы. Происхождение — из мещан. Окончил Казанскую духовную академию. Род занятий до революции — педагог в духовной семинарии, после революции — епископ. Из родственников указаны: сестра Анна Квятковская — домохозяйка; сестра Евдокия Зорнина, проживавшая с арестованным; сестра Анастасия Алмазова, проживавшая в городе Феодосии.

Одновременно с Виссарионом арестовали «церковницу» Овчинникову Клеопатру Ивановну. Материалы по ней были выделены в отдельное производство. 4 ноября 1937 года постановлением Особого совещания при НКВД СССР К.И. Овчинникова была приговорена к восьми годам исправительно-трудовых лагерей. Также была арестована Павликова Нина Ильинична 1912 года рождения, которой Виссарион оказывал материальную помощь в учебе. 13 ноября того же года ее освободили, признав непричастной к делу.

В деле последовательно идут копии протоколов допросов: монаха Пантелеимона (Чечушкова) (Л. 16—44), епископа Свердловского (сергиевской ориентации) Петра (Савельева) (Л. 45—83), священника Вилюнова Ивана Лавровича (Л. 84—88), священника Квятковского Василия Яковлевича (Л. 89—99), церковной старосты Любимовой Елизаветы Алексеевны (Л. 100—111).

Первый допрос самого митрополита Виссариона состоялся 20 октября 1937 года (Л. 112—137), на нем архиерей дал (либо подписал) подробные признательные показания (полный текст допроса приводится ниже). То, при каких обстоятельствах это произошло, остается, конечно, лишь предполагать. Отметим в связи с этим, что вышеизложенное можно отнести к подавляющему большинству духовенства, арестованного в тот период независимо от юрисдикции. В частности, в городе Свердловске митрополиты — «сергиевский» Петр (Савельев) и «григорьевский» Петр (Холмогорцев) — на допросах охарактеризовали практически все подчиненное им духовенство в угодном для сотрудников НКВД духе¹. И только управляющий

¹ См.: Дело по обвинению П.Г. Холмогорцева и др. (всего 22 чел.) // ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 24176. Л. 9—71, 80—162.

Свердловской обновленческой митрополией митрополит Михаил (Трубин) никаких признательных показаний так и не дал; в итоге чекисты его обошли, получив всё, что им было нужно, от его заместителя — протопресвитера Александра Старцева.

Второй допрос митрополита Виссариона касался исключительно деятельности Любимовой, которая давала взятки коменданту дома за прописку приезжих людей, а также за обеспечение дровами из фонда музея Донского монастыря (Л. 138—139). Далее в деле находится допрос бывшего работника госбезопасности Тимофеева, но он закрыт для исследователей (Л. 140—148).

На основании обвинительного заключения (Л. 149—152) постановлением тройки УНКВД по Московской области Виссарион (Зорин) 23 ноября 1937 года был приговорен к высшей мере наказания и 25 ноября того же года расстрелян в подмосковном поселке Бутово. Реабилитировали его в 1989 году.

Протокол допроса Зорина Василия (Виссариона) Павловича от 20 октября 1937 г.

Зорин Василий (Виссарион) Павлович,
1878 г. р., митрополит, председатель высшего церковного совета, гр. СССР.

(Л. 112) Вопрос: У Вас при обыске обнаружено более 200 000 рублей, спрятанные на многих квартирах в разных частях города. Скажите, кому эти деньги принадлежат?

Ответ: Эти деньги принадлежат лично мне.

Вопрос: Откуда у Вас такая крупная сумма денег?

Ответ: Деньги накопились из доходов, которые поступали ко мне, во-первых, от местных приходов, а во-вторых, от подведомственных епархий с периферии.

Вопрос: Зачем Вам надо было прятать деньги в таком случае?

Ответ: Прятал я их в разных местах для того, чтобы в случае моего ареста эти деньги сохранились.

Вопрос: Почему Вы ждали ареста?

Ответ: Дело в том, что из сумм, обнаруженных и изъятых у меня при обыске, значительная часть использовалась мною для помощи священникам и епископам, осужденным за противоправительственные

деяния, причем помощь || (Л. 113) этим людям, осуществлялась из чувства сострадания.

Вопрос: Не прикидывайтесь церковным филантропом, так как в действительности финансированием репрессированного контрреволюционного актива Вы занимались на почве организованной антисоветской деятельности.

Ответ: Признаю, что моя антисоветская деятельность по финансированию репрессированного контрреволюционного церковного актива являлась лишь частью в системе организованной антисоветской деятельности, которую я проводил до последнего времени совместно с целым рядом своих единомышленников.

Вопрос: Кто эти Ваши единомышленники?

Ответ: Моими ближайшими единомышленниками по организованной антисоветской деятельности являлись: священник Василий КВЯТКОВСКИЙ² и ЛЮБИМОВА³, являвшаяся председателем церковного совета в одной из московских церквей.

Вопрос: Вы говорите, что КВЯТКОВСКИЙ и ЛЮБИМОВА были Вашими ближайшими единомышленниками, а какие у Вас были другие единомышленники?

Ответ: Я затрудняюсь их перечислить сейчас, так как их было много.

Вопрос: Скажите, на какой организационной основе у Вас были единомышленники?

Ответ: Названные выше КВЯТКОВСКИЙ, ЛЮБИМОВА и другие церковники составляли антисоветскую организацию, созданную по моей инициативе. ||

(Л. 114) Вопрос: К какому времени относится возникновение созданной Вами антисоветской организации?

Ответ: Было бы нелепо с моей стороны связывать мое враждебное отношение к советской власти с какими-то датами и обстоятельствами. Было бы вернее сказать, что в зависимости от времени и обстоятельств я проявлял свою активность, то в меньшей, то в большей степени. Еще в 1917 г. я присоединил свой полный голос к решению

² 28 ноября 1937 года постановлением Военной коллегии Верховного Суда СССР священник Василий Квятковский был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 141).

³ 23 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области Е.А. Любимова была приговорена к расстрелу (см.: Там же. С. 139).

небезызвестного так называемого всероссийского собора православного духовенства, согласно которому советская власть была предана «анафеме» (проклятию)⁴. После разгрома открытых повстанческих выступлений церковников в годы гражданской войны и на почве изъятия церковных ценностей в пользу голодающих Поволжья (1921 г.), многие церковники, в том числе и я, поняли, что продолжать вести открытую борьбу с советской властью было бы делом, по меньшей мере, бессмысленным. Начался новый процесс в деятельности и формировании церковной контрреволюции, основанной на тактике приспособления к изменившимся условиям. Смысл этого приспособления заключался в том, чтобы как можно больше кричать и прокламировать свое, якобы лояльное отношение к советской власти, бить себя в грудь за прошлые «грехи» и под прикрытием всего этого, используя передышку, собирать вновь силы церковного контрреволюционного актива для подготовки повторных выступлений. ||

(Л. 115) Период с 1921 по 1927 г. характеризуется таким состоянием церковного контрреволюционного актива, когда он, накопив кое-какие силы за этот период времени, готовился к выступлениям, ожидая лишь удобного случая. К концу данного периода (1925—26 гг.) относится появление в церкви самостоятельного течения, именуемого «высший временный церковный совет». Эта легальная церковная организация, которую я вскоре возглавил (1928 г.)⁵, впитала в себя все наиболее черносотенные и другие активные антисоветские элементы православной церкви. По существу, это была вполне оформившаяся контрреволюционная организация. Передо мной стояла лишь задача — придать ей конкретные формы и средства борьбы. Но продолжала оставаться проблема наиболее благоприятного и удобного случая, когда организация могла бы выступить в расчете на какой-то успех. Удобный случай не приходил, и я все свое внимание в последующий период времени до 1929—30 г. направил к тому, чтобы еще шире развернуть подготовку к выступлению путем вовлечения

⁴ Не совсем понятно, о чем в данном случае идет речь. Как «анафематствование большевиков» в историю вошло послание Патриарха Тихона от 19 января 1918 года, появившееся накануне выхода декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» (содержание которого к тому времени уже было обнародовано).

