

ISSN 3034-2732
ISSN 3034-2740 (Online)



ВЕСТНИК

ПЕНЗЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 3 (41) 2026



Московский Патриархат
Русская Православная Церковь
Пензенская Митрополия
Пензенская духовная семинария

Научно-богословский журнал

ISSN 3034-2732
ISSN 3034-2740 (Online)
24 октября 2026

Вестник Пензенской духовной семинарии

Выпуск 3 (41) 2026

Пенза
2026

ISSN 3034-2732
ISSN 3034-2740 (Online)

Научно-богословский журнал «Вестник Пензенской духовной семинарии»

Учредитель и издатель Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Регистрационный номер ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019

Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви (Свид. № 305 от 5 декабря 2016 г.)

Главный редактор - Митрополит Пензенский и Нижнеломовский Серафим (С.В. Домнин)

Редакционный совет:

протоиерей Николай Грошев (Грошев Н. Б.), к.п.н., ректор ПДС, заместитель главного редактора

протоиерей Вадим Ершов (Ершов В. К.), кандидат богословия, проректор по научной работе ПДС, заместитель главного редактора

Абрамов С. И., к.п.н., доцент кафедры педагогики ПСТГУ

Айконен Ристо, лицензиат педагогики, магистр гуманитарных наук, Ptyhiouhos Theologias (Афинский университет, Греция), старший преподаватель Православного педагогического университета Восточной Финляндии.

Архимандрит Сергей (Акимов В. В.), доктор богословия, профессор, ректор Минской духовной академии, заведующий кафедрой библистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры

Антипов М. А., к.филос.н., доцент, доцент кафедры «Социально-гуманитарные дисциплины» ПГУ, доцент кафедры «Церковной истории и философии» Пензенской духовной семинарии

Аристова К. Г., к.и.н., доцент кафедры Церковной истории и философии ПДС.

Воскрекасенко О. А., д.п.н., профессор кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО ПГУ

Горайко А. В., кандидат богословия, доцент кафедры Библистики и богословия Пензенской духовной семинарии

Горланов Г. Е., д.филол.н., профессор, заведующий кафедрой «Литература и методика преподавания литературы» ФГБОУ ВО ПГУ

Дворжанский А. И., древлехранитель Пензенской епархии, сотрудник Центра по изучению подвига новомучеников и исповедников российских Пензенской епархии

Дивногорцева С. Ю., д.п.н., заведующая кафедрой педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Дорофеева Т. Г., к.филос.н., доцент кафедры философии, истории и иностранных языков ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ

Евдокимова О. В., к.п.н., доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва (г. Пенза)

Кондрашин В. В., д.и.н., профессор, заведующий кафедрой «История России, краеведение и методика преподавания истории» ПГУ, руководитель Центра экономической истории Института российской истории РАН

протоиерей Константин Костромин (Костромин К. А.), кандидат богословия, к.и.н., проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской православной духовной академии

Маслова И. И., д.и.н., зав. кафедрой «Кадастр недвижимости и право» ФГБОУ ВО ПГУАС

Никитин А. Ф., к.и.н., доцент кафедры «Теория государства и права и политология» ФГБОУ ВО ПГУ

Одинцов М. И., д.и.н., главный специалист Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ)

Парфенов В. Н., д.и.н., профессор кафедры Церковной истории Саратовской духовной семинарии.

Пицентий В. Э. диакон, Ph.D. in philosophy, магистр теологии.

Поздняков А. В., к.филос.н., университет Монреаля (Канада)

Путачев О. С., д.филос.н., профессор кафедры философии, истории и иностранных языков ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ

Пярт И.П., Ph.D., преподаватель, богословский факультет, Тартуский университет, Эстонии

Рассказова Л. В., кандидат культурологии, главный хранитель Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области

Рупова Р. М., д. филос. н., доцент кафедры теологии Российского государственного социального университета.

Саратовцева Н. В., к.п.н., доцент кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО «Пензенский государственный технологический университет».

Склярова Т. В., д.п.н., профессор кафедры педагогики Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета

Слесарев А. В., кандидат богословия, проректор по научной работе Минской духовной академии

Тугаров А. Б., д.филос.н., декан факультета педагогики, психологии и социальных наук, профессор кафедры «Социально-гуманитарные дисциплины» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет»

протоиерей Андрей Фадеев (Фадеев А. Ю.), кандидат богословия, доцент кафедры Библистики и богословия ПДС

протоиерей Александр Филиппов (Филиппов А. Н.), первый проректор, проректор по воспитательной работе ПДС

иером. Мелхиседек (Хижняк Я. Г.), кандидат богословия, клирик храма Богоявления Господня г. Пензы

протоиерей Павел Хондзинский (Хондзинский П. В.), доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета ПСТГУ, заведующий кафедрой практического богословия ПСТГУ, профессор кафедры практического богословия ПСТГУ.

Чумаченко Т. Н., д.и.н., ректор ФБГОУ ВО «Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет»

Шварева Л. В., к.п.н., доцент, доцент кафедры «Иностранные языки и методика преподавания иностранных языков» ФГБОУ ВО ПГУ

Шигурова А. Б., к.филол.н., доцент кафедры «Литература и методика преподавания литературы» ФГБОУ ВО ПГУ

Шкаровский М. В., д.и.н., главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Общецерковной докторантуры и аспирантуры.

иером. Феодосий (Юрьев Д. Н.), старший преподаватель кафедры Библистики и Богословия ПДС

Янушквичене О. Л., д.п.н., профессор кафедры педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

«Вестник Пензенской духовной семинарии» является научным изданием, в котором публикуются работы по богословской, церковно-исторической и смежной с ними проблематике.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех желающих подробнее узнать о современной жизни Церкви

Издание включено в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия.

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Горбунов С. С.

Куда ведешь нас, «авторская икона»?
(о духовном и индивидуальном в иконописи)..... 5

А. М. Надежкин

Нарах legomenon в Иов. 38:33 по эфиопскому изводу.....16

В. С. Сломский

Нетварная благодать и реальность обожения в богословии святителя
Григория Паламы: от энергии к участию в божественной жизни.....21

Л. В. Шварева, Б. И. Яворский, диакон

Нравственность в процессе технологической эволюции
в концепции Иена Барбура: богословско-этический анализ 35

ЦЕРКОВЬ И ОБРАЗОВАНИЕ

А. С. Кашаев, М. А. Антипов

Познание и обучение в воззрениях Иоанна Златоуста 45

А. А. Чикиров

Волонтерская деятельность в духовно-нравственном развитии молодежи 59

Игумен Ферапонт (П. Ф. Широков)

Епископ Алеутский Николай (Зиоров) и выпускники Санкт-Петербургской
духовной академии на службе в Америке 71

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

В. А. Симора, священник

Учреждение проповеднической цензуры в Тверской епархии
в начале XIX века: административные меры и кадровые ограничения.....81

Н. А. Фролов

Иоанн Скот Эриугена, знаменитый грекофил Каролингского возрождения 89

Наши авторы 103

УДК 75.046 / 27-4

Куда ведешь нас, «авторская икона»? (о духовном и индивидуальном в иконописи)

Горбунов С. С. (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5925-7842>)

к.филос.н., независимый исследователь

Москва, Россия

В работе рассматривается вопрос о духовных основаниях иконописного творчества в контексте проблемы так называемой «авторской иконы» – феномена конца XX – начала XXI века. Приводятся аргументы нравственно-богословского порядка, которые позволяют раскрыть сущность творчества художника-иконописца как в высшей степени ответственного, существующего в нравственном и духовном измерениях. Приводится аргумент о необходимости постоянного нравственного бодрствования творца для преуспевания его в духовной жизни, а следовательно, и в своей деятельности. Исходя из христианских нравственно-богословских предпосылок ставится вопрос о границах допустимости самовыражения в иконописном искусстве. Не разделяя, в целом, «теургический» подход к теории иконописи, сформировавшейся в русской богословской и религиозно-философской мысли XX века (Вл. С. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский), автор все же указывает на сакрально-каноническое значение иконы как объекта, «спомоществующего» молитве и сакрализации физического пространства. Исходя из вышеуказанных предпосылок, следует задаться вопросом о созвучии феномена «авторской иконы» многовековому опыту христианской художественной иконописной традиции.

Ключевые слова: икона, авторская икона, духовность, духовная жизнь, искусство, Игнатий (Брянчанинов), покаяние, смирение.

Where are you leading us, «author's icon»? (on the spiritual and the individual in icon painting)

S. S. Gorbunov (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5925-7842>)

PhD in Philosophy, independent researcher

Moscow, Russia

The paper examines the issue of the spiritual foundations of icon-painting creativity in the context of the problem of the so-called “author’s icon” – a phenomenon of the late 20th – early 21st century. Arguments of a moral and theological nature are presented, which make it possible to reveal the essence of the icon painter’s creativity as an extremely

responsible endeavour, existing in moral and spiritual dimensions. An argument is put forward regarding the necessity of the creator's constant moral vigilance in order for them to succeed in their spiritual life, and consequently in their work. Based on Christian moral and theological premises, the question is raised about the boundaries of what is permissible in terms of self-expression in icon-painting art. Without generally sharing the "theurgic" approach to the theory of icon painting that emerged in Russian theological as well as religious and philosophical thoughts of the 20th century (V. Solovyov, N. Berdyaev, S. Bulgakov, P. Florensky), the author nevertheless points to the sacramental and canonical significance of the icon as an object that facilitates prayer and sacralizes physical space. Based on the aforementioned premises, one should ask whether the phenomenon of the "author's icon" aligns with the centuries-old experience of the Christian artistic icon-painting tradition.

Keywords: icon, author's icon, spirituality, spiritual life, art, Ignatius (Brianchaninov), repentance, humility.

*«Бог гордым противится, а смиренным дает благодать»
(Иак. 4:6)*

Введение

Прошедшая первая четверть XXI века ознаменовалась для нашего Отечества духовным подъемом. Открылись и строятся до поры заброшенные и закрытые храмы, произошел ренессанс церковного искусства. Прерванная когда-то традиция иконописных школ вновь возродилась после почти векового пробела в своей истории. Впрочем, насколько корректно говорить здесь именно о традиции? Этот вопрос до сих пор остается открытым. Ведь традиция – есть *живая и непрерывная* передача опыта сквозь время¹. Иное не является в сущности традицией, а представляет собой лишь копирование, подражание². И сколь искусным оно бы не представлялось копирование остается копированием. В этой связи чрезвычайно важным становится вопрос о роли духовного в церковном искусстве: в процессе работы и становления художника.

Российский исследователь искусства и религии В. В. Барашков в своем диссертационном исследовании указывает на примечательный и теперь

¹ Я благодарен замечательному современному иконописцу В. А. Борисову за это определение (*прим. – С. Г.*). Подробнее об этом см.: *Борисов В. А. Современная икона. Изобретение традиции* // Вестник церковного искусства и археологии. – 2020. – №1. – С. 155–173. URL: <https://publishing.mpda.ru/index.php/church-art-review/article/view/499/404> (дата обращения: 15.06.2026).

² Осмелимся предположить, что в связи с историческими условиями живая иконописная традиция в нашем Отечестве сохранилась лишь локально (например, в Палехе, где даже в советские годы художники продолжали писать иконы, конечно, сугубо частным образом, а техника и приемы «палехского» иконописного письма были законсервированы в виде палехской лаковой миниатюры). Таким образом, живая традиция, как передача опыта «из рук в руки», в большинстве своем была утрачена и, по меткому замечанию В. А. Борисова, на сегодняшний день можно говорить скорее не об общем продолжении, а об «изобретении» традиции. Впрочем, это тема для отдельного и глубокого художественно-историко-культурологического исследования.

уже очевидный тезис: «Деятели христианских церквей, религиозные мыслители Западной Европы в XX веке, *констатировав упадок церковного искусства* (курсив – С. Г.), были вынуждены пересмотреть своё отношение к светскому изобразительному искусству, признав его право на автономию, и отказаться от подмены в своей оценке произведений художественных критериев догматическими требованиями. Со 2-й половины XX века эта позиция стала доминирующей как в католической церкви, так и в ряде протестантских деноминаций Западной Европы».¹

Таким образом, на Западе мы, вероятно, встречаем постхристианскую эпоху в церковном искусстве; тогда как на Востоке находим прерванную традицию. Что можно противопоставить этим двум факторам?