⁵ Так в документе. На самом деле митрополит Виссарион в декабре 1928 года был избран одним из двух заместителей председателя ВВЦС, официально же возглавил эту организацию лишь в 1934 году.

в организацию новых участников. Осуществлению этой последней задачи благоприятствовали те условия, в которых находился так называемый «высший временный церковный совет».

Вопрос: О каких условиях идет речь? ||

(Л. 116) Ответ: Об этом я уже частично дал показания выше. Высший временный церковный совет являлся организацией легальной, и вот использование этого обстоятельства и создавало те благоприятные условия для формирования контрреволюционного церковного актива, о которых я сказал выше, отвечая на предыдущий вопрос.

Вопрос: А к чему эта⁶ практически свелось?

Ответ: Это свелось к тому, что высший временный церковный совет был мною превращен в нелегальный центр антисоветской организации церковников в союзном масштабе.

Вопрос: В каком году это произошло?

Ответ: Если исходить при ответе на этот вопрос из степени подготовленности организации к активным выступлениям, то центр нелегальной антисоветской организации церковников был создан в 1929—30 гг. К этому же времени была создана широкая сеть групп организации на периферии, преимущественно в деревне.

Вопрос: Кто вошел в состав центра?

Ответ: Помимо меня в состав центра вошли завербованные мною: ХОЛМОГОРЦЕВ Петр — митрополит, управляющий так называемой Свердловской епархией⁷ и Смарагд ЯБЛОНЕВ — митрополит, одно время управляющий Тамбовской епархией⁸. Наиболее активные участники центра были: Петр ХОЛМОГОРЦЕВ. || (Л. 117) Первое мое знакомство с ним состоялось в 1927 г. на 2-м всероссийском съезде деятелей высшего церковного совета. Тогда еще я имел с ним беседу в том смысле, что существует гонение на православные церкви, что со временем они увеличатся, что при советской власти они неизбежны и т. д. Поэтому в дальнейших беседах мы пришли к выводу, что нужно стремиться к изменению существующего строя. Мы хоро-

⁶ Так в документе.

⁷ 17 октября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Свердловской области митрополит Петр (Холмогорцев) был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 132).

⁸ 9 сентября 1937 года постановлением Специальной коллегии Воронежского областного суда митрополит Смарагд (Яблонев) был приговорен к пяти годам исправительно-трудовых лагерей (см.: Там же. С. 131).

шо понимали, что это возможно только при содействии других враждебных государств, однако, считали, что тем временем нужно сорганизовать около себя все недовольные элементы в стране на борьбу с существующей властью всеми доступными для нас средствами.

Вопрос: А что было после?

Ответ: Если до 1929—30 гг. участники нашей организации на местах: церковные старосты, священники, церковные активисты-кулаки и бродячие монахи вели борьбу против советской власти по указанию центра, главным образом, путем антисоветской пропаганды и распространения всякого рода провокационных слухов по поводу колхозного строительства, то в 1930 г. я, ХОЛМОГОРЦЕВ и ЯБЛОНЕВ, в связи с антисоветской активизацией кулачества в деревне, дали директиву всем своим низовым группам о переходе к открытым выступлениям против советской власти. В результате, в целом ряде краев и областей, где существовали наши группы (Воронежской, Свердловской, Средне-Волжский край, Украина) были организованы повстанческие группы. ||

(Л. 118) Вопрос: Об этом периоде антисоветской деятельности Вашей организации Вы дадите отдельные показания на следующем допросе. Теперь же Вы расскажите следствию об антисоветской деятельности организации в последнее время.

Ответ: В период с 1929 по 1934 г. произошла естественная и значительная убыль участников организаций в связи с арестами на почве организованных тогда антисоветских выступлений. Однако организация полностью ликвидирована не была, а, главное, продолжал существовать и действовать ее центр, в том же составе: меня, ХОЛМОГОРЦЕВА и ЯБЛОНЕВА. По нашим директивам кадры организации ушли в глубокое подполье и развернули вербовочную деятельность с целью воссоздания организации.

Вопрос: Что практически было сделано в этом направлении?

Ответ: При моем непосредственном участии было создано ряд групп на периферии. Такие группы были созданы:

- 1) в Воронежской области — членом центра Смарагдом ЯБЛОНЕВЫМ;
- 2) несколько групп также в Воронежской области создал архиепископ Иероним БАРИЦКИЙ⁹;

⁹ 4 января 1937 года постановлением Специальной коллегии Воронежского областного суда архиепископ Иероним (Барицкий) был приговорен к пяти годам исправительно-трудовых лагерей. Срок отбыл (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 406).

3) в Азово-Черноморском крае были созданы группы священниками АРТЕМЬЕВЫМ¹⁰ и АВСЕНТЬЕВЫМ¹¹. ||

(Л. 119) Последнего в организацию завербовал лично я, поставив перед ним задачу по вербовке новых участников в организацию, и с этой целью он мною был направлен в Азово-Черноморский край.

4) Ряд групп создали в Куйбышевской области митрополит Иоанникий СОКОЛОВСКИЙ¹², архиепископ Феодосий БОРИСОВ¹³ и архиепископ Вениамин ТРОИЦКИЙ¹⁴.

5) В Красноярском крае, как мне сообщил завербованный мною в организацию архиепископ Николай ЛЬВОВ, было создано также несколько групп организации¹⁵.

6) Около десяти групп организации создал в Свердловской области наиболее активно действовавший член центра организации митрополит Петр ХОЛМОГОРЦЕВ.

Вопрос: Вы весьма схематично даете показания о составе организации. Вы были информированы руководителями групп, кого персонально они завербовали в организацию?

Ответ: Персональный состав участников организации на местах мне известен не был, но из информации руководителей групп я узнал, что они вовлекали в группы почти весь кулацкий и монашеский актив церковей нашего течения, которых к последнему времени было около 500. Персонально мне известен лишь состав группы организации, созданной при моем непосредственном участии из церковного актива трех московских церковей. В эту группу входили || (Л. 120) священники: Петр СМЕХОВ¹⁶, Анисий¹⁷

¹⁰ В 1937–1938 годах протонерей Иоанн Артемьев репрессиям не подвергался, умер в 1953 году (см.: Там же. С. 363–364).

¹¹ Так в документе. Правильное написание фамилии — Авксентьев.

¹² 21 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Куйбышевской области митрополит Иоанникий (Соколовский) был приговорен к расстрелу (см.: Там же. С. 410).

¹³ 19 июня 1937 года постановлением Особого совещания при НКВД СССР архиепископ Феодосий (Григорович-Борисов) был приговорен к пяти годам исправительно-трудовых лагерей. Срок отбыл (см.: Там же. С. 492).

¹⁴ 21 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Куйбышевской области епископ Вениамин (Троицкий) был приговорен к расстрелу (см.: Там же. С. 141).

¹⁵ 30 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Красноярскому краю архиепископ Николай (Львов) был приговорен к расстрелу (см.: Там же. С. 140).

¹⁶ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Петр Смехов был приговорен к десяти годам исправительно-трудовых лагерей. Срок отбыл (см.: Там же. С. 483).

¹⁷ Так в документе. Правильное имя — Онисифор.

ШЕХОВЦЕВ¹⁸, Алексей ТРЫГАНОВ¹⁹, Иван ВИЛЮНОВ²⁰, Иосиф КОРОЛЬЧУК²¹, Сергей КОРНИЦКИЙ²², Прокопий НИКОЛАЕВ²³, Петр СОРОКИН²⁴, КОЧАЛОВ²⁵, церковный староста КОЛОКОЛЬЧИКОВ и монашки: ГЛАДЫШЕВЫ Варвара и Анастасия²⁶, КОЗЕЙКИНА²⁷ и ПАВЛИКОВА. В создании этой группы принимали также активное участие священник КВЯТКОВСКИЙ и церковница ЛЮБИМОВА.