О смирении и христианском искусстве (Основная часть и дискуссия)

Митрополит Антоний Сурожский в свое время отмечал следующее важнейшее обстоятельство: «Искусство должно заключать в себе содержание, и это содержание должно быть таково, что когда оно оказывается перед тем, кто его воспринимает, зритель или слушатель вырастает над тем, что он есть, а не опускается ниже».²

Как отмечает в своей статье протоиерей А. Салтыков: «Сейчас у художников, которые занимаются религиозным искусством, много чрезвычайно разных исканий – здесь и поиски сюжета, и поиски стиля, и средств выражения, и новые материалы... Это понятно, поскольку непрерывно меняется сама жизнь. Но религиозное, священное требует особой осторожности, поскольку тут происходит соприкосновение с духовным миром»³. Дерзновенно поправим предложение о. Александра, переосмыслив «искания», скорее как «искушения», ведь: «За каждым жестом, за каждой складкой, за каждой горкой в иконе – масса смыслов. И просто менять все это ради того, чтобы сказать свое новое слово, по меньшей мере безрассудно. *Пытаясь специально внести что-то от себя, можно вынести самое главное*» (курсив – С. Г.)⁴. А это, как ни посмотри, большой промах.

Очень хорошо о демаркации религиозного (церковного) и светского (секулярного) искусства пишет в своей статье современный российский художник-иконописец В. А. Борисов. Приведем его определение полностью: «Цели и задачи светского и религиозного искусства абсолютно различны, если не сказать, противоположны. Светский художник занят самовыраже-

¹ Барашков В. В. Религии и искусство на перекрестке культур западной Европы рубежа XX–XXI вв. : автореф. дисс. ... доктора филос. наук. – М., 2025. – С. 3–4.

² Антоний, митрополит Сурожский. Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности. – М.: Никея, 2024. – С. 160.

³ Салтыков А., протоиерей. «Сентиментальные иконы: что с ними не так?» [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.miloserdie.ru/article/sentimentalnye-ikony-chto-s-nimi-netak/?ysclid=mqf0uk04a0189572745> (дата обращения: 15.06.2026).

⁴ Мироненко Д. Проблему «авторской» иконы нам навязывают. [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/133017.html?ysclid=mqf4xk5gww198313473> (дата обращения: 15.06.2026).

нием, поиском собственного неповторимого языка, индивидуальной манеры. Задача церковного искусства – это выражение в художественных образах учения и опыта Церкви, благоговейное хранение священного предания, которое художник не имеет права исказить своевольными творческими порывами. Светское искусство требует постоянного обновления художественных форм. Произведения культового искусства веками сохраняют традиционные приемы и образы. В центре светского искусства находится творческая индивидуальность, сердцевину церковного искусства составляет анонимная традиция»¹.

Как известно, искусство как таковое определяется сегодня как отдельная форма духовной культуры – выражение внутреннего мира (эмоционального, мировоззренческого, идейного) художника сквозь его произведения, результат его творчества. Но насколько правомерно говорить о выражении себя, своего «его» когда речь идет о духовном искусстве? С. Булгаков в своем докладе «Религия и искусство» определяет последнее как: «Раскрытие красоты не только в мире, но и в человеке, или, выражаясь более точными словами, это самораскрытие человека как образа Божьего»². Известно, что И. С. Бах (пусть простит нас читатель за такое, казалось бы далекое отвлечение), чье творчество по меткому выражению одного исследователя-музыковеда 1930-х годов, «на три четверти представляло собой обслуживание протестантского культа»³, начинал рукописи своих произведений со слов «Господи, помоги» (*Jesu, juva*), заканчивал же аббревиатурой «S.D.G.» (*Soli Deo Gloria*) – «Лишь Богу Слава». В отечественной традиции это можно интерпретировать как: «Не нам, не нам, а Имени Твоему дай Славу» (Пс. 113:9). На протяжении веков именно в этой парадигме и развивалось искусство иконописания. Имена боговдохновенных мастеров: Дионисия, Феофана Грека, мастеров круга преп. Андрея Рублева (в русской традиции), Мануила Панселина (в греческой) – становились не просто «хрестоматийными» примерами стиля (хотя само понятие о «стиле» появляется очень поздно – в эпоху модерна), но рождали новые приемы, оставаясь при этом в *соборном* каноне, дополняя его, но не изменяя. Их творчество было направлено не к самовыражению, но прежде всего к Богу. По крайней мере, у нас нет надежных свидетельств тому, что они пытались запечатлеть именно свое имя в духовном искусстве⁴.

¹ *Борисов В. А.* Маньера грека в живописи Италии XIII–XIV вв. (неопубл. работа, personal communication).

² *Бирюков А. А.* «Религия и искусство»: богословская эстетика протоиерея Сергея Булгакова // *Вестник Свято-Филаретовского института*. – 2026. – №2. – С. 110.

³ *Иванов-Борецкий М. К.* Предисловие. // *А. Швейцер. И. С. Бах.* / пер. с фр. З. Ф. Савеловой. – М.: Гос. изд-во муз. лит. – 1934. – 271 с.

⁴ Впрочем, ради исследовательской честности, необходимо сказать о том, что очень сложно (практически невозможно) судить о психологии творцов столь далеких времен и тем более реконструировать ее – любая подобная реконструкция останется лишь реконструкцией.

Однако эпоха модерна привнесла (без преувеличения) во все сферы искусства (как светского, так и духовного/церковного) новые веяния. Опираясь на идеи просвещения XVIII столетия, все увеличивается роль автора в создании своего произведения. Отныне он – творец – становится центром. В духовном искусстве это может означать потрясающую духовную опасность, заключающуюся в том, что творец забывает, затмевает собою Творца. Такое замещение горнего дольным может скрывать в себе большую духовную опасность, если происходит в плоскости религиозного искусства (хотя, и не только). Примеры мы можем видеть в современности во всей своей многочисленности и во всем своем разнообразии. Мы специально не будем приводить их здесь, чтобы избежать потенциальных конфликтов (каждый может сам найти примеры во всемирной сети интернет).

Если начало XX века стало временем «второго открытия» русской иконы, ее переосмысления (к сожалению, отчасти во многом спекулятивного), то в конце столетия (после десятилетий забвения) появляется новый интерес и отдельное понятие – «авторская икона». В столетии XXI оно продолжает свое развитие. Еще сто лет назад это определение – «авторская икона» – казалось бы оксюмороном, бессмыслицей, ведь иконы, как правило, даже не подписывались, тем более сокращалось в них участие автора. Всё в иконе было обращено к горнему, высшему началу. В этой связи авторский вклад был не столь значим. Сегодня же мы видим обратное. Нам не хотелось бы заострять внимание на отдельных аспектах и анализе феномена авторской иконы. Это уже сделали и делают культурологи, искусствоведы и богословы. Нам невозможно спорить или соревноваться с ними, просто ввиду отсутствия соответствующих компетенций, знаний и опыта. Но все же можно поставить вопрос об авторской иконе как о феномене духовном. Что есть авторская икона с духовной точки зрения? И тут мы неизбежно приходим к вопросу о личности художника-творца с высоты самого понятия о духовности.

Более чем полтора века назад – в 1855 г. – этим же вопросом о месте и призвании художника задавался М. И. Глинка, когда приехал в Приморскую Троице-Сергиеву пустынь под Петербургом к архимандриту Игнатию (Брянчанинову)¹. Считается, что итогом этой встречи стал небольшой текст духовной прозы, который будущий святитель – «цевница духовная»², – выразил в виде диалога христианского художника и христианского пастыря³. В нем художник задается вопросом о своей роли и своем предназначении. Пастырь же отвечает ему, что подлинно духовное искусство возможно лишь

¹ Примечательно, что М. И. Глинке в то время был 51 год, тогда как свт. Игнатию всего 48 лет. Таким образом, мы видим здесь разговор не учителя с учеником, а ровесников средних лет с различным жизненным опытом.

² Эпитет из тропаря святителю.

³ *Игнатий (Брянчанинов), святитель. Христианский пастырь и христианский художник. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/literaturno-poeticheskie-sochinenija-zametki-o-tvorchestve/#0_17 (дата обращения: 15.06.2026)*

тогда, когда душа очистится – «выправится» Евангелием. А это непростой и долгий процесс, который начинается с принесения плодов покаяния, смирения, затем обретения и наставления всего ума своего в согласии с евангельскими заповедям, и лишь только, выправившись (насколько это возможно силам человеческим с помощью Божией) из естественного состояния, в котором добро непременно смешано в человеке со злом, художник может создать подлинно духовное произведение.

Конечно, мы не станем пересказывать здесь текст святителя. Это и не нужно. Сегодня его легко найти. Однако примечательно, как в трех предложениях описанный выше процесс духовного становления [христианина] рассматривает проф. А. И. Осипов: «Кому нужен Спаситель? – говорит он. – Лишь тому, кто понимает, что утопает [в грехах и нерадении своем о выполнении заповедей Евангельских, понимает всю тщетность своих личных усилий исправить это положение]». Поэтому первый признак духовного исцеления – видеть немощь свою. Первый же признак духовного выздоровления – покаяние сердечное и плач духовный. Все это означает, что духовная жизнь, настраивающая человека на лучшие образцы и мотивы, в том числе и искусства, совершенно необходима художнику. «Основой христианства»¹ называет смирение в одной из своих проповедей свт. Лука Крымский. И более того: «Без смирения нет христианства»²; «Смирение есть начало всякой христианской добродетели»³. По слову апостола: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4:6).

С. Булгаков верно замечает, что «даже когда искусство не является строго культовым, оно все равно остается религиозным, пока является истинным искусством, потому что оно раскрывает Красоту, т. е. руку Бога в мире»⁴. Икона не есть предмет индивидуального авторского самовыражения – выражения падшей человеческой природы, в которой добро непременно смешано со злом, икона – произведение духа, который всецело *стремится* к тому, чтобы привести здесь, на земле, отражение горнего мира⁵. Это предположение оспаривается нашими современниками, но иметь его в палитре

¹ Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. «...Сила моя в немощи совершается». Избранные проповеди и поучения. – М.: Издательство «Омега-Л», 2025. – С. 161.

² Там же.

³ Там же. С. 165.

⁴ Бирюков А. А. «Религия и искусство»: богословская эстетика протоиерея Сергея Булгакова // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2026. – №2. – С. 111–112.

⁵ «В византийской и в древнерусской иконописи выработался стиль, соответствующий практике “безвидной” молитвы. Художественные средства, применяемые средневековыми художниками, были направлены на то, чтобы минимизировать поток образов, препятствовать движению фантазии, “блужданию ума”, как это называли Св. Отцы. На иконах элементы пейзажа, детали одежды, бытовые предметы были сведены к простым, лишенным иллюзорности знакам. Для изображения тела и лица тоже выработались условные схемы. Все составлялось из простых типовых элементов» (Цит. по: Борисов В. А. Эволюция образа распятия Христова в итальянской живописи XII–XIV вв. «Безвидная молитва» и чувственное воображение // Вестник церковного искусства и археологии. – 2022. – №1. – С. 61. URL: <https://publishing.mpda.ru/index.php/church-art-review/article/view/1348/1191> (дата обращения: 23.06.2026).

всех видов понимания иконы совершенно необходимо. В противном случае искусство иконописи рискует превратиться из подлинно христианского в постхристианское, как это произошло с иными видами искусства в процессе их временного развития. В защиту этой точки зрения хотелось бы привести цитату из ответа митр. Антония Сурожского на вопрос о том, как понимание красоты связано с христианством. Вот его ответ: «Если позволите, я процитирую Достоевского. Он говорил, что совершенная красота явлена нам во Христе, Боге воплощенном. С точки зрения христианина, Христос являет совершенство человеческой красоты и откровение наполняющей Его Божественной красоты. С другой стороны, христианство требует цельности разума и сердца, требует нравственного отношения, то есть не только соблюдения правил, но подхода, который исключает то, что А. Мальро¹ называет псевдоискусством или псевдокрасотой, – то есть явления разрушительные в нравственном смысле, потому что *красота должна быть больше, чем пленяющая и привлекательная форма*²...» (курсив – С. Г.)³. Кроме того, митр. Антоний определяет красоту в самом общем ее смысле как «высшее откровение творения и Творца». «Когда Бог смотрит на человека, Он видит в нем не добродетели и достижения, которых может и не быть, но ту красоту, которую ничто не может уничтожить»⁴.

Святитель Иоанн Шанхайский, который разбирал проблематику православной иконы, очень точно указывал, что построение ее идет от взгляда – от лика, остальные же элементы являются как бы дополнением иконографии⁵. Следовательно, канон – сложившееся со временем эстетико-философское понимание композиции и приемов в написании иконы, не просто череда копирования, а глубоко осмысленная «прожитая» концепция, переведенная в изобразительную форму (или формулу).

Иконописание всегда было творчеством соборным, поскольку происходило из традиции, а традиция как живая передача опыта имеет в себе объединяющее многочисленный опыт поколений начало. Пусть мы не можем войти подлинно в психологию старых мастеров⁶, но мы можем прикоснуться к их наследию. Однако, соборность иконописи заключается не только в объединяющем опыте поколений – каноне, но и в совместном труде иконописца и заказчика (заказчиков) иконы (пусть даже потенциальных) как средстве *спомоществующем* благоговейной умно-сердечной молитве.

¹ Андре Мальро (1901–1976) – французский писатель, культуролог.

² Причем привлекательность эта может быть не только сугубо эстетической, но и эмоциональной (душевной и телесно-душевной) – прим. С. Г.

³ Антоний, митрополит Сурожский. Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности. – М.: Никея, 2024. – С. 90.

⁴ Там же. С. 24.

⁵ Подр. см. Иоанн (Максимович), святитель Шанхайский и Сан-Францисский. Об иконописи. [Электронный ресурс]. – URL: <https://stjohndc.org/ru/o-pravoslavii/propovedi-o-raznom/ob-ikonopisi-sv-ioann-shanhayskiy> (дата обращения: 28.06.2026).

⁶ Это обстоятельство я считаю принципиально важным. – С. Г.

«Святые иконы, – пишет свт. Игнатий (Брянчанинов), – приняты святою Церковью для возбуждения благочестивых воспоминаний и ощущений, а отнюдь не для возбуждения мечтательности (в современной терминологии – *экзальтации* – прим. С. Г.). Стоя пред иконою Спасителя, стой как бы пред Самим Господом Иисусом Христом, вездесущим по Божеству и иконою Своею присутствующим в том месте, где она находится. Стоя пред иконою Божией Матери, стой как бы пред Самою Пресвятою Девою; но ум твой храни *безвидным* (курсив – С. Г.): величайшая разница быть в присутствии Господа и предстоять Господу, или вообразать Господа»¹.

Благоговейное же отношение к иконе происходит из совести. Совесть – есть орган нравственного чувства, естественный закон: «глас Божий в душе человеческой». Сама приставка «со-» в слове «совесть», возможно, говорит о взаимодействии (в процессе нравственного самосознания) – симфонии человеческого и божественного². Одновременно с этим совесть – есть тот эталон, тот «духовный камертон», который заставляет человека бодрствовать над устройством всей своей жизни. В том числе, жизни творческой. «Иконописцу в высшей степени нужна, по выражению Аввы Дорофея, «совесть к вещам», к тем иконам, которые он дерзает писать. А совесть требует постоянного очищения».³

Коснемся (лишь слегка) важнейшей темы вдохновения художника. Писать на эту тему следует максимально осторожно, поскольку с христианской точки зрения подлинное вдохновение – есть плод стяжания Духа (и рассуждать на эту тему может лишь тот, кто сам удостоился приобщения к Духу). И всё же следовало бы осветить следующий аспект: безусловно, вдохновение – краеугольный камень художественного творчества, поскольку по духовному закону⁴: «Дух творит себе формы»; «Буква убивает – дух животворит» (2 Кор. 3:6), – говорит апостол. Однако разумение природы вдохновения и воли Духа – есть *дар*, который по словам и опыту святых отцов становится доступен человеку, лишь правильно относящемуся к собственной духовной жизни (показательным примером здесь являются святые), начатки же этого отношения лежат в основных добродетелях христианина,

¹ Борисов В. А. Эволюция образа распятия Христова в итальянской живописи XII–XIV вв. «Безвидная молитва» и чувственное воображение // Вестник церковного искусства и археологии. – 2022. – №1. – С. 60. (Цит. по: Игнатий (Брянчанинов), *святитель*. Творения: в 5 т. – Т. 1. – М.: Паломник, 2014. – С. 159).

² Мы сознательно не будем применять здесь термин «теургия», ставший популярным в богословской мысли XX века. (Подробнее об этом см. напр.: Белоусов П. А., Ерофеева В. А. Русская религиозная философия о теургическом смысле искусства: мистическая и мирская перспектива художественного творчества // Искусство и религия: бытие в ландшафте: сб. науч. докл. – Владимир: ВлГУ, 2026. – С. 85–102).

³ Салтыков А., *протоиерей*. «Сентиментальные иконы: что с ними не так?» [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.miloserdie.ru/article/sentimentalnye-ikony-chto-s-nimi-netak/?usclid=mqf0uk04a0189572745> (дата обращения: 15.06.2026).

⁴ Определение проф. А. И. Осипова – см. Осипов А. И. О чём говорил Иисус? По Евангелию от Матфея. – М.: Издательство АСТ, 2025. – С. 104.

которые хорошо известны из многовекового духовного опыта Церкви Христовой (об этом, впрочем, уже было сказано выше).

Заключение

В завершение работы приведем еще одну цитату свт. Игнатия (Брянчанинова): «Иконописец должен твердо знать догматы Православной Церкви и вести жизнь глубоко благочестивую, потому что назначение иконы – наставлять народ изображениями. Посему иконы должны сообщать понятия истинные, чувствования благоговейные, точно – благочестивые. В противном случае икона будет действовать так, как бы действовал с кафедры проповедник, зараженный лжеучением или с одними познаниями литературными без познаний богословских»¹. Говоря же в более общих категориях: «Узнав на опыте, что заповеди Божии исполняются только при обязательном содействии Божией благодати, испрашивая себе непрестанно это содействие, христианин не может не приписывать всех добрых дел своих Божией благодати. Вместе с тем, он не может не признавать себя и грешником. С одной стороны он узнал *опытно* (курсив – С. Г.) свои падение и неспособность к исполнению воли Божией одними собственными силами, с другой, он и в самом исполнении заповедей Божиих при помощи благодати видит непрестанные погрешности, вводимые немощью и падением человеческими»².

«Чем наипаче удерживается в душе благодать? Смирением. За что наипаче отходит? От какого-нибудь движения гордости, самомнения, самонадеянности. Как только ощутит она внутри этот дурной запах гордыни, тотчас и удаляется»³, – говорит свт. Феофан Затворник.

Исходя из этого, вернемся к вопросу об авторской иконе: Что авторского может быть в ней, когда творец, удаляясь в себе от ветхого человека, обретет начатки *смирения*? Иначе: как может проявить себя подлинный дух, если не приобретет человек этих начатков? Оставим этот вопрос открытым. Каждый художник волен сам ответить для себя на него. Одно видится совершенно точным – чем больше искусство приближается к Господу, тем меньше в нем остается места для дольного – психологического, эмоционального, телесно-душевного, только лишь человеческого.

Возвращаясь же к вопросу об упадке церковного искусства на Западе и синхронном ему прерывании традиции на Востоке, можно предположить, что противопоставить этим двум факторам можно главное – подлинную ду-

¹ *Игнатий (Брянчанинов), святитель*. Живопись церковная. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/simfoniya-po-pismam-svjatitelja-ignatija-brjanchaninova/163 (дата обращения: 27.06.2026).

² *Игнатий (Брянчанинов), святитель*. Кто жаждет иди и пей. Путеводитель по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова) / сост. Ю. В. Романец. – М.: Благовонница, 2018. – С. 204.

³ *Феофан Затворник, святитель*. «Спасайтесь!» Путеводитель по творениям святителя Феофана Затворника : в 2 т. – Т. 1. / Сост. Ю. В. Романец. – М.: Церковно-историческое общество, 2019. – С. 236.

ховную жизнь художника: *его совесть и духовное понимание (об этом выше)*, которые могли бы непрестанно (пусть это всего лишь смелое предположение) находить свое отражение в его работах.

Благодарности: М. М. Бокаревой (Палех, ГМПИ) за идею написания настоящей работы, д.филос.н. В. В. Барашкову (Москва, РУДН им. Патриса Лумумбы), В. А. Борисову (Ульяновск) и Н. С. Пискуновой (Москва) за ценные идеи, правки и консультации.

Декларация об использовании средств генеративного искусственного интеллекта: при создании настоящей работы не использовались средства генеративного искусственного интеллекта (GenAI) ни в какой части работы.

Литература

1. Антоний, митрополит Сурожский. Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности. – М.: Никея, 2024. – 192 с.
2. Барашков В. В. Религии и искусство на перекрестке культур западной Европы рубежа XX-XXI вв. // Автореф. дисс. ... доктора филос. наук. – М.: 2025. – 54 с.
3. Белоусов П. А., Ерофеева В. А. Русская религиозная философия о теургическом смысле искусства: мистическая и мирская перспектива художественного творчества // Искусство и религия: бытие в ландшафте: сб. науч. докл. – Владимир: ВлГУ, 2026. – С. 85–102.
4. Бирюков А. А. «Религия и искусство»: богословская эстетика протоиерея Сергея Булгакова // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2026. – №2. – С. 92–125.
5. Борисов В. А. Современная икона. Изобретение традиции // Вестник церковного искусства и археологии. – 2020. – №1. – С. 155–173.
6. Борисов В. А. Эволюция образа распятия Христова в итальянской живописи XII–XIV вв. «Безвидная молитва» и чувственное воображение // Вестник церковного искусства и археологии. – 2022. – №1. – С. 58–74.
7. Иванов-Борецкий М. К. Предисловие. // А. Швейцер. И. С. Бах. / пер. с фр. З. Ф. Савеловой. – М.: Гос. изд-во муз. лит. – 1934. – 271 с.
8. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Живопись церковная. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/simfonija-po-pismam-svjatitelja-ignatija-brjanchaninova/163 (дата обращения: 27.06.2026).
9. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Кто жаждет иди и пей. Путеводитель по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова) / сост. Ю. В. Романец. – М.: Благовозвонница, 2018. – 795 с.
10. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Творения: в 5 т. – Т. 1. – М.: Паломник, 2014. – 656 с.
11. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Христианский пастырь и христианский художник. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/>

otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/literaturno-poeticheskie-sochinenija-zametki-otvorchestve/#0_17 (дата обращения: 15.06.2026)

12. Иоанн (Максимович), святитель Шанхайский и Сан-Францисский. Об иконописи. [Электронный ресурс]. – URL: <https://stjohndc.org/ru/opravoslavii/propovedi-o-raznom/ob-ikonopisi-sv-ioann-shanhayskiy> (дата обращения: 28.06.2026).

13. Салтыков А., протоиерей. «Сентиментальные иконы: что с ними не так?» (интервью с Д. Сидоровым, М. Хорьковой). [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.miloserdie.ru/article/sentimentalnye-ikony-chto-s-nimi-netak/?ysclid=mqf0uk04a0189572745> (дата обращения: 15.06.2026).

14. Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. «...Сила моя в немощи совершается». Избранные проповеди и поучения. – М.: Издательство «Омега-Л», 2025. – 416 с.

15. Мироненко Д. Проблему «авторской» иконы нам навязывают (интервью с О. Головки). [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/133017.html?ysclid=mqf4xk5gwv198313473> (дата обращения: 15.06.2026).

16. Осипов А. И. О чём говорил Иисус? По Евангелию от Матфея. – М.: Издательство АСТ, 2025. – 320 с.

17. Феофан Затворник, святитель. «Спасайтесь!» Путеводитель по творениям святителя Феофана Затворника : в 2 т. – Т. 1. / сост. Ю. В. Романец. – М.: Церковно-историческое общество, 2019. – 717 с.

*С. Горбунов, нач. 04.06.2026 (Москва)
зак. 17.07.2026 (Москва)*

Нарах legomenon в Иов. 38:33 по эфиопскому изводу

А. М. Надежкин (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6119-8677>)

кандидат филологических наук, независимый исследователь

Москва, Российская Федерация

В данной статье исследуется проблема нарах legomena в Книге Иова. Автор обращает внимание на специфику частотности уникальных лексем в данной книге Священного Писания. Автор исследует переводческие стратегии работы с еврейскими нарах legomena у александрийских писцов в Септуагинте, проводя сравнение с переводчиками эфиопского извода Книги Иова на примере Иов. 38:33. Автор приходит к выводу, что во-первых, эфиопские переводчики почти в половине случаев оставляют текст Септуагинты без изменения, не видя в них лингвистической проблемы, потому что при переводе опираются только на греческий текст. Во-вторых, в тех случаях, которые представляют для переводчиков лингвистические трудности, они прибегают к описательному переводу, используя перифраз или синонимию, чтобы заменить греческое соответствие еврейским нарах legomena. В тех случаях, о которых мы точно знаем, что эфиопские писцы проводили сверку с еврейским текстом (Иов. 38:33), намечается тенденция избегания нарах legomena в пользу более ясных вариантов греческой Септуагинты.