Вопрос: Какие задачи ставила перед собой Ваша антисоветская организация в последнее время?

Ответ: Наша антисоветская церковная организация ставила себе следующие задачи:

1) Создание единого антисоветского фронта церковников на основе блока и на фашистской платформе всех существующих церковных течений (сергиевцев, обновленцев, иосифовцев, уфимских автокефалистов и независимых от этих течений, самостоятельно существующих групп верующих).

¹⁸ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Онисифор Шеховцев был приговорен к высшей мере наказания (см.: Там же. С. 502).

¹⁹ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Алексей Трыганов был приговорен к высшей мере наказания (см.: Там же. С. 489).

²⁰ 17 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Иоанн Вилюнов был приговорен к высшей мере наказания (см.: Там же. С. 374).

²¹ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Иосиф Корольчук был приговорен к высшей мере наказания (см.: Там же. С. 430).

²² 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Сергей Корницкий был приговорен к высшей мере наказания (см.: Там же. С. 429).

²³ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Прокопий Николаев был приговорен к высшей мере наказания (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 453).

²⁴ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области священник Петр Сорочкин был приговорен к десяти годам исправительно-трудовых лагерей. Срок отбыл. Скончался в 1953 году в заключении, будучи осужден по новому делу. В 2000 году постановлением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви причислен к лику святых (см.: Там же. С. 486).

²⁵ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области протоиерей Иоанн Качалов (таково правильное написание фамилии) был приговорен к высшей мере наказания (см.: Там же. С. 423).

²⁶ 17 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области монахини Варвара и Анастасия (Гладышевы) были приговорены к десяти годам исправительно-трудовых лагерей каждая (см.: Там же. С. 140–141).

²⁷ 17 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области монахиня Мария (Козейкина) (таково правильное написание фамилии) была приговорена к десяти годам исправительно-трудовых лагерей (см.: Там же. С. 140–141).

2) Вербовку в организацию антисоветского элемента с целью создания на местах повстанческих групп.

3) Использование этих групп для организованных выступлений против закрытия церквей.

4) Разложение колхозов путем вредительства и антисоветской агитации.

Все эти задачи вытекали из главной цели организации, заключавшейся в том, чтобы на случай войны СССР с Германией и Японией ослабить тыл и способствовать поражению Советского Союза в этой войне. ||

(Л. 121) Одной из форм антисоветской деятельности, практиковавшейся в последнее время нашей организацией, являлось распространение пораженческих слухов, что было также связано со стремлением организации по ослаблению тыла на случай войны.

Вопрос: Что конкретно было предпринято Вашей организацией для осуществления первой задачи по созданию единого антисоветского фронта церковников?

Ответ: Понимая бессмысленность старой тактики борьбы с советской властью при существовавшей разрозненности церковных течений, мы изменили тактику антисоветской борьбы. Мы считали, что сейчас не время заниматься внутренними раздорами и что интересы всей церкви требуют отбросить пока на время все догматические расхождения. Поэтому мы пришли к другой тактике, рассчитанной на блок всех церковных течений для организованной борьбы с советской властью.

Вопрос об объединении всех разрозненных существующих церковных течений неоднократно обсуждался нами на нелегальных совещаниях актива организации, проводимых под видом заседания высшего церковного совета. Инициатива в этом отношении принадлежит не только мне, но и другим участникам организации, в частности, митрополиту ХОЛМОГОРЦЕВУ, епископу БАРИЦКОМУ, архиепископу БОРИСОВУ, || (Л. 122) чтобы связь с другими церковными течениями была установлена. Конкретно в этом направлении велась следующая работа:

1) Ставя вопрос о блоке с сергиевцами, я лично из бесед с церковниками митрополитом ХОЛМОГОРЦЕВЫМ, епископом РУСИНЫМ²⁸ и другими установил, что митрополит Сергей СТРА-

²⁸ 23 апреля 1938 года постановлением тройки УНКВД Украинской ССР по Полтавской области архиепископ Митрофан (Русинов) был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 447).

ГОРОДСКИЙ внешне якобы порвавший с нами общение, в действительности стремится к объединению с нами для совместной борьбы с соввластью. Это положение я использовал и дал задание митрополитам ХОЛМОГОРЦЕВУ, Смарагду ЯБЛОНЕВУ и другим на разворот работы по объединению с сергиевцами на периферии.

2) Параллельно с этим, с целью установления связи с обновленцами, мною был завербован в нашу организацию обновленческий епископ Иероним БАРИЦКИЙ, являвшийся секретарем украинского обновленческого синода, который был известен мне как поборник объединения всех церковных ориентаций для борьбы с советской властью. БАРИЦКИЙ являлся самым подходящим человеком для работы среди обновленцев, по созданию единого церковного блока. По моему заданию БАРИЦКИЙ эту работу проводил на Украине.

3) Уфимская автокефальная церковь по своей инициативе установила связь с нашим церковным течением и высшим временным церковным советом. Руководитель уфимской автокефальной церкви епископ Руфим прислал ко мне своего представителя с целью завязать с нами связь. Впоследствии мною был завербован из этого церковного течения епископ Вениамин ТРОИЦКИЙ, ставший || (Л. 123) впоследствии связующим звеном между нами и Руфимом. Впоследствии ТРОИЦКИЙ завербовал в нашу организацию Иосифа²⁹ БОЕВА³⁰, ставленника архиепископа Андрея УХТОМСКОГО, идеолога уфимской автокефальной церкви. БОЕВА я вызвал к себе в Москву с таким расчетом, чтобы через него осуществлять связь с Вениамином ТРОИЦКИМ, находившимся в г. Мелекесе, Куйбышевской области. БОЕВ передавал ТРОИЦКОМУ мои поручения, последний в свою очередь, через БОЕВА информировал меня о проводимой им в Куйбышевской области антисоветской работе.

²⁹ Так в документе. Правильное имя — Иоасаф.

³⁰ 5 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области архимандрит Иоасаф (Боев) был приговорен к расстрелу. В 2000 г. постановлением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви причислен к лику святых (см.: Иоасаф (Боев) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/5525.html> (дата обращения: 12.06.2023). Загл. с экрана.

4) Мною был установлен блок через священника ВОСКРЕСЕНСКОГО в г. Серпухове с наиболее реакционными церковниками подпольной антисоветской организации, возглавляемой митрополитом Иосифом ПЕТРОВЫХ³¹.

5) В результате деятельности ссыльных соловецких церковников, в стране образовалось особое течение среди верующих и духовенства, которые не считают правильной ни одну из существующих ориентаций, а считают за лучшее быть независимым от них. Я решил связать себя с этим антисоветским церковным направлением. Связь эта состоялась через архимандрита Серафима, вернувшегося из Соловков, где он отбывал наказание за антисоветскую деятельность. Проживая в Белгороде, он познакомился там с протоиереем высшего церковного совета ДАШКЕЕВЫМ³², а потом приехал в Москву ко мне. Я одобрил его план посещения его друзей и знакомых из б[ывших] ссыльных и дал установку вовлечь этих ссыльных в нашу организацию. Архимандрит Серафим по моему заданию выезжал в || (Л. 124) Удмуртию к б[ывшим] ссыльным для проведения там организационных мероприятий, связанных с антисоветской деятельностью нашей организации.

Как видно из приведенных фактов, наша организация была связана своей антисоветской деятельностью с контрреволюционным активом других церковных течений, причем мы имели в виду эти связи в дальнейшем расширять.

Вопрос: В чем заключалась повстанческая деятельность организации?