Ключевые слова: Эфиопская Книга Иова, Септуагинта, масоретский текст, нарах legomena, переводоведение.

Hapax Legomenon in Job 38:33 according to the Ethiopian Version

A. Nadezhkin (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6119-8677>)

PhD in Philology, Independent Researcher

Moscow, Russian Federation

The article examines the problem of hapax legomena in the Book of Job. The author draws attention to the specific frequency of unique lexemes in this book of the Holy Scriptures. The author examines the translation strategies used by Alexandrian scribes when dealing with Hebrew hapax legomena in the Septuagint, comparing them with the translators of the Ethiopian version of the Book of Job, using Job 38:33 as an example. The author concludes that, firstly, in almost half of the cases, Ethiopian translators leave the Septuagint text unchanged, seeing no linguistic problem in it, because they rely solely on the Greek text when translating. Secondly, in cases that present linguistic difficulties for translators, they resort to descriptive translation,

using periphrasis or synonymy to replace the Greek correspondence to Hebrew hapax legomena. In cases where we know for certain that Ethiopian scribes compared the text with the Hebrew one (Job 38:33), there is a tendency to avoid hapax legomena in favor of clearer variants from the Greek Septuagint.

Keywords: *Ethiopian Book of Job, Septuagint, Masoretic text, hapax legomena, translation studies.*

Одной из значительных проблем, связанных с этимологией при переводе древних текстов, является перевод так называемых «*hарах legomena*», что значит «сказанное один раз». *Hарах legomenon* – это слово, которое во всем корпусе языка употреблено лишь единожды, таким образом *hарах legomenon* можно понимать как **уникальную лексему**. Редкость таких слов затрудняет и их понимание в родной среде, и их перевод на другие языки. Иврит – язык, чрезвычайно богатый словами, которые можно отнести к «*hарах legomena*». Еврейская энциклопедия утверждает, что 1500 слов Ветхого Завета можно назвать *hарах legomena*, но большинство из них могут быть легко истолкованы через другие известные слова, и только 400 слов являются либо абсолютно новыми вариантами корней, либо не могут быть выведены через свою этимологию или конкретное значение из других корней¹.

Авторы Еврейской Энциклопедии отмечают, что Книга Иова особенно богата такими уникальными лексемами: «Некоторые из *hарах legomena* – обычные слова, и их редкость является просто случайностью, поскольку не было необходимости использовать их снова. В некоторых частях Библии их употребление связано с тем, что тема несколько отличается от обычного направления мысли в Ветхом Завете, как, например, в Книге Иова, где богатство идей сочетается с соответствующим богатством языка»².

По данным Еврейской Энциклопедии мы можем подсчитать, что *hарах legomena* являются 60 лексем в Книге Иова по масоретскому тексту, что составляет 10 % от всех «гапаксов» еврейского языка³.

Еврейские филологи говорят о четырех способах толкования уникальных слов: 1) традиционное понимание, которое обычно базировалось на знании контекста; 2) толкование с помощью параллельного отрывка Мишны; 3) толкование через иностранные слова, этимологически родственные с исследуемой лексемой (например, привлекались данные из арабского языка); 4) Аллегорическое толкование слов, основанное на народной этимологии, что чаще всего встречается в «мидрашах», то есть поучениях⁴.

¹ Jewish encyclopedia. – Режим доступа: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7236-hapax-legomena> (дата обращения: 09.06.2026).

² Jewish encyclopedia. – Режим доступа: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7236-hapax-legomena> (дата обращения: 09.06.2026).

³ Там же.

⁴ Там же.

Прежде чем изучать отражение еврейских *haraх legomena* в эфиопском переводе, необходимо напомнить читателям, что, хотя эфиопский извод Книги Иова и был в части случаев исправлен по масоретской версии, он являет собой перевод греческого текста с вкраплением строк по еврейскому образцу и был переведен с Септуагинты. А это значит, что эфиопскими писцами еврейские *haraх legomena* воспринимались иначе, чем греческими переводчиками Септуагинты. Для александрийских книжников все лексемы *haraх legomena* были сложными словами, нуждающимися в экзегезе.

А эфиопские книжники уже обладали значительным подспорьем для перевода Книги Иова на родной язык – Септуагинтой, в рамках которой александрийскими экзегетами уже был дан вариант решения проблемы с *haraх legomena*. Греческие переводчики уже переложили эти уникальные слова на свой язык в более привычных выражениях, в которых эфиопские переписчики не увидели ничего особенного. Это отражается в том, что из исследованных нами 40 *haraх legomena*, найденных нами в Книге Иова, 13 выражений в эфиопском тексте были переданы без изменений вслед за греческим вариантом, не вызывая у эфиопских филологов никаких трудностей. Эфиопские книжники и не воспринимали их как «уникальные лексемы» (например, לָקַח «сиять» (Иов. 25:5), חָבַב «сыр» (Иов. 10:10), שָׂטָן «могила» (Иов. 21:32))¹.

Однако есть и вторая группа еврейских *haraх legomena*, которая вызвала переводческие проблемы у эфиопских книжников, несмотря на наличие греческих соответствий, переданных более простым языком. Эта группа более многочисленна, и для перевода на эфиопский язык лексем, относящихся к ней, книжники использовали либо частичные синонимы, либо перифразы.

Пример подобного *haraх legomenon* встречается в строке: «Знаешь ли ты уставы неба, можешь ли установить **господство** (רָשָׁטָן) его на земле?» (Иов. 38:33), где слово «господство» является *haraх legomenon*. В подстрочном переводе Библии по масоретскому тексту оба значения слова «mishtarо», которое в Синодальном переводе приведено как «господство», обозначены знаками вопроса. В подстрочном переводе слову «mishtarо» соответствуют значения «звездное небо», «господство, владычество»². Известный комментатор масоретского текста Раши проясняет такую несвязность значений слова «mishtarо» друг с другом, говоря, что речь идет о «владычестве созвездий, призванных приносить на Землю холод и жару, лето и зиму»³. Кажется, что Раши пытается ассоциативно увязать оба значения, которые не имеют между собой изначальной лексической связи. Такое толкование,

¹ Jewish encyclopedia. – Режим доступа: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7236-haraх-legomena> (дата обращения: 09.06.2026).

² Подстрочный перевод книг Ветхого Завета. – Режим доступа: <https://manuscript-bible.ru/RP/c.11.htm#/HEB/Job/38//rg> (дата обращения: 09.06.2026).

³ Complete Jewish Bible with Rashi commentary. – Режим доступа: https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16440/showrashi/true (дата обращения: 09.06.2026).

возможно, мало что проясняет для современного исследователя, но похоже, что именно так рассуждали александрийские книжники, которые переводили Септуагинту: «Знаешь ли перемены на небе, или одновременно бывающее под небом?» Под словосочетанием «владычество созвездий» в еврейской Книге Иова, по словам Раши, подразумевался ход зодиакальных созвездий, со сменой которых проходят месяцы и времена года, меняется погода. Авторы Перевода Семидесяти, скорее всего, рассуждали похожим образом. Об этом говорит комментарий переводчика Септуагинты профессора П. А. Юнгера: «Перемены в небе – законы движения светил небесных... Разнообразие в атмосферных явлениях на земле: в одних местах бури, в других – тишина, в одних – дождь, в других – ясная погода; тепло и холод и т. п. – все это одновременно бывает в разных местах земли по воле Божией»¹. В Эфиопской Книге Иова строка 38:33 является комбинированным переводом. Эфиопские книжники выправили первую часть стиха по масоретскому тексту, но, столкнувшись с «гапаксом» во втором полустишии, оставили перевод стиха по Септуагинте без изменения, поэтому получилась компиляция: «Знаешь ли ты уставы неба, или хотя бы то, что под небом одновременно бывает?»² Данный эфиопский перевод тем более ценен, что мы имеем доказательства того, что переписчики сверили строку с еврейским текстом и отдали ему предпочтение в первом полустишии, но наличие уникального слова в данной строке вызвало переводческую проблему, из-за которой эфиопские книжники приняли решение выбрать для второго полустишия более ясное греческое чтение.

Итак, мы видим несколько переводческих стратегий, в рамках которых эфиопские экзегеты переводили греческие соответствия, на месте которых в еврейском тексте встречаются *haraх legomena*. Во-первых, эфиопские переводчики почти в половине случаев оставляют текст Септуагинты без изменения, не видя в них лингвистической проблемы, потому что при переводе опираются только на греческий текст. Во-вторых, в тех случаях, которые представляют для переводчиков лингвистические трудности, они прибегают к описательному переводу, используя перифраз или синонимию, чтобы заменить греческое соответствие еврейским *haraх legomena*. В тех случаях, о которых мы точно знаем, что эфиопские писцы проводили сверку с еврейским текстом, намечается тенденция избегания *haraх legomena* в пользу более ясных вариантов греческой Септуагинты.

¹ Юнгер П. А. Книга Иова. Опыт переложения на русский язык. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/kniga-iova/38 (дата обращения: 09.06.2026).

² Надежкин А. М. Повтор в художественном языке Эфиопской Книги Иова. – Москва, 2023. – С. 201.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 2014. – 1376 с.
2. Надежкин А. М. Повтор в художественном языке Эфиопской Книги Иова. – Москва, 2023. – 210 с.
3. Подстрочный перевод книг Ветхого Завета [Электронный ресурс]. – URL: <https://manuscript-bible.ru/RP/c.l1.htm#/HEB/Job/38//rg> (дата обращения: 09.06.2026).
4. Юнгеров П. А. Книга Иова. Опыт переложения на русский язык [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/kniga-iova/38 (дата обращения: 09.06.2026).
5. Complete Jewish Bible with Rashi commentary [Электронный ресурс]. – URL: https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16440/showrashi/true (дата обращения: 09.06.2026).
6. Jewish encyclopedia [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7236-harax-legomena> (дата обращения: 09.06.2026).

Нетварная благодать и реальность обожения в богословии святителя Григория Паламы: от энергии к участию в божественной жизни

В. С. Сломский (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>)

Университет VIZJA, Варшава, Польша

В статье исследуется сотериологическая связь между нетварной благодатью, Божественной энергией, участием (μέθεξις) и обожением (θέωσις) в богословии святителя Григория Паламы. Основной тезис состоит в том, что для Паламы обожение является не метафорой нравственного совершенствования и не результатом действия сотворённого посредника, а реальным участием тварной личности в Божественной жизни посредством нетварных энергий при сохранении абсолютной неприобщимости Божественной сущности. Исследование опирается прежде всего на «Триады в защиту священнобезмолвствующих», «Сто пятьдесят глав» и Святогорский томос, а также на современную паламологию. Особое внимание уделяется различению χάρις и ἐνέργεια, оппозиции μεθεκτός/ἀμέθεκτος, христологическому и пневматологическому измерениям обожения и проблеме Божественной простоты. Статья вступает в непосредственный диалог с двумя исследованиями диакона Ю. А. Дементьева, опубликованными в «Ниве Господней»: его методологической реконструкцией учения о Божественных энергиях и анализом паламитско-варлаамитского противостояния на основании материалов Константинопольских соборов. Принимая значимость категорий отношения и действия и необходимость чтения Паламы в контексте полемики, настоящее исследование переносит центр анализа с методики описания энергии на её сотериологическую функцию. Показывается, что энергия у Паламы должна мыслиться прежде всего как способ реального Божественного самообщения, благодаря которому участие не уничтожает границу между Творцом и творением, но делает обожение онтологически реальным. Такой подход позволяет связать догматическое различение сущности и энергий с антропологией, христологией и пневматологией и одновременно избежать как реификации энергий, так и редукции благодати к тварному эффекту.

Ключевые слова: Григорий Палама; нетварная благодать; Божественные энергии; обожение; μέθεξις; θέωσις; сущность Бога; Святогорский томос; Фаворский свет; богообщение.

Uncreated grace and the reality of deification in the theology of st. Gregory Palamas: from energy to participation in divine life

W. Słomski (ORCID: 0000-0003-1532-0341)
VIZJA University, Warsaw, Poland

This article examines the soteriological relationship between uncreated grace, divine energy, participation (methexis), and deification (theosis) in the theology of St Gregory Palamas. Its central claim is that deification is neither a metaphor for moral perfection nor the effect of a created intermediary, but a real participation of the created person in divine life through the uncreated energies while the divine essence remains absolutely imparticipable. The study draws primarily on the Triads, the One Hundred and Fifty Chapters, and the Hagioritic Tome, read in dialogue with contemporary Palamite scholarship. Particular attention is given to the distinction between charis and energeia, the opposition between the participable and the imparticipable, the Christological and pneumatological dimensions of deification, and the problem of divine simplicity. The article also enters into direct dialogue with two studies by Deacon Yu. A. Dementiev previously published in Niva Gospodnia, concerning methodological approaches to Palamas' doctrine of divine energies and the reconstruction of the Palamite-Barlaamite controversy through the Constantinopolitan synodal materials. While accepting the value of the categories of relation and action and the importance of the polemical context, the present study shifts the focus from the methodology of describing energy to its soteriological function. It argues that divine energy should be understood above all as the mode of God's real self-communication, through which participation preserves the Creator-creature distinction while making deification ontologically real.

Keywords: Gregory Palamas; uncreated grace; divine energies; deification; methexis; theosis; divine essence; Hagioritic Tome; Tabor light; communion with God.

Введение

Исихастские споры XIV в. невозможно адекватно понять, если свести их к вопросу о технике молитвы или к столкновению монашеской духовности с философским рационализмом. Их центральная проблема имеет сoterиологический характер: каким образом тварный человек может действительно приобщаться к Богу, если Божественная сущность остаётся абсолютно трансцендентной и неприобщимой? Палама отвечает на этот вопрос посредством различения сущности и энергий, однако смысл этого различения раскрывается только тогда, когда оно рассматривается не как автономная метафизическая схема, а как грамматика реального обожения. В этом отношении энергия обозначает не промежуточную субстан-

цию между Богом и миром, а самого Бога в Его свободном, нетварном и сообщимом действии¹.

Такое прочтение особенно уместно в контексте исследований, уже опубликованных в «Ниве Господней». В статье 2024 г. диакон Ю. А. Дементьев предложил новые методологические подходы к преподаванию учения Паламы о Божественных энергиях, выделив категории отношения и действования и стремясь перевести паламитскую терминологию на язык, доступный современному читателю. В следующей работе, опубликованной в 2025 г., он реконструировал позиции Паламы и варлаамитов методом «от противного» на основании материалов Константинопольских соборов 1341, 1347 и 1351 гг. Настоящая статья продолжает этот разговор, но ставит иной вопрос: не каким понятийным аппаратом лучше описывать энергию и не как реконструировать позицию Паламы через его оппонентов, а почему именно нетварность энергии необходима для утверждения реальности обожения. В более строгой форме новизна исследования состоит в следующем: нетварность энергии рассматривается не как дополнительное онтологическое положение, а как необходимое условие реальности $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\iota\varsigma$; если участие человека завершается только тварным эффектом Божественной причинности, то оно уже не является участием в самой Божественной жизни в строгом смысле^{2,3}.

Метод исследования сочетает историко-богословский анализ первичных текстов с систематической реконструкцией. Термин «участие в Божественной жизни» используется здесь как аналитическая формула для связи четырёх элементов паламитской сотериологии: неприобщимости сущности, сообщимости энергии, реальности благодати и преображения человека. Эта реконструкция не приписывает Паламе позднейшую философскую систему, но стремится показать внутреннюю логику его аргументации.

1. От Божественной энергии к нетварной благодати

Одним из рисков современных изложений Паламы является слишком простое отождествление понятий $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. В его языке $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ обозначает Божественное действие как реальность, неотделимую от действующего Бога; $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ акцентирует дарственный и спасительный характер этого действия; $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ указывает на Божественную силу или способность действовать; $\delta\acute{o}\xi\alpha$ и $\phi\acute{\omega}\varsigma$ выражают явленность и воспринимаемость Божественного присутствия. Эти термины образуют пересекающееся, но не

¹ Palamas G. The One Hundred and Fifty Chapters / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.; Pino T. Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London–New York: Routledge, 2023.

² Дементьев Ю. А., диакон. Уточнение взглядов свт. Григория Паламы и варлаамитов методом «от противного» посредством анализа материалов паламитских Константинопольских соборов // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. 2025. № 1 (35). С. 14–31.

³ Дементьев Ю. А., диакон. Поиск новых методологических подходов в преподавании учения свт. Григория Паламы о Божественных энергиях // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. 2024. № 4 (34). С. 5–21.

тождественное семантическое поле. Поэтому не каждая ἐνέργεια в конкретном контексте называется χάρις, тогда как обоживающая χάρις является нетварной именно потому, что она не есть отделённый от Бога сотворённый эффект, а модус Его реального действия и самообщения. Такое различие исключает схематическую формулу «энергия = благодать» и позволяет точнее связать ἐνέργεια как более широкую категорию Божественного действия с χάρις как её дарственным и сотериологическим измерением.

Такое уточнение особенно важно для сотериологии. Если благодать понимается только как сотворённое качество, произведённое в душе, тогда непосредственным объектом человеческого опыта остаётся тварный результат Божественной причинности. Паламитский аргумент направлен против того, чтобы свести обожение к подобному эффекту. В «Сто пятидесяти главах», особенно в блоке, посвящённом энергиям и их сообщимости, Палама различает нетварную энергию и тварные результаты её действия. В главах 64–95 последовательно утверждается, что Божественное озарение нетварно, Божественные энергии вечны, их действия могут быть множественными без делимости Божества, а соединение с Богом означает участие не в сущности, но в нетварной энергии Духа¹.

Следовательно, формула «нетварная благодать» имеет строгий смысл. Она означает, что обоживающий дар не есть автономная сущность и не есть дополнительная субстанция между Богом и человеком. Это сам Бог в Своём свободном, сообщимом действии. Однако слово «Сам Бог» требует немедленного уточнения: речь не идёт о сообщимости οὐσία. Бог присутствует полностью как действующий, но не становится причастным по сущности. Именно здесь язык энергии выполняет функцию, без которой богословие богообщения распалось бы либо в апофатическую недоступность, либо в пантеистическое смешение.

Именно здесь можно уточнить методологический тезис Дементьева о «действовании». Если ἐνέργεια понимать только как категорию, описывающую отношение Бога к миру, остаётся открытым вопрос о сотериологическом статусе этого отношения. Для Паламы решающим является то, что Божественное действие не только причиняет тварный результат, но само нетварно и потому способно быть основанием реального богообщения. В таком смысле категория отношения получает своё содержание из категории участия: Бог относится к творению не как удалённая причина, но как Тот, Кто действительно сообщает Себя, не сообщая Своей сущности.

2. «Сто пятьдесят глав»: неприобщимая сущность и сообщимая энергия

«Сто пятьдесят глав» представляют собой один из наиболее важных источников для систематического понимания паламитской позиции. Их значение состоит не только в том, что вторая часть произведения содержит

¹ Palamas G. The One Hundred and Fifty Chapters / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. Chs. 64–95.

концентрированную формулировку учения об энергиях. Композиция всего сочинения показывает движение от космологии и антропологии к богословию участия: вопрос о месте человека в сотворённом порядке постепенно приводит к вопросу о возможности его преображения нетварной жизнью¹.

В главе 65 (критическое издание Sinkewicz, p. 158) Божественное озарение трактуется как нетварная реальность, отличная от сущности Бога; главы 68–71 (особенно гл. 69, pp. 164–165) развивают тему множественности Божественных энергий без деления самого Бога; главы 72–84 формулируют основные положения против Акиндина, подчёркивая вечность и нетварность Божественных сил и энергий. В главе 74 особенно важна сама структура утверждения: энергия доступна участию, тогда как Божественная сущность и ипостась Святого Духа не превращаются в объект присвоения тварью. Здесь различие между *μεθεκτόν* и *ἀμέθεκτον* выполняет не номинальную, а сотериологическую функцию: оно объясняет, каким образом возможно соединение с Богом без участия в Его сущности².

Дальнейшие главы показывают, что Палама сознательно отличает Божественную энергию от её тварного результата действия. Это различие принципиально для темы благодати. Если всякое *ad extra* действие Бога считать тварным только потому, что оно имеет тварный эффект, то исчезает возможность говорить о непосредственном присутствии Бога в творении. Палама, напротив, утверждает: тварным является произведённое, но не сама вечная Божественная активность. Такой аргумент позволяет объяснить, почему благодать может реально изменять тварное существо, оставаясь нетварной.

Кульминацию составляет поздний блок «Глав», где Палама возвращается к проблеме познания. В главе 141 (pp. 246–247) различие сущности и энергии связано с различием между тем, что Бог есть, и тем, как Он становится познаваем через Свои действия: энергия открывает существование и присутствие Бога, но не даёт понятия Его сущности. В главе 150 (pp. 256–257) аргумент применяется к свету Преображения: видимым становится не Божественная сущность как таковая, а Божественное явление и творческая энергия³.

В результате «Сто пятьдесят глав» позволяют точнее определить используемое в настоящей статье аналитическое выражение «онтология богообщения». Это не термин самого Паламы и не теория двух слоёв в Боге, а современная реконструктивная формула для описания асимметричного участия. По сущности Бог остаётся абсолютно неприобщим; по энергии Он реально сообщим. Человек не переходит онтологическую границу тварно-

¹ Palamas G. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988; Słomski W. *Fragment and Totality: The Philosophical Form of Gregory Palamas' One Hundred and Fifty Chapters* // *Forum Philosophicum*. 2026. Vol. 31. P. 17–30.

² Palamas G. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. Ch. 65, p. 158; ch. 69, p. 164–165; ch. 74, p. 170.

³ Palamas G. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. Ch. 141, p. 246–247; ch. 150, p. 256–257.

сти, но получает участие в реальности, которая сама не принадлежит тварному порядку.

Филологически эта асимметрия выражается устойчивой оппозицией μεθεκτός / ἀμέθεκτος. В паламитском корпусе Божественная οὐσία характеризуется как ἀμέθεκτος, тогда как Божественная δόξα и ἐνέργεια — как μεθεκταί. В третьей «Триаде», III.2.24, Палама формулирует эту логику особенно ясно: «ἡ ἀϊδιος τοῦ Θεοῦ δόξα μεθεκτή» и далее противопоставляет «τὰς ... ἐλλάμψεις ... μεθεκτάς» Божественной сущности, «ἐκείνης οὐσης ἀμεθέκτου». Семантическая оппозиция здесь не декоративна: μετέχειν обозначает реальное участие, тогда как ἀμέθεκτος фиксирует предел, исключающий причастие сущности¹.

Именно такая структура объясняет, почему обожение не может быть сведено к нравственному подражанию. Подражание может быть следствием обожения и формой аскетического ответа, но не исчерпывает его онтологического содержания. В паламитской логике святость есть не только сходство с Богом по нравственным качествам, но действие Божественной жизни в человеке. Это действие не отменяет человеческой природы, а вводит её в новый способ существования.

3. Святогорский томос: благодать как реальность церковного опыта

Святогорский томос имеет принципиальное значение потому, что показывает: паламитская аргументация вырастает не из автономной спекуляции, а из церковного опыта, который требует догматического различения. Уже заглавие Томоса говорит о «τὰς τοῦ Πνεύματος μυστικάς ἐνεργείας ... δι' ἔργων φανερούμενας, ἀλλ' οὐ διὰ λόγων ἀποδεικνυμένας» — таинственных действиях Духа, обнаруживаемых в делах, а не доказываемых одними словами. Текст, поддержанный авторитетными афонскими монахами, защищает не произвольную субъективную мистику, а возможность такого действия Духа, которое переживается святыми и одновременно должно быть богословски описано².

Тем самым Палама предлагает модель богословского знания, которая не противопоставляет λόγος и опыт, а устанавливает между ними порядок. Дискурсивный разум необходим для различения, формулирования и защиты истины, но он не производит сам предмет высшего богопознания. Если Бог познаётся в благодатном участии, то богословие оказывается вторичной рефлексией над первичным даром Божественного самообщения.