Ответ: Частично я уже касался этого вопроса выше. Однако, считаю необходимым привести еще ряд конкретных фактов, характеризующих деятельность нашей организации в этом направлении. Наша организация не ставила перед собой задачу немедленных повстанческих действий, ибо мы считали, что пока для этого нет условий. Работа проходила, главным образом, по созданию повстанческих кадров

³¹ 19 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Южно-Казахстанской области митрополит Иосиф (Петровых) был приговорен к расстрелу (см.: Иосиф (Петровых) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/15217.html> (дата обращения: 12.06.2023). Загл. с экрана.

³² В 1937–1938 годах протоиерей Павел Дашкеев репрессиям не подвергался, умер в 1957 году (см.: Лавринов В., прот. Указ. соч. С. 394–395).

на случай войны СССР с фашистскими государствами. В отдельных случаях мы практиковали выступления в деревне, спровоцированные на почве закрытия церквей, так как это давало нам возможность вовлечения контрреволюционного актива на селе с целью последующей его вербовки.

Активную работу в этом направлении проводил епископ³³ ростовский Артемьев, который сумел организовать ряд повстанческих групп среди казачества в Новочеркасске и в расположенных поблизости к нему районах. ||

(Л. 125) Ростовский епархиальный совет АРТЕМЬЕВЫМ был превращен в руководящую антисоветскую группу созданных им повстанческих групп среди казачества.

Такие же группы были созданы: архиепископом ЛЬВОВЫМ в Каменске, архиепископом БАРИЦКИМ в Воронежской области, митрополитом ХОЛМОГОРЦЕВЫМ в Свердловской и Сталинградской областях.

ХОЛМОГОРЦЕВ, выполняя мои указания, спровоцировал в одном из сел Златоустовского района выступление церковников при закрытии церкви. Руководимые участниками созданной ХОЛМОГОРЦЕВЫМ повстанческой группы, церковники оказали вооруженное сопротивление представителям власти.

В связи с предстоящим закрытием церкви на Даниловском московском кладбище, я дал участникам организации КВЯТКОВСКОМУ и ВИЛЮНОВУ указания, чтобы они из постоянных посетителей церкви и кладбища организовали антисоветскую группу, которая оказала бы противодействие закрытию этой церкви. Такую группу они организовали, но выступить ей активно не пришлось, потому что вопрос о закрытии храма временно был отложен.

Вопрос: В чем заключалась антисоветская работа организации по развалу колхозов?

Ответ: Считая, что в связи с колхозным строительством и укреплением колхозов получается политическая сознательность и происходит культурный рост крестьянства, что неизбежно ведет к окончательному подрыву церкви, мы поставили одной из главных задач разложение колхозов. || (Л. 126) Я дал участникам организации

³³ В оригинале слово вычеркнуто карандашом.

установки на подрыв колхозного строительства путем агитации за выход из колхозов, развал трудовой дисциплины, опираясь в этой своей деятельности на религиозную часть сельского населения.

Такую работу проводили все участники организации. В частности, в ряде сел Воронежской области в результате деятельности антисоветских групп, созданных участником организации архиепископом Евлогием ХОМИК³⁴, имели место выходы из колхозов, о чем ХОМИК меня информировал.

В гор. Мелекесе участник организации ТРОИЦКИЙ Вениамин, поддерживающий связи с антисоветскими элементами, проникшими в колхозы, находящимися вблизи Мелекеса, проводил через них работу по разложению трудовой дисциплины в колхозах.

Кроме того, большинство церквей, в которых в качестве священников находились члены нашей фашистской организации, были превращены в очаги антисоветской агитации. Среди верующих, посещающих эти церкви, распространялась различного рода антисоветская клевета на мероприятия партии и правительства и пропагандировались фашистские настроения.

1) В церкви Сорока мучеников в гор. Москве участник организации Петр СМЕХОВ среди отдельных групп верующих вел провокационную антисоветскую агитацию о якобы незаконном закрытии церквей, о гонении на религию и т.д. В этой же церкви другой участник организации дьякон МИХАЙЛОВ³⁵ восхвалял фашистский режим в Германии.

Наша антисоветская работа в церкви Сорока мучеников осуществлялась церковным старостой КОЛОКОЛЬЧИКОВЫМ Федором, || (Л. 127) работающим на заводе «Динамо». КОЛОКОЛЬЧИКОВ по моему заданию вел контрреволюционную работу на своем заводе, направленную к подрыву стахановского движения.

Также активную антисоветскую работу проводили участницы московской группы ГЛАДЫШЕВА и КОЗЕЙКИНА. Через них антисоветская работа велась не только среди посетителей церкви, но шла

³⁴ 29 ноября 1935 года постановлением Специальной коллегии Воронежского областного суда архиепископ Евлогий (Хомик) был приговорен к пяти годам исправительно-трудовых лагерей. Срок отбыл. Умер не ранее 1945 года (см.: Лавринов В., прот. Указ. соч. С. 399).

³⁵ 7 декабря 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области диакон Пётр Михайлов был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В., прот. Указ. соч. С. 449).

гораздо дальше. Они были использованы мной для вербовки новых участников в организацию среди церковников на периферии. С этой целью ГЛАДЫШЕВА ездила несколько раз в Рузаевский район. КОЗЕЙКИНА ездила в Горький, а также была под Ленинградом. В этих пунктах ГЛАДЫШЕВА и КОЗЕЙКИНА, как они информировали меня, провели большую работу по созданию там групп организации.

Вопрос: Вы далеко не все рассказали о фашистской работе организации. В частности, скрываете активную роль в организации церковницы ЛЮБИМОВОЙ.

Ответ: Я рассказал все, что знал об организации и, в частности, о ЛЮБИМОВОЙ.

Вопрос: Вы пытаетесь скрыть от следствия особую роль ЛЮБИМОВОЙ, которую она играла в установлении антисоветских связей по Вашему указанию с иностранцами?

Ответ: Одно время ЛЮБИМОВА мне рассказывала, что она поддерживает связь с врачом, являющимся немецким подданным. Если не ошибаюсь, как мне передавала ЛЮБИМОВА, он носит фамилию НАЗАРОВИЧ. ||

(Л. 128) Вопрос: Что Вам рассказывала ЛЮБИМОВА относительно того, как и когда она установила связь с этим иностранцем?

Ответ: ЛЮБИМОВА мне рассказала, что как-то в 1934 г., идя по Новинскому бульвару в Москве, с ней случился обморок и что, очнувшись, она увидела, что находится в чужой квартире, как оказалось впоследствии, названного выше врача, немецкого подданного.

Вопрос: А что еще ЛЮБИМОВА Вам рассказала о своей связи с немецким подданным?

Ответ: ЛЮБИМОВА говорила также, что она часто бывает у этого немецкого подданного и близко познакомилась с его дочерью Эльзой. Она также рассказывала мне, что на обедах в доме немецкого подданного она встречалась с сотрудниками германского посольства.

Вопрос: С кем именно из сотрудников германского посольства встречалась ЛЮБИМОВА?

Ответ: ЛЮБИМОВА назвала мне ряд фамилий, но я их не помню.

Вопрос: Что было общего у ЛЮБИМОВОЙ с немецким подданным, у которого, как Вы говорите, она бывала часто на квартире?

Ответ: По-моему, ничего общего между ними не было.

Вопрос: Почему же она поддерживала связь с немецким подданным? ||

(Л. 129) Ответ: Мне это неизвестно.

Вопрос: Вы утверждаете, что вам неизвестен истинный характер связи ЛЮБИМОВОЙ с немецким подданным. Предупреждаем вас, что следствие имеет возможность проверить ваши показания путем допроса ЛЮБИМОВОЙ, которая арестована по общему с вами делу.

Ответ: Я до сего времени скрывал, что ЛЮБИМОВА была связана с немецким подданным на почве шпионской деятельности в пользу Германии. Мне тяжело было говорить о таком тяжком преступлении перед родиной. Тем более, что ЛЮБИМОВА поддерживала шпионскую связь с немцами по моему указанию.

Вопрос: Предавать родину было легко, а рассказывать о предательстве вам тяжело. В чем именно заключалась ваша шпионская деятельность в пользу Германии?

Ответ: Неоднократно встречаясь у знакомого врача немецкого подданного с сотрудниками германского посольства, ЛЮБИМОВА получала от них задания собирать и передавать им сведения о политических настроениях населения и о существующих контрреволюционных формированиях церковников. || (Л. 130) Этими сведениями я неоднократно снабжал ЛЮБИМОВУ, и она передавала их сотрудникам германского посольства на квартире врача германского подданного. ЛЮБИМОВА, как она сообщила мне, поставила в известность сотрудника германского посольства еще при первом знакомстве о том, что она близко стоит ко мне, и отрекомендовала меня как одного из руководителей православной церкви в Советском Союзе. Они предложили ЛЮБИМОВОЙ обратиться ко мне, с просьбой оказать им несколько услуг по информированию о положении церкви в Советском Союзе. С течением времени их просьбы перешли к требованиям о собирании и передаче сведений прямого шпионского характера, что я и делал.

Вопрос: А других заданий Вы не получали от германской разведки?

Ответ: ЛЮБИМОВА передавала мне еще, как совершенно категорическое, требование германской разведки о том, чтобы я использовал свое руководящее положение в церкви для усиления организованной антисоветской деятельности среди церковников. При чем, как сообщила ЛЮБИМОВА, сотрудники германского посольства пред-

ложили активизировать насаждение повстанческих групп, с предупреждением, чтобы до поры до времени эти повстанческие группы находились в потенциальном состоянии. ||

(Л. 131) Вопрос: Выше Вы дали показания о повстанческой деятельности возглавляемой Вами антисоветской организации. Она проводилась согласно директивам германской разведки?

Ответ: Еще до установления связи с германской разведкой наша организация проводила повстанческую работу, но, в связи с указаниями германской разведки, мы эту работу активизировали, в результате чего, как я уже дал показания выше, в ряде краев и областей были созданы повстанческие группы.

Вопрос: Вы все рассказали о своей шпионской деятельности?

Ответ: Еще до установления связи с германской разведкой я был связан с агентами болгарской разведки. В 1932 г. ко мне на квартиру явились болгарские подданные ТЕОДОРОВ и АНГЕЛОВ, они сначала заявили о своем желании приобрести некоторые церковные вещи, а потом, видя мое расположение к ним, перевели разговоры на политические темы. Они говорили о большевистских «притеснениях», о том, что в Болгарии жестоко расправляются с коммунистами. Я, в свою очередь, вступил с ними в антисоветскую беседу и рассказал о настроениях населения и о положении религии в СССР в провокационном антисоветском духе. ТЕОДОРОВ посещал меня после неоднократно. В одну из последних бесед он сказал, что, так как состоялось торговое соглашение между Болгарией и Советским Союзом, || (Л. 132) то можно будет перевозить с товарами в Болгарию секретные документы, а оттуда пересылать в СССР запрещенные здесь книги, и предложил мне снабжать его сведениями о политических настроениях населения. Я дал ему согласие на это. Однако, впоследствии я с ним не встречался и никаких материалов дополнительно не передавал.

Вопрос: Шпионаж не последнее преступление, которое Вы совершили под личиной т. н. духовного деятеля. Вы пытаетесь скрыть другие свои преступления.

Ответ: В своей борьбе против советской власти, прикрываясь духовной рясой, наряду с повстанчеством, шпионажем, я занимался также пропагандой террора против руководителей ВКП(б) и советского государства. Из процессов над троцкистами для себя и

для организации в целом я сделал два основных вывода. Первый, вести так конспиративно антисоветскую работу, чтобы возможность провала организации свести до минимума, и второй, что антисоветскую работу организации недостаточно вести только методами повстанчества и фашистской пропаганды, и что наряду с ними нужны более острые способы борьбы, которые в сочетании с подготовкой повстанческих выступлений дали бы необходимый эффект. Так, для организации возник вопрос о терроре.

Прямой подготовкой террора я и другие руководители организации не занимались. Однако, по моему и ХОЛМОГОРЦЕВА указанию, участники организации занимались пропагандой || (Л. 133) террористических настроений, с таким расчетом, чтобы как можно активнее и основательнее внедрять среди верующих, которых мы обрабатывали в антисоветском духе, настроения о необходимости террора против руководителей ВКП(б) и советского государства. Неоднократно, особенно в последнее время, активные участники организации вместе со мной на своих нелегальных собраниях обсуждали вопрос о необходимости вести пропаганду террористических настроений среди верующих.

Моими активными собеседниками, разделяющими террористические взгляды, были: 1) митрополит Петр ХОЛМОГОРЦЕВ, 2) митрополит Смарагд ЯБЛОНЕВ, 3) епископ Ювеналий ЗИВЕРТ³⁶, 4) епископ Геннадий МАРЧЕНКОВ³⁷, 5) протоиерей КВЯТКОВСКИЙ, 6) протоиерей ВИЛЮНОВ, 7) протоиерей ЧЕРНОБАЕВ из Ка-менска-Шахтинского³⁸, 8) протоиерей АРТЕМЬЕВ из Ростова, 9) протоиерей АВСЕНТЬЕВ из Сталинграда, 10) свечной торговец из Краснодара ЧЕКУЛАЕВ Василий Яковлевич, 11) свечной торговец из Баталпашинска ВОРОБЬЕВ.

Все эти лица неоднократно бывали у меня, а КВЯТКОВСКИЙ жил у меня, АРТЕМЬЕВ хотя и жил временно, но с ним я сошелся более близко, чем с кем-либо другим. АРТЕМЬЕВ занимал в организа-

³⁶ 25 августа 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Новосибирской области епископ Иувеналий (Зиверт) был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В., прот. Указ. соч. С. 420).

³⁷ 2 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Свердловской области епископ Геннадий (Марченков) был приговорен к расстрелу (см.: Там же. С. 386).

³⁸ 8 августа 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Азово-Черноморскому краю протоиерей Димитрий Чернобаев был приговорен к расстрелу (см.: Там же. С. 500).

ции одно из главных мест, как человек с наиболее ярко выраженными контрреволюционными убеждениями и настроениями. С ним именно я вел чаще всего беседы о выступлениях троцкистов, одобряя их террористическую деятельность.

В этих беседах участвовали: протоиерей Василий КВЯТКОВСКИЙ и протоиерей ВИЛЮНОВ, как наиболее близкое лицо, чаще других бывавшего³⁹ у меня. || (Л. 134) Отправным пунктом для этих бесед послужила новая сталинская конституция. Разбирая пункты этой конституции о церкви и духовенстве и сопоставляя их с фактическим положением последних, все участники бесед, т.е. я, АРТЕМЬЕВ, КВЯТКОВСКИЙ, ВИЛЮНОВ и протоиерей ЧЕРНОБАЕВ, также присутствовавший на них, единодушно приходили к тому выводу, что новая конституция никаких прав церкви не дает и что духовенство ничего не выигрывает, а, наоборот, проигрывает. После этих предварительных разговоров мы приходили к выводу, что церкви и духовенству гораздо лучше жить в фашистских странах и также вели разговоры о выступлениях ТРОЦКОГО, БУХАРИНА и других. Мы одобряли террористическую деятельность ТРОЦКОГО, БУХАРИНА и единомышленников.