Для Святогорского томоса принципиально и выражение ἐνυπόστατος применительно к обоживающей благодати: оно не означает самостоятель-

¹ Palamas G. Défense des saints hésychastes / ed. J. Meyendorff. 2 vols. 2e éd. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973. III.2.24.

² Palamas G. Grēgoriou tou Palama Syngrammata / ed. P. K. Chrestou et al. 5 vols. Thessaloniki, 1962–1992. P. 567–578; Rigo A. Gregorio Palamas, Tomo aghioritico: La storia, il testo e la dottrina. Leuven: Peeters, 2021.

ной ипостаси благодати, а указывает, что дар не является безличной или самосущей реальностью, отделённой от Бога. Поэтому нетварная χάρις должна мыслиться одновременно как реально сообщимая и как не существующая автономно помимо Троичного Бога. Это терминологическое уточнение препятствует превращению энергии в «четвёртый» элемент внутри Божества. Сам Томос называет обоживающую благодать «ἁκτιστον» и говорит об «ἀγέννητόν τε καὶ ἐνυπόστατον φῶς», тем самым связывая нетварность дара с его реальностью, не превращая благодать в самостоятельную ипостась^{1,2}.

Эта структура позволяет избежать и противоположной ошибки — субъективизма. Не всякий внутренний свет, экстаз или религиозная интенсивность автоматически является Божественным действием. Афонский контекст предполагает аскезу, послушание, евхаристическую жизнь и согласие с церковным Преданием. Поэтому паламитская апология опыта не является апологией частного религиозного чувства. Она предполагает экклезиальную герменевтику опыта.

Здесь эта аналитическая категория получает экклезиальный корректив. Общение с Богом не есть индивидуальная онтологическая технология. Оно осуществляется в теле Церкви и раскрывает ту же благодатную реальность, которая дана в таинствах, молитве и жизни святых. В этом смысле Святогорский томос связывает аскетику и догматику гораздо теснее, чем это видно из позднейших схем «мистики» и «метафизики».

В этом пункте диалог с первой статьёй Дементьева требует одновременно методологического уточнения. Современные категории — «отношение», «система», «информация» — могут выполнять эвристическую функцию в преподавании, но не должны становиться герменевтической рамкой, которая определяет содержание паламитской мысли заранее. Нормативным центром остаётся собственный язык Паламы: χάρις, ἐνέργεια, μέθεξις, ἔλλαμψις и θέωσις. Именно он показывает, что речь идёт не просто о передаче информации или структурной связи, а о преобразующем участии человека в нетварном даре Бога.

4. Фаворский свет и христологическая реальность обожения

Спор о Фаворском свете является испытанием всей паламитской конструкции на последовательность. Если свет Преображения — тварный символ, то опыт учеников остаётся в пределах созданного явления. Если это Божественная сущность, то возникает противоречие с утверждением о её непостижимости и неприобщимости. Паламитское решение состоит в том, что свет нетварен, но не есть сущность Бога: это Божественная слава

¹ Palamas G. Grēgoriou tou Palama Syngrammata / ed. P. K. Chrestou et al. 5 vols. Thessaloniki, 1962–1992. §§ 1–2, p. 567–578.

² Palamas G. Grēgoriou tou Palama Syngrammata / ed. P. K. Chrestou et al. 5 vols. Thessaloniki, 1962–1992. §§ 1–2, с. 567–578.

и энергия, реально сообщаемая и созерцаемая в той мере, в какой человек становится способным к такому участию¹.

Это решение имеет христологическое основание. Свет не является добавленным к Христу эффектом, который Бог создаёт ради педагогического впечатления. Он открывает славу, принадлежащую воплощённому Логосу, и одновременно показывает эсхатологическое предназначение человеческой природы. В Преображении ученики не получают доступ к Божественной сущности; изменяется способ их участия и видения. Поэтому Фавор становится иконой $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\iota\varsigma$: не Божественная природа превращается во что-то видимое, а человеческая способность восприятия вводится в нетварное явление славы.

Здесь особенно важна связь между Воплощением и обожением. Если Сын Божий принимает человеческую природу не внешне, а реально, то человеческая природа становится способной к реальному причастию Божественной жизни. Паламитская сотериология поэтому не является добавлением «энергетической» теории к христианству; она стремится выразить антропологические последствия христологии. Воплощение, Преображение, смерть, Воскресение и дар Духа образуют одну экономию преобразования.

Такое прочтение также защищает паламитскую традицию от превращения энергии в безличную метафизическую силу. Энергия есть действие Троичного Бога и сообщается в домостроительстве спасения. В христианском контексте её нельзя мыслить отдельно от Лица Христа, Евхаристии и дара Святого Духа. В этом отношении аргумент согласуется с современной христологической интерпретацией А. Торранса: энергии не выступают альтернативным посредником наряду со Христом, поскольку именно воплощённый Сын является условием и формой человеческого участия в Божественной жизни².

5. Пневматологическое измерение: благодать как действие Святого Духа

Отсутствие пневматологического измерения делает любое изложение обожения неполным. У Паламы благодатное соединение не есть безличный обмен онтологическими свойствами. Оно совершается во Святом Духе. Поэтому следует различать ипостась Духа и общую Троице Божественную энергию: Дух не тождествен энергии, но как Божественная ипостась обладает и сообщает ту же единую Божественную энергию Отца, Сына и Святого Духа³.

¹ Palamas G. *Défense des saints hésychastes* / ed. J. Meyendorff. 2 vols. 2e éd. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973. III.1.22; Palamas G. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. Ch. 65, p. 158; ch. 150, p. 256–257.

² Torrance A. *Human Perfection in Byzantine Theology: Attaining the Fullness of Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 152–196.

³ Palamas G. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. Ch. 74, p. 170; chs. 91–95; Lison J. *L'Esprit répandu: La pneumatologie de Grégoire Palamas*. Paris: Cerf, 1994.

Это различие особенно важно, чтобы избежать двух противоположных редукций. Первая превращает энергию в четвёртую реальность рядом с тремя ипостасями. Вторая сводит её к имени самой ипостаси Святого Духа. Палама не принимает ни одного варианта. Энергия принадлежит единой природе и потому обща Троице; дарование благодати имеет личностно-троичный характер, но не означает появления отдельного Божественного субъекта.

Ж. Лизон показал, что пневматология Паламы связана с темой излияния Духа и реального преобразования человека. Это позволяет яснее понять термин *χάρις*. Благодать есть дар, но дар не делим от Дарующего. В христианском опыте человек не получает «вещь», стоящую между ним и Богом. Он вводится в живое действие Духа, которое является нетварным и поэтому действительно обоживает¹.

Пневматологический аспект также помогает уточнить понятие *μέθεξις*. Участие не является безличной метафизической связью между двумя уровнями бытия. Оно персонально и реляционно: Дух делает человека причастником того, что принадлежит Богу по природе, не превращая человеческую природу в Божественную сущность. Поэтому предлагаемая здесь аналитическая модель богообщения должна быть понята как троично-персональная, а не как система передачи «энергии» в физикалистском смысле.

В результате формула «нетварная благодать» приобретает полное значение только внутри Троицы и домостроительства. Это не техническое свойство дара, а утверждение, что спасающее действие не отделено от живого Бога. Именно поэтому обожение является общением, а не просто онтологическим улучшением существа.

6. *Μέθεξις* и *θέωσις*: участие без сущностного смешения

Категория *μέθεξις* позволяет связать учение о нетварной энергии с антропологией. Любая теория участия должна удерживать два требования: реальность причастия и неустранимость различия. Если участие только метафорично, обожение становится языком нравственного уподобления. Если участие означает доступ к Божественной сущности, исчезает граница Творца и творения.

Паламитская позиция формирует третью возможность. Человек остаётся тварным по сущности, но получает нетварное участие по благодати. В этом смысле традиционная формула «бог по благодати» не обозначает риторическое возвышение человеческого достоинства. Она указывает на реальное изменение способа существования, при котором тварная природа

¹ Lison J. L'Esprit répandu: La pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris: Cerf, 1994.

действует и живёт в общении с тем, что превосходит её собственные естественные возможности¹.

Здесь необходимо различить природу и модус существования. Обожение не создаёт новой человеческой сущности и не изменяет онтологическую принадлежность человека к сотворённому порядку. Оно преобразует способ его бытия через участие в Божественной жизни. Поэтому выражение «становится богом» не должно пониматься как переход в категорию Божественной сущности. У Паламы это именно благодатное причастие.

Д. Г. Батнер удачно описывает паламитскую конструкцию через понятие *communion with God*. Её систематическое преимущество заключается в том, что единение с Богом мыслится как более реальное, чем внешнее причинное отношение, но менее тождественное, чем сущностное слияние. Энергия здесь не промежуточная субстанция, а само присутствие действующего Бога; участие же не обладание Божественной природой, а приобщение к Его жизни².

Поэтому предлагаемая аналитическая модель богообщения не является монизмом. Различие сохраняется не вопреки единению, а как его условие. Общение требует различия участников. Если различие полностью исчезает, исчезает и само отношение. Паламитский реализм поэтому одновременно антидеистичен и антипантеистичен: Бог не удалён от человека за непроницаемой онтологической стеной, но и не растворяет творение в Себе.

В этом контексте особенно ясно видно отличие предлагаемого подхода от реконструкции паламитско-варлаамитского спора методом «от противного». Такой метод полезен для установления границ позиции Паламы, однако положительное содержание его сотериологии нельзя вывести только из отрицания тезисов оппонентов. Оно раскрывается изнутри собственного корпуса святителя: участие есть реальное принятие нетварного Божественного дара, а обожение – осуществление этого участия в целостной человеческой личности. Поэтому антиварлаамитская полемика является контекстом, но не исчерпывающим источником паламитского учения о спасении.

7. Божественная простота и реальность самообщения Бога

Наиболее серьёзное систематическое возражение против паламитского учения касается Божественной простоты. Если сущность и энергия действительно различаются, не превращается ли Бог в сложную структуру? В

¹ Mantzaridis G. I. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984; Russell N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004; Palusińska A. *Participation (μέθεξις) and Divinization (θέωσις) in the Thought of St. Gregory Palamas* // *Studia Gilsoniana*. 2025. Vol. 14. No. 4. P. 923–940.

² Butner D. G., Jr. *Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas* // *Modern Theology*. 2016. Vol. 32. No. 1. P. 20–44; Mantzaridis G. I. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984.

современной систематической дискуссии именно этот вопрос остаётся одним из главных пунктов проверки внутренней последовательности паламитского различения сущности и энергий¹.

Для ответа недостаточно сослаться на Троицу как на пример «различия без разделения». Ипостасное различие и различие сущность–энергия принадлежат разным уровням богословского языка. Палама использует аналогии, но не сводит одно различие к другому. Более точный аргумент заключается в отрицании того, что энергия является акциденцией, добавляемой к сущности и изменяющей Бога. Божественная энергия вечна, естественна и неотделима от Бога; она не возникает во времени и не увеличивает Божественное бытие.

В «Сто пятидесяти главах» и антиакиндиновских текстах Палама многократно различает Божественную энергию и тварный результат действия. Важен именно этот момент: если энергия была бы произведённым качеством в Боге, она вводила бы изменение; если же это вечный способ Божественного действия, то множественность энергий описывает не состав Бога из частей, а разнообразие реального самооткровения единого действующего Бога².

М. Плестед показывает, что проблему простоты необходимо обсуждать внутри собственной метафизической грамматики Паламы, а не автоматически переносить на него схему, в которой всякое реальное различие означает состав. Т. Пино, со своей стороны, позволяет существенно расширить эту перспективу: *ἐνέργεια* у Паламы не сводится к обоживающей благодати, но охватывает более широкое поле Божественного действия и именования – жизнь, свет, благодать, знание, волю, творческую силу, промысл и иные способы действительного присутствия Бога. Поэтому *χάρις* следует понимать не как синоним всей совокупности энергий, а как энергию, рассматриваемую в аспекте свободного дара, освящения и приобщения. Такое различие важно и для предлагаемой здесь аналитической модели богособщения: предметом участия является не самостоятельная «благодатная сущность», а сам действующий Бог в сообщимом модусе Своей нетварной энергии^{3,4}.

¹ Plested M. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity // *Modern Theology*. 2019. Vol. 35. No. 3. P. 508–521; Pino T. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. London–New York: Routledge, 2023; Weinandy T. G. Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth // *International Journal of Systematic Theology*. 2024. Vol. 26. No. 2. P. 146–175; Dumsday T. Palamism Does Not Disfigure the Gospel: A Reply to Thomas Weinandy // *International Journal of Systematic Theology*. 2026. Vol. 28. No. 3. P. 242–266.