Руководящую роль в этих беседах имел обычно протоиерей АРТЕМЬЕВ, как человек активной воли, наиболее начитанный, бывший миссионер, стоящий близко к светскому обществу через своего сына, доктора и профессора, у которого АРТЕМЬЕВ живет в г. Ростове на Дону. АРТЕМЬЕВ говорил, что у его сына собирается общество врачей, которые так же, как и его сын, стоят на троцкистской платформе. Участники наших бесед радовались таким заявлениям и готовы были бы вступить с этими врачами в более близкую связь, но в конце мая АРТЕМЬЕВ уехал в Ростов и с то- || (Л. 135) го времени связь с ним прекратилась. После отъезда АРТЕМЬЕВА мы трое — я, КВЯТКОВСКИЙ и ВИЛЮНОВ, продолжали те же беседы и в том же духе, используя для этого всякий подходящий случай, опубликованный в газетах или имевший место в церковной жизни и ставший нам известным. Например, закрытие церквей, аресты духовенства, ссылки, особенно епископов. Все это возмущало нас, и мы всегда говорили о том, как хорошо за границей, как плохо у нас и одобряли троцкистов и их террористическую деятельность.

³⁹ Так в документе.

Иногда в этих выступлениях принимал участие протоиерей АВСЕНТЬЕВ из Сталинграда, довольно часто приезжавший в Москву, а также митрополит Смарагд, епископ Ювеналий и епископ Геннадий МАРЧЕНКОВ. Эти три лица вносили в наши разговоры обычно тему о военных действиях мятежников в Испании, а также выступления японцев⁴⁰ в Китае, радуясь их частичным успехам и расценивая их как удар по коммунизму и даже по СССР.

Когда в Москву приезжали свечные торговцы ЧЕКУЛАЕВ и ВОРОБЬЕВ, то с ними у меня обычно в присутствии протоиерея Василия КВЯТКОВСКОГО происходили те же беседы о терроре; ЧЕКУЛАЕВ и ВОРОБЬЕВ, завербованные мною в организацию, систематически информировали меня о том, что в разных местах Союза, где они бывали по торговым делам, они встречали сочувствие церковников к террористическим выступлениям, в духе троцкизма, и принимали меры к разжиганию террористических настроений церковников. ||

(Л. 136) В беседах о терроре принимали также участие протоиерей-дьякон Алексей ПЕТРОВ⁴¹, протоиерей Петр СМЕХОВ, архимандрит Филарет⁴² и Елизавета ЛЮБИМОВА. Все они, так или иначе, участвовали в наших террористических разговорах, одобряя троцкистов и их террористические меры борьбы, причем в этих разговорах чаще всего высказывалась ненависть к ЕЖОВУ, который, по нашему мнению, поставил церковь и духовенство вне закона. Это еще более усиливало наши террористические настроения, направленные особенно против ЕЖОВА.

Весьма активные террористические настроения высказывал дьякон МИХАЙЛОВ, завербованный мной в августе мес. 1937 г. Бывший торговец, в прошлом спекулянт, он на почве конфискации у него имущества высказывал резкую озлобленность против руководителей советского государства и в беседах со мной о процессах над троцкистами одобрял их террористическую деятельность.

Пропагандируя террор против руководителей партии и советского государства, организация ставила себе задачей путем пропаганды

⁴⁰ Так в документе.

⁴¹ 17 ноября 1937 года постановлением тройки УНКВД СССР по Московской области протоиерей-дьякон Алексей Петров был приговорен к десяти годам исправительно-трудовых лагерей. Срок отбыл (см.: Лавринов В., прот. Указ. соч. С. 465).

⁴² Имеется в виду архимандрит Филарет (Волокитин), в 1937 году хиротонисанный во епископа и далее возведенный в сан архиепископа. В 1937–1938 годах репрессиям не подвергался. Умер не ранее 1954 года (см.: Там же. С. 495).

террористических настроений создать среди церковного контрреволюционного актива условия для возникновения террористических групп и исполнителей террора. Нам важно было спровоцировать террористический акт таким образом, чтобы наша организующая роль как руководителей церкви и одновременно организации, созданной нами, || (Л. 137) осталась в тени, и поэтому мы строили работу таким образом, чтобы избежать прямых улик для обвинения церкви в таких крайних и иезуитских способах борьбы, каким является террор.

Записано с моих слов верно и мной прочитано (*подпись*) (ЗОРИН).

Оперуп. 12 отд. 4-го отдела ГУГБ — лейтенант госуд. безопасности (Байбус).

Допросили: оперуп. 12 отд. 4-го отдела ГУГБ — мл. лейтенант госуд. безопасности (Лутов).

Верно: (*подпись*) (Байбус).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Бовкало А. А., Васильева Н. Ю., Липаков Е. В. Виссарион (Зорнин) // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 8. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2004. С. 545–547.
2. Дело по обвинению Зорина В. П. // Центральный архив ФСБ России. Д. Р-38959. Л. 1–152.
3. Дело по обвинению Холмогорцева П. Г. и др. (всего 22 чел.) // Государственный архив административных органов Свердловской области (ГААОСО). Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 24176. Л. 9–71, 80–162.
4. Иоасаф (Боев)//Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/5525.html> (дата обращения: 12.06.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Иосиф (Петровых)//Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/15217.html> (дата обращения: 12.06.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.

Литература

6. Лавринов В. В., прот. Временный Высший Церковный Совет и его роль в истории Русской Православной Церкви (1925–1945). Екатеринбург: Общество любителей церковной истории, 2018. 608 с.

7. Мазырин А. В. Последнее дело и смерть «Митрополита Московского» Бориса (Рукина): к вопросу о его самоубийстве // Вестник ПСТГУ. (Серия «История. История Русской Православной Церкви».) 2014. № 57 (2). С. 90–97.

*Поступила в редакцию 23.06.2023,
принята к публикации 15.09.2023.*

UDC 271.2(470+571)(09)+929

For citation:

Lavrinov V., archpriest. Sud'ba grigorianskogo arhiereya: mitropolit Vissarion (Zornin) (po materialam arhivno-sledstvennogo dela) [The fate of the Gregorian bishop: Metropolitan Vissarion (Zornin) (based on the materials of the archival investigative case)] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23). pp. 164–189.
DOI: 10.56621/27825884_2023_23_164

Archpriest Valery Lavrinov,

Candidate of Sciences in History,
Cleric of the Church-on-the-Blood in the name of All Saints, who have shone in the Russian land,
Yekaterinburg diocese,
10, Tsarskaya str.,
Yekaterinburg, 620000, Russian Federation
lavri-val@mail.ru
ORCID: 0009-0006-6506-404X

The fate of the Gregorian bishop: Metropolitan Vissarion (Zornin) (based on the materials of the archival investigative case)

Archpriest V. LAVRINOV

Abstract: One of the structures into which the Russian Orthodox Church split up in the 1920s was the Provisional Supreme Church Council, nowadays commonly referred to as the Gregorian Schism, which is equated with Renovatism. In our opinion, such an approach is not entirely objective, and the VVC can rather be attributed to the right-wing opposition to Metropolitan Sergius (Stragorodsky), along with the Josephites, "true Orthodox Christians" and "non-remembering".

Founded in 1925, this movement existed for about 12 years and in 1937 was defeated by the state security agencies, which was accompanied by the physical destruction of the vast majority of its figures. The pretext for this was a case fabricated by the chekists about the so-called "All-Union Anti-Soviet Church Organization", allegedly headed by the head of the Moscow Patriarchate, Metropolitan Sergius (Stragorodsky), the head of the Renovatism Church, Metropolitan Vitaly (Vvedensky) and the chairman of the Supreme Church Council, Metropolitan Vissarion (Zornin).

At the same time, the first two of the listed figures were not subjected to repression — presumably due to the fact that the chekists had other plans for them. The VCU was significantly inferior to them in terms of the number of supporters, and, obviously, the "authorities" recognized that its further use in the internal church struggle was inappropriate.