² Palamas G. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. Chs. 68–75, 117–135.

³ Pino T. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. London–New York: Routledge, 2023.

⁴ Plested M. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity // *Modern Theology*. 2019. Vol. 35. No. 3. P. 508–521.

Отсюда следует важное уточнение. Выражение «реальное различие» не означает существование двух автономных сущностей. Энергия не существует отдельно от Божественной природы и ипостасей. Нельзя также сказать, что сущность есть один предмет, а энергия – другой предмет рядом с ним. Паламитское различие носит асимметричный характер: то, чем Бог является по сущности, остаётся неприобщимым; то, как Бог реально действует и сообщает Себя, причастно. Систематическая трудность не исчезает полностью, но её нельзя формулировать как простую дилемму «тождество или композиция».

Таким образом, Божественная простота в паламитской перспективе означает не метафизическую недифференцированность, а отсутствие составности, зависимости и потенциальности. Бог не состоит из сущности и энергий, как вещь состоит из частей. Он один и тот же Бог, неприобщимый по сущности и реально сообщимый в Своем действии.

Современная критика показывает, что на этом месте нельзя завершать аргумент апологетическим выводом. Т. Г. Уайнэнди ставит более радикальный вопрос: если сущность и энергия объективно различны, обе нетварны и вечны, но энергия не является ни сущностью, ни акциденцией, то не создаётся ли новая онтологическая категория, отношение которой к простому Богу остаётся недостаточно прояснённым? Он также оспаривает предпосылку, будто для сохранения Божественной трансцендентности требуется различие между тем, чем Бог является, и тем, как Он действует *ad extra*. Это возражение необходимо принять как реальную проверку, а не как внешнюю конфессиональную полемику¹.

Ответ на эту критику не должен состоять в утверждении, что вопрос окончательно разрешён самим Паламой. Более точная защита указывает, во-первых, что Палама различает энергию и её тварный эффект; во-вторых, что энергия не существует самостоятельно и отдельно от Бога; в-третьих, что множественность энергий относится к реальному действию одного и того же Троичного Бога. Т. Дамсдей, полемизируя с Уайнэнди, справедливо отмечает, что несводимость паламитской категории к аристотелевско-схоластической схеме «субстанция–акциденция» сама по себе ещё не доказывает внутренней противоречивости различения. Поэтому философская трудность остаётся открытой: паламитская модель предлагает решение, но не отменяет вопроса о том, каким образом реальное различие совместимо с абсолютной простотой Бога².

¹ Weinandy T. G. Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth // *International Journal of Systematic Theology*. 2024. Vol. 26. No. 2. P. 146–175.

² Dumsday T. Palamism Does Not Disfigure the Gospel: A Reply to Thomas Weinandy // *International Journal of Systematic Theology*. 2026. Vol. 28. No. 3. P. 242–266.

Заключение

Проведённый анализ показывает, что понятие нетварной благодати у Григория Паламы имеет смысл только внутри целостной структуры его учения о Боге и спасении. Различение οὐσία-ἐνέργεια не является самостоятельной метафизической конструкцией, присоединённой к аскетическому опыту, но служит догматическим условием утверждения того, что человек действительно приобщается к Богу, не становясь Богом по сущности. Χάρις обозначает дарственный и сотериологический аспект Божественного самообщения, ἐνέργεια – его нетварную реальность, μέθεξις – модус принятия этого дара, а θέωσις – его антропологическое исполнение.

Диалог с исследованиями Ю. А. Дементьева позволяет уточнить место настоящей статьи в уже сложившейся дискуссии на страницах «Нивы Господней». Методологический поиск категорий, способных сделать паламитское учение понятным современному читателю, является оправданным, как и реконструкция позиций сторон паламитских соборов. Однако сотериологический анализ показывает предел обоих подходов. Категории отношения и действия требуют дополнения категорией участия, а реконструкция Паламы через варлаамитов – положительным анализом его собственных текстов. Только тогда становится видно, почему спор о нетварности энергии был спором не о терминологии, а о самой возможности реального богообщения.

Основной вывод можно сформулировать следующим образом: в паламитской перспективе Бог остаётся абсолютно неприобщимым по сущности и вместе с тем действительно сообщается человеку в Своих нетварных энергиях. Поэтому обожение не является ни сущностным смешением, ни созданным символом Божественного присутствия. Оно есть реальное, благодатное и личностное участие в Божественной жизни. Именно эта асимметрия – неприобщимость сущности и сообщимость энергии – сохраняет одновременно трансцендентность Бога, реальность спасения и онтологическую границу между Творцом и творением. Оригинальный результат исследования заключается поэтому не просто в очередном подтверждении различия сущности и энергий, а в демонстрации его сотериологической необходимости: если обоживающая благодать была бы лишь тварным результатом Божественного действия, то θέωσις перестало бы означать реальное участие в Божественной жизни и свелось бы к участию в произведённом Богом эффекте.

Литература

1. Дементьев Ю. А., диакон. Поиск новых методологических подходов в преподавании учения свт. Григория Паламы о Божественных энергиях // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – 2024. – № 4 (34). – С. 5–21.
2. Дементьев Ю. А., диакон. Уточнение взглядов свт. Григория Паламы и варлаамитов методом «от противного» посредством анализа материалов паламитских Константинопольских соборов // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – 2025. – № 1 (35). – С. 14–31.
3. Butner D. G., Jr. Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas // *Modern Theology*. – 2016. – Vol. 32. – No. 1. – P. 20–44.
4. Dumsday T. Palamism Does Not Disfigure the Gospel: A Reply to Thomas Weinandy // *International Journal of Systematic Theology*. – 2026. – Vol. 28. – No. 3. – P. 242–266.
5. Lison J. *L'Esprit répandu: La pneumatologie de Grégoire Palamas*. – Paris: Cerf, 1994.
6. Mantzaridis G. I. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. – Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984.
7. Palamas G. *Défense des saints hésychastes* / ed. J. Meyendorff. – 2 vols. – 2e éd. – Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973.
8. Palamas G. *Grēgoriou tou Palama Syngrammata* / ed. P. K. Chrestou et al. 5 vols. – Thessaloniki, 1962–1992.
9. Palamas G. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. and trans. R. E. Sinkewicz. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
10. Palusińska A. Participation (μέθεξις) and Divinization (θεώσις) in the Thought of St. Gregory Palamas // *Studia Gilsoniana*. – 2025. – Vol. 14. – No. 4. – P. 923–940.
11. Pino T. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. – London–New York: Routledge, 2023.
12. Plested M. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity // *Modern Theology*. – 2019. – Vol. 35. – No. 3. – P. 508–521.
13. Rigo A. *Gregorio Palamas, Tomo aghioritico: La storia, il testo e la dottrina*. Leuven: Peeters, 2021.
14. Russell N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. – Oxford: Oxford University Press, 2004.
15. Słomski W. Fragment and Totality: The Philosophical Form of Gregory Palamas' One Hundred and Fifty Chapters // *Forum Philosophicum*. – 2026. – Vol. 31. – P. 17–30.
16. Torrance A. *Human Perfection in Byzantine Theology: Attaining the Fullness of Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2020. – P. 152–196.
17. Weinandy T. G. Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth // *International Journal of Systematic Theology*. – 2024. – Vol. 26. – No. 2. – P. 146–175.

Нравственность в процессе технологической эволюции в концепции Иена Барбура: богословско-этический анализ

Л. В. Шварева (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3016-1780>)

Б. И. Яворский, диакон (ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9681-4680>)

Пензенская духовная семинария

В статье исследуется концепция технологического развития и сопутствующих ему этических вызовов, предложенная богословом и ученым Иеном Барбуром в его фундаментальном труде «Этика в век технологии». В работе проводится детальный сравнительный анализ взглядов Барбура на природу научно-технического прогресса (оптимизм, пессимизм, контекстуализм) и сопоставление их с догматическими и нравственно-богословскими ориентирами православной традиции. В центре внимания находятся проблемы антропологического кризиса в эпоху искусственного интеллекта (ИИ), этические границы генной инженерии, угроза ядерного уничтожения и деградация биосферы. Особое внимание уделено критике утилитаризма и обоснованию необходимости «этики отклика» как онтологической основы христианского действия в секулярном технологическом мире.

Ключевые слова: *Иен Барбур, технологическая эволюция, христианская этика, православное богословие, искусственный интеллект.*

Morality in the Process of Technological Evolution in Ian Barbour's Concept: A Theological and Ethical Analysis

L. V. Shvareva (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3016-1780>)

B. I. Yavorsky, deacon (ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9681-4680>)

Penza Theological Seminary

The article explores the concept of technological development and its accompanying ethical challenges, as proposed by the theologian and physicist Ian Barbour in his seminal work "Ethics in an Age of Technology". The paper provides a detailed comparative analysis of Barbour's views on the nature of scientific and technological progress (optimism, pessimism, and contextualism), contrasting them with the dogmatic, moral, and theological landmarks of the Orthodox tradition. The focus centers on the issues of the anthropological crisis in the era of AI (Artificial Intelligence), the ethical boundaries of genetic engineering, the threat of nuclear annihilation, and the degradation of the biosphere. Special attention is given to

the critique of utilitarianism and the justification for an “ethics of response” as the ontological foundation of Christian action in a secularized, technological world.

Keywords: *Ian Barbour, technological evolution, Christian ethics, Orthodox theology, artificial intelligence.*

Введение

Современная цивилизация переживает беспрецедентный этап своего развития, который можно охарактеризовать как тотальную технологизацию всех сфер человеческого бытия – от микроуровня повседневности до глобальных макросистем. Научно-технический прогресс перестал быть просто инструментом освоения окружающего мира; он превратился в самостоятельную квазирелигиозную систему, формирующую собственные ценности, смыслы и антропологические стандарты. В этих условиях христианская мысль сталкивается с необходимостью глубокой рефлексии происходящих процессов. Одним из наиболее фундаментальных трудов, посвященных этой проблематике, является книга Иена Барбура «Этика в век технологии».

Тот факт, что Иен Барбур происходил из протестантской среды, наложил определенный отпечаток на его методологию, сфокусированную преимущественно на академических, религиозных и научных трудах западных авторов. Однако поднимаемые им этические дилеммы обнаруживают глубокие точки соприкосновения с восточно-христианским, православным Преданием. Настоящая статья призвана проанализировать концепцию Барбура сквозь призму святоотеческой и современной православной богословской мысли, выявив как точки соприкосновения, так и принципиальные расхождения в понимании назначения человека и границ его творческой деятельности.

В рамках статьи решаются следующие исследовательские задачи:

- 1) изучить и классифицировать основные социальные и культурные модели восприятия научно-технического прогресса (оптимизм, пессимизм, контекстуализм) в структуре мысли И. Барбура, сопоставив их с библейским реализмом;
- 2) проанализировать базис человеческих ценностей в системе научной деятельности и выявить христианскую специфику иерархии ценностей в противовес технократическому идеализму;
- 3) осуществить критический разбор утилитарной философии, а также концепций справедливости и свободы в условиях тотального технологического развития общества;
- 4) исследовать типологию христианской этики по Барбуру и соотнести ее с православным онтологическим учением об «этике отклика», спасении и обожении личности;

5) рассмотреть этическое измерение отношения к труду, собственности и культуре материального потребления в век высоких технологий;

6) выявить и систематизировать ключевые богословско-антропологические вызовы современности: феномен безыпостасности искусственного интеллекта, этические границы терапевтического и евгенического вмешательства в генетику человека, а также проблему ядерного фатализма;

7) определить экологические императивы в эпоху деградации биосферы через призму перехода от субъект-объектного раскола к святоотеческому милотованию твари и космической ответственности.

Основная часть

Парадигмы восприятия технологии и библейский реализм

Иен Барбур начинает свое исследование с классификации существующих в социуме взглядов на технологическую реальность, выделяя три ключевые позиции:

1) технология как освободительница (Оптимизм): данный взгляд постулирует, что прогресс несет исключительно блага: повышение жизненных стандартов, расширение пространства выбора, увеличение свободного времени и совершенствование коммуникаций;

2) технология как угроза (Пессимизм): опираясь на труды социолога и мыслителя Жака Эллюля, Барбур проясняет пугающую изнанку прогресса. Технология вытесняет уникальную человеческую личность, приводя к стандартизации массового общества, сужению критериев эффективности до сугубо механистических показателей и превращению человека в «винтик» гигантской мегамашины. Эллюль приходит к пессимистическому выводу: все общественные институты и личная жизнь порабощены техникой, и надежды на сознательный контроль над ней практически нет, если только библейская этика не побудит человека к радикальному духовному восстанию против этого порядка;

3) контекстуализм: промежуточная позиция, рассматривающая технологию как амбивалентный инструмент власти. Контекстуалисты утверждают приоритет социальной справедливости и демократических свобод; их интересует не столько сам экономический рост, сколько справедливое распределение его плодов и защита окружающей среды.

С точки зрения православного богословия, позиция тотального пессимизма Эллюля, несмотря на свою диагностическую точность, несет в себе опасность скрытого детерминизма. Как справедливо отмечает архимандрит Платон (Игумнов), христианское нравственное формирование ставит целью преодоление стихийных начал и подчинение их высшим этическим принципам: «Нравственным назначением человека является задача устранения противоречия между идеалом и реальным содержанием жизни: степень приближения личности к нравственному идеалу всегда означает степень преодоления ею стихийного и хаотического начала и, вместе с тем, степень той благодатной и универсальной преображенности, которой

определяется ее высокое нравственное достоинство»¹. Сводить все к «над-социальному осуждению» без попытки преобразования реальности – значит впадать в паралич воли.

Контроль над технологическим прогрессом возможен для человека, но исключительно при условии верной расстановки онтологических приоритетов. Христианская этика и Священное Писание – это не просто щит от внешнего мира, а инструменты для достижения высшего блага – спасения и обожения. Попытаться искусственно «перекрыть Библией» автономию научных процессов, не меняя сердца человека, – это безответственная профанация.

В данном контексте следует обратить внимание на текст «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви»: «Несмотря на изначальное воздействие христианства на становление научной деятельности, развитие науки и техники под влиянием секулярных идеологий породило последствия, которые вызывают серьезные опасения... Современные достижения в различных областях, включая физику элементарных частиц, химию, микробиологию, свидетельствуют, что они суть меч обоюдоострый, способный не только принести человеку благо, но и отнять у него жизнь»².

Таким образом, научный и технологический прогресс без разумного духовного контроля – это потенциальный источник зла как в нравственном, так и в физическом плане. В сравнении с современными темпами развития средневековый прогресс отличался иными темпоральными характеристиками, однако сегодняшние технологии требуют от человечества качественно иного уровня когнитивной и нравственной ответственности.

Ценности науки и их иерархия для человека

Барбур подробно останавливается на ценностной структуре самого научного сообщества. Он дискутирует с позицией Лоурена Грэхема об абсолютной автономности науки от этики и соглашается с философом Стивеном Тулминым, утверждающим неизбежное соприкосновение научного поиска с моральными понятиями. Ссылаясь на Дж. Броновски и Р. Мертона, Барбур перечисляет идеальные ценности науки: открытость, объективность, логическое мышление, универсализм и преданность истине.

Однако библейский и исторический реализм заставляет автора признать, что эти ценности часто идеализируются. Ученые – такие же падшие человеческие существа, подверженные страстям: «На самом деле ученые редко бывают беспристрастными или верными одной лишь истине; как

¹ Платон «Игумнов», архим. Православное нравственное богословие [Электронный ресурс]: сайт – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Platon-Igumnov/pravoslavnoe-nravstvennoe-bogoslovieigumnov/7#:~:text=в%20мире%20и%20лишить%20его%20изначального%20богоподобного%20достоинства.%20Положение%20человека> (дата обращения: 22.09.2026).

² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV.1. – М, 2001. С.108–109.

и другие люди, они стремятся к профессиональному признанию, личному успеху и более высокой оплате»¹.

Следовательно, проблема кроется не в самой науке, а в человеке, который ею движет. Архимандрит Платон (Игумнов) подчеркивает, что подлинное совершенство человека лежит на путях преодоления природного эгоизма и стяжания жертвенной любви (1 Кор. 13:4–5).

Для иллюстрации динамики человеческих потребностей Барбур привлекает психологическую концепцию Абрахама Маслоу. Принимая иерархическую структуру его пирамиды (от физиологического выживания до самоактуализации), Барбур вносит важнейшую христианскую коррективу: потребности высшего, духовного порядка присутствуют в человеке всегда, а не появляются спонтанно только после удовлетворения базовых физических нужд. Голодный человек способен испытывать духовную жажду и тоску по Богу так же, как и сытый; великое искусство нередко рождалось в условиях крайней нищеты. Наука способна очертить границы и показать последствия решений, но она органически неспособна создать самодостаточную систему этики.

Проблема справедливости в век технологий

Технократический век тесно связан с господством утилитарной философии, стремящейся к достижению «наибольшего блага для наибольшего количества людей». Однако такой подход часто слеп к отдельной личности: то, что провозглашается благом для абстрактного большинства или транснациональных корпораций, оборачивается экзистенциальной трагедией для конкретного человека, а личный эгоизм технократов цинично оправдывается «общественными интересами». Как отмечал мученик Иоанн Васильевич Попов, задача утилитаризма — открыть цель, признаваемую всеми за благом² [5]. Но без интеграции понятия справедливости эта система становится разрушительной, так как, по слову святителя Василия Великого, люди либо по недостатку разума не могут понять, как воздать каждому должное, либо нарушают справедливость под влиянием страстей.

Для преодоления структурного неравенства Иен Барбур предлагает дополнить утилитаристскую схему теорией справедливости Джона Роулза, которая базируется на принципах равных фундаментальных свобод и преимуществ для наименее защищенных слоев. В христианской антропологии равенство людей выводится из самого акта творения и их равной ценности в глазах Бога. В технологическом обществе эти справедливость и свобода должны выражаться через активное участие человека в принятии ключе-

¹ Барбур И. Этика в век технологий. / Пер. с англ. — М. 2001. — 369 с.

² Иоанн Васильевич Попов. муч. Метод утилитаризма и его критическая оценка, [Электронный ресурс]: — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Popov/metod-utilitarizma-i-ego-kriticheskaja-otsenka/ (дата обращения: 22.09.2026).

вых решений: на рынке, в политике и непосредственно в трудовой деятельности, защищая личность от превращения в безликий элемент системы.

В поисках этических ориентиров для технологической эпохи Барбур выделяет три типа христианской этики, каждый из которых имеет свои ограничения:

1) «Этика выбора добра», ориентированная на стяжание личных добродетелей, несет в себе риск превращения технологий в эгоистический инструмент индивидуального спасения;

2) «Этика верности долгу», требующая юридического подчинения законам Божественного Откровения, оказывается слишком статичной и с трудом адаптирует жесткие библейские предписания к стремительно меняющимся реалиям вроде генетики и ИИ;

3) «Этика отклика», где высшей нормой выступает благодарный ответ веры и любви на спасительный акт Бога. Именно она выглядит наиболее перспективной, однако требует от человека высокой духовной зрелости и постоянного творческого поиска.

Православное нравственное богословие полностью соглашается с приоритетом «этики отклика», но уходит значительно глубже – из плоскости нормативного поведения в плоскость онтологического изменения человека. Как подчеркивает архимандрит Платон (Игумнов), евангельская этика не считает человека совершенным лишь потому, что он не совершает явных грехов. Все представления о добре и зле должны оцениваться в свете учения об обожении как главной цели назначения человека. Именно эта святоотеческая глубина позволяет христианству не затеряться в лабиринтах технологического века, напоминая, что человек – не просто производитель или потребитель, а потенциальный причастник Божественного естества.

Отношение к труду, собственности и материальному потреблению

Технологическая эволюция радикально трансформировала характер человеческого труда. Исторический экскурс Барбура демонстрирует, как античное греческое общество презирало ручной труд, оставляя его рабам, а средневековый западный мир порой избыточно романтизировал созерцательный монашеский идеал в ущерб активной жизни мирян. Протестантская традиция, а позже и социальные декларации Католической и Протестантских церквей вернули труду его библейское достоинство, выступив против детского труда и за права рабочих. Труд – это неотъемлемая часть человеческого бытия, заповеданная Богом еще в Эдеме (Быт. 2:15).

Вместе с тем Барбур предостерегает от чрезмерной романтизации труда: он не должен поглощать всю жизнь личности, вытесняя семью, творчество и общественное служение. Главная задача Церкви сегодня – удержать фокус человеческого внимания от идолопоклонства перед материальными благами. Критика безумного потребительства будет эффективной лишь

тогда, когда христианство явит миру альтернативные, глубокие пути саморазвития личности и деятельного служения ближнему.

Позиция Православной Церкви в вопросах собственности и богатства, как отмечает священномученик Владимир (Богоявленский), базируется исключительно на учении Христа: «Превратное решение этого вопроса о труде и собственности способно поколебать весь мир в его основаниях, тогда как на христианском учении все человеческое общество... стоит твердо и непоколебимо»¹.

Христианство не отождествляет себя ни с капитализмом, ни с социализмом, видя духовные опасности в обеих системах. В мире ничто не принадлежит человеку абсолютно; материальные блага — это лишь временный ресурс, вверенный Богом, которым нужно распорядиться с рассуждением ради спасения души и помощи бедным. Христос заповедал и кормить голодных, и помнить, что «не хлебом единым жив человек» (Мф. 4:4).

Вызовы высоких технологий: Искусственный интеллект, геновая инженерия и ядерная эсхатология

В третьей части своего труда Барбур обращается к «беспримерным силам», которые цивилизация породила в XX-XXI веках. Рассмотрим три ключевых пункта этого напряжения сквозь призму богословской мысли.

1. Искусственный интеллект и феномен души

Сторонники технологического формализма (А. Ньюэлл, Г. Саймон) склонны рассматривать человеческое мышление лишь как одну из форм манипуляции символами и обработки информации, фактически приравнивая мозг к компьютеру. Барбур, опираясь на критику Х. Дрейфуса, обоснованно возражает: человеческое восприятие укоренено в контексте и уникальном экзистенциальном, телесном опыте.

Православное богословие личности делает еще более глубокий шаг. Иеромонах Мефодий (Зинковский) указывает на ключевой онтологический изъян цифрового разума: «Искусственный интеллект безыпостасен и потому неспособен к подлинному объединению с другим интеллектом или с человеком. Следствием безыпостасности являются и отсутствие у него сознания и таких базовых личностных свойств, как жертвенность, ответственность, свобода нравственного выбора, а также неспособность имитировать эмоциональную жизнь, особенно сочувствие, молитву и другие состояния»².

В человеке соблюдена строгая Творческая иерархия: ум определяет состояние души, а душа — состояние тела. Чувственный, молитвенный, благо-

¹ О труде и собственности. Владимир (Богоявленский), священномуч. [Электронный ресурс]: сайт — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Bogojavlenskij/o-trude-i-sobstvennosti/ (дата обращения: 22.09.2026).

² Православное богословие личности и проблематика искусственного интеллекта. Мефодий (Зинковский), иером. [Электронный ресурс]: сайт — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_I_Mefodij_Zinkovskij/pravoslavnoe-bogoslovie-lichnosti-i-problematika-iskusstvennogo-intellekta/ (дата обращения: 22.09.2026).

датный опыт делает человека принципиально отличным от машины. ИИ, лишенный совести, в вопросах морали всегда будет скатываться к бездушному и жестокому утилитаризму.

2. Генная инженерия: терапия против евгеники

В сфере генетических манипуляций Барбур занимает взвешенную позицию. Он допускает терапевтическое вмешательство (лечение и предотвращение тяжелых врожденных недугов), но предостерегает от превращения живых существ и человека в коммерческий продукт для «модернизации». Проблема «скользкого пути» здесь очевидна: переступив грань между исправлением дефекта и евгеническим «улучшением», человечество рискует прийти к нравственной катастрофе.

Православное богословие четко разграничивает допустимые медицинские вмешательства и недопустимые манипуляции с человеческой природой. Решительному отвержению подлежат любые евгенические процедуры, направленные на искусственное конструирование «высшей» расы или улучшение определенных биологических признаков, поскольку подобные попытки отрицают всевластие Творца и посягают на особое достоинство человека перед Богом.

В то же время Церковь одобряет терапевтические методы лечения до и после рождения, если они направлены на спасение жизни и защиту здоровья ребенка. Главным условием здесь остается абсолютный запрет на эксперименты над жизнеспособными