For the entire period of the existence of the VVCC/VCC, it was headed by only two people: Metropolitans Grigory (Yatsovsky) (1925–1932) and Vissarion (Zornin) (1934–1937), and the second of them is relatively little known. Interesting information about him is contained in the investigative case of 1937, now located in the Central Archive of the FSB of Russia, the materials of which have not been published anywhere until now. This work, in particular, contains the full text of a very voluminous protocol of the bishop's interrogation from this case, dated October 20, 1937.

Metropolitan Vissarion (Zornin) was shot on November 25, 1937, on the basis of a resolution of the Troika of the NKVD in the Moscow region. To date, his life and work should be recognized as worthy of further study by historians.

Keywords: Provisional Supreme Church Council (Gregorian Schism), Metropolitan Grigory (Yatskovsky), Metropolitan Vissarion (Zornin/Zorin), repression against the clergy, investigative case of 1937, interrogation protocol.

REFERENCES

1. Bovkalo A.A., Vasilyeva N.Yu., Lipakov E.V. (2004) "Vissarion (Zornin)" [Vissarion (Zornin)]. In: "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 8. Moscow. pp. 545–547. (In Russian).
2. Lavrinov V.V. (2018) "Vremennyy Vysshyy Tserkovnyy Sovet i yego rol' v istorii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi (1925–1945)" [The Provisional Supreme Church Council and its role in the history of the Russian Orthodox Church (1925–1945)]. Ekaterinburg. (In Russian).
3. Mazyrin A.V. (2014) "Posledneye delo i smert' «Mitropolita Moskovskogo» Borisa (Rukina): k voprosu o yego samoubiystve" [The last case and death of "Metropolitan of Moscow" Boris (Rukin): on the issue of his suicide]. In: "Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi" [St. Tikhon's University Review. Series II: History. The history of the Russian Orthodox Church]. No. 57 (2). pp. 90–97. (In Russian).

*Was submitted 23.06.2023,
accepted for publication 15.09.2023.*

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия

УДК 27-248.3(049.32)

Для цитирования:

Ковшов М.В. Гомилетика и научная экзегеза Посланий к Колоссянам и Филимону (о новом комментарии серии Керух). Рец. на кн.: Adam Copenhagen and Jeffrey D. Arthurs. Colossians and Philemon. Kerux Commentaries. Grand Rapids (MI): Kregel Ministry, 2021. 281 pp. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 4 (23). С. 190–195.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_190

Ковшов Михаил Всеволодович,

кандидат богословия, доцент,

доцент кафедры библеистики

Московской духовной академии,

Российская Федерация, 141300, Московская область,

г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра;

доцент кафедры библеистики

Перервинской духовной семинарии,

Российская Федерация, 109383, г. Москва,

ул. Шоссейная, 82

paul.quest@nextmail.ru

ORCID: 0000-0003-0656-1135

Гомилетика и научная экзегеза Посланий к Колоссянам и Филимону (о новом комментарии серии Керух)

Рецензия на книгу:

Adam Copenhagen and Jeffrey D. Arthurs. Colossians and Philemon. Kerux Commentaries.

Grand Rapids (MI): Kregel Ministry, 2021. 281 p.

Серия библейских комментариев Керух издательства Kregel ориентирована на занятых приходскими делами священнослужителей и катехизаторов, в ней прослеживается стремление объединить научную экзегезу и гомилетику¹. С этой целью используется определенная методология толкования библейского текста. Сначала толкователь объясняет основное послание первоначальным слушателям или читателям («экзегетическая идея»). Затем он раскрывает вечную истину этого послания («теологический фокус»). После этого гомилетически излагает эту истину современным языком («проповедующая идея»).

© Ковшов М.В., 2023.

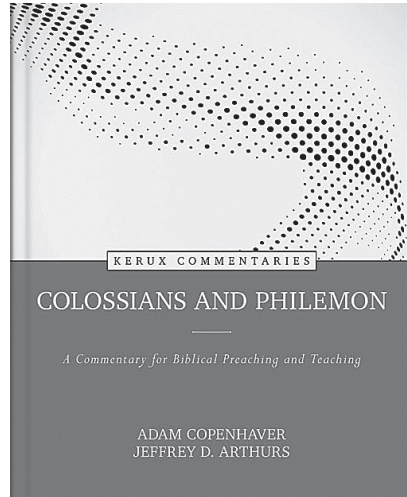
¹ Греческий термин κήρυξ в буквальном переводе обозначает проповедника, глашатая или провозвестника.

Наконец, предлагаются коммуникативные идеи для передачи библейской концепции («наставления для проповеди»).

Проследим, как эта общая схема реализуется в рассматриваемом труде. Постишному комментарию предшествует краткое обсуждение литературной структуры и тем отрывка. Затем в основном разделе комментария анализируется греческий синтаксис, излагается точное значение основных терминов, на боковых панелях подается справочная информация и даже разбираются

проблемы перевода. Авторы также включили в текст комментария диаграммы (например, противопоставление еврейских традиций и языческих религий в Кол. 2:8–23, приведенное на странице 148).

После основного раздела комментария следует обсуждение советов по проповеди. Оно начинается с краткого изложения экзегетического и богословского содержания предыдущего раздела (экспозиции). Затем авторы обеспечивают связь с современностью с помощью полезных, по их мнению, словесных иллюстраций, проясняющих смысл. Пример применения данной методики к Кол. 3:1–4: «Что значит жить на земле, думая о Христе на Небесах? Идея предполагает, что то, как мы думаем, и то, о чем мы думаем, влияет на наше поведение. Спортсмены знают об этом. Игрок в гольф визуализирует, как он делает идеальный бросок, прежде чем начать свой удар. Лыжница на стартовых воротах видит, как она входит в каждые ворота под идеальным углом, перенося свой вес то в одну, то в другую сторону. “Думать о Христе на Небесах” означает помнить, что мы причастны к Его смерти, воскресению и возвращению. Это помогает нам “жить на земле”. В остальной части письма будет указано, как это выглядит на практике: прощать друг друга, быть смиренными, благодарить, подчиняться, любить, молиться и так далее» (с. 175). Комментарий предлагает множество подобных иллюстраций, включая аналогии, наглядные



уроки и даже примеры из фильмов. В конце каждого такого раздела приведены вопросы для обсуждения. Очевидно, что подобные дополнения ориентированы на тех, кто читает Священное Писание в рамках группового изучения Библии в различных протестантских деноминациях, и не могут быть применены в православной среде без должной критики и осмысления. На взгляд автора настоящей рецензии, было бы гораздо полезнее соотнести рассуждения комментаторов со святоотеческими толкованиями, нежели с явлениями современной поп-культуры. Научная же ценность подобных авторских отступлений и «примеров из жизни» вообще нулевая.

Введение к комментарию охватывает оба письма. Послание к Колоссянам и Послание к Филимону, с точки зрения авторов комментария, были написаны святым Павлом во время заключения в Эфесе в 52–55 годах нашей эры. Комментарий представляет достаточно консервативное направление в современной библейской науке, что подтверждается признанием толкователями авторства святого Павла как в отношении Послания к Колоссянам, так и в отношении письма к Филимону. Экзегеты приводят аргументы за и против традиционного авторства писем и предлагают ответы на возражения. Приведенные Адамом Копенхейвером и Джеффри Артурсом аргументы в пользу написания этих посланий апостолом Павлом, равно как и ответы на возражения отрицательной критики, будут, несомненно, востребованы православными исследователями.

Принятие эфесских уз апостола в качестве места и времени написания посланий в каком-то смысле решает проблему побега Онисима: пройти сто миль до Эфеса более разумно для беглого раба, нежели достаточно долго путешествовать в Рим. Как говорит Копенхейвер, главная проблема с этой точкой зрения заключается в упрямом факте отсутствия прямых доказательств того, что Павел находился в тюрьме в Эфесе (с. 38). Введение включает в себя краткий комментарий о происхождении Колосской Церкви и сведения по истории и географии Колосс. Также наличествует краткое примечание о рабстве в римском мире, которое можно было бы расширить, учитывая контекст письма к Филимону.

Как это часто встречается в комментариях на Послание к Филимону, Копенхейвер предлагает краткую реконструкцию ситуации, стоящей за этим письмом. Онисим, по мнению ученого, встретился

со святым Павлом в тюрьме в Эфесе и был обращен ко Христу. Затем апостол язычников счел его полезным для своего апостольского служения. Святой Павел отправил Онисима обратно к его хозяину с письмом, которое должно было быть прочитано на церковном собрании в доме Филимона. Ближе к концу комментария находится длинная врезка, своего рода эпилог к данному посланию, посвященный церковному преданию о том, что Онисим впоследствии стал епископом Эфеса.

Послание к Колоссянам, как хорошо известно, предлагает более широкий контекст для понимания письма к Филимону, показывая отношения апостола язычников с Церковью, которая не была основана им самим. Тем не менее святой Павел чувствует апостольскую ответственность по отношению к колосским верующим, предлагая им как богословские наставления, так и пастырское ободрение. Копенхейвер указывает на несколько наставлений в Послании к Колоссянам, которые подкрепляют призыв святого Павла в письме к Филимону, в частности, на призыв апостола отложить гнев и простить друг друга (см.: Кол. 3:8, 13–15). «Несомненно, вся Церковь обратила взоры на Онисима и Филимона, услышав эти наставления», — полагает Копенхейвер (с. 44). В самом деле, тема примирения присутствует в обоих письмах. Апостол язычников развивает ее в начале послания к Колоссянам, говоря о том, что Христос примирил все творение с Богом через Крест (см.: Кол. 1:20–22), наставлял членов Церкви делать все, что приводит к примирению друг с другом (см.: Кол. 3:8), и быть связанными любовью (см.: Кол. 3:14).

Комментарий делит Послание к Колоссянам на тринадцать проповеднических частей и выделяет три подобных раздела в письме к Филимону. Как и в других томах серии Кегих, каждый проповеднический раздел начинается с обозначения литературных и структурных тем (расширенный набросок), за которым следует толкование этого отрывка. Греческий язык приводится без транслитерации, хотя синтаксические детали в основном тексте встречаются редко. Раздел «Толкование» включает в себя два типа боковых панелей. Во-первых, изучение слов углубляется с помощью лексических данных. Во-вторых, при анализе перевода, как правило, исследуются сложные элементы греческого синтаксиса. В то же время необходимо заметить, что, хотя некоторая информация такого рода

и содержится в тексте комментария, всё же подобные весьма полезные вставки в нем достаточно редки.

За толкованием следует короткий раздел под названием «Богословский фокус». Он подводит итог ключевым темам блока и служит переходом к стратегиям проповеди и обучения. Артурс предлагает идею проповеди для каждого блока, давая также серию вопросов на современные темы в духе «Что это значит?», «Это правда?», «И что теперь?» и тому подобное.

Как и в случае с другими комментариями из данной серии, в книге присутствуют боковые панели, посвященные теологии и культуре. Например, в толковании на Кол. 3:22–4:1 есть несколько ссылок на историю рабства в античности. В то же время, учитывая важность данной проблемы как предпосылки для написания посланий к Колоссянам и Филимону, надо заметить, что подобных справочных материалов о рабстве в римском мире в книге гораздо меньше, чем можно было бы ожидать.

Комментарий Дж. Артурса и А. Копенхейвера производит двойственное впечатление. С одной стороны, он написан достаточно консервативными учеными и дает интересное как описание контекста, так и некоторых лексико-семантических подробностей текста Нового Завета. С другой стороны, комментарий не дает общей картины каждой из рассматриваемых библейских книг, отсутствует подробный анализ их структуры. Вероятно, это связано с тем, что основное внимание уделяется каждому отдельному разделу и его применимости для проповеди, в то время как анализ всей книги в целом отходит на второй план. Однако для проповедника и в особенности для учебного важно общее представление о послании, а не только его микроструктура, поскольку последняя основана на первом. Эту особенность комментария вкупе с постоянными отсылками к современной поп-культуре следует признать одним из главных его недостатков.

Учитывая вышесказанное, рецензируемый комментарий вряд ли будет серьезно востребован состоятельными учеными, проводящими исследования по письмам святого апостола к Колоссянам и Филимону. В то же время при должной степени критического анализа и рецепции он может оказаться полезен студентам библейских отделений магистратуры духовных вузов РПЦ, пишущим диссертации по данным посланиям.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Copenhaver A., Arthurs J. Colossians and Philemon. Kerux Commentaries. Grand Rapids (MI): Kregel Ministry, 2021. 281 p.

*Поступила в редакцию 8.05.2023,
принята к публикации 15.09.2023.*

Book review

UDC 27-248.3(049.32)

For citation:

Kovshov M. Gomiletika i nauchnaya ekzegeza poslaniy k Kossyanyam i Filimonu (o novykh kommentariyakh serii Kerux). [Homiletics and scientific exegesis of Colossians and Philemon (on the new commentaries of the Kerux series)]. Book review: Adam Copenhaver and Jeffrey D. Arthurs. Colossians and Philemon. Kerux Commentaries. Grand Rapids (MI): Kregel Ministry, 2021. 281 pp. // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 4 (23). pp. 190–195.

DOI: 10.56621/27825884_2023_23_190

Mikhail Kovshov,

Candidate of Theology, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Biblical Studies,
Moscow Theological Academy,
Holy Trinity-St. Sergius lavra, Sergiev Posad, 141300,
Russian Federation;
Associate Professor of the Department of Biblical Studies,
Perervinskaya Orthodox Theological Seminary,
82 Highway str., Moscow, 109383, Russian Federation
paul.quest@nextmail.ru
ORCID: 0000-0003-0656-1135

Homiletics and scientific exegesis of Colossians and Philemon (on the new commentaries of the Kerux series)

**Book review: Adam Copenhaver and Jeffrey
D. Arthurs. Colossians and Philemon. Kerux
Commentaries.**

Grand Rapids (MI): Kregel Ministry, 2021. 281 p.

REFERENCES

Copenhaver A., Arthurs J. (2021) Colossians and Philemon. Kerux Commentaries. Grand Rapids. (In English).

*Was submitted 8.05.2023,
accepted for publication 15.09.2023.*

Периодическое издание
Журнал «Труды СПДС»
2023 г. № 4 (23)

Зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Запись о регистрации СМИ:

СМИ: ПИ № ФС77-82711 от 27 января 2022 г.

Подписку на печатное издание можно оформить в Интернет-каталоге «Почта России».

(<https://podpiska.pochta.ru/>)

Подписной индекс издания — ПС332.

Цена свободная.

Главный редактор

прот. Сергей Штурбабин (Штурбабин С. А.)

Научный редактор

прот. Дмитрий Полохов (Полохов Д. Н.)

Литературный редактор

Сапаева Елена

Выпускающий редактор, корректор

Новакова Марина

Ответственный секретарь

Петрова Кристина

Корректор английского текста

Севостьянова Елена

Оформление обложки

Кузнецова Лариса

Верстка

Ежова Елена

Дата выхода в свет: 29.12.2023. Формат 60x90/16. Печать офсетная.

Объем: 10 у.п.л. Тираж 300 экз.

Адрес учредителя, издателя и редакции:

410028, Россия, Саратов, ул. им. Минчурина И. В., д. 92. Тел.: (8452) 49–17–95, (8452) 49–18–44

Email: trudi-spds@yandex.ru

<http://sarplds.pf/>

Отпечатано:

Типография «Амирит», 410004, Россия, Саратов, ул. Чернышевского, д. 88, литер У.

Тел.: 8 (8452) 24-86-33, 8-800-700-86-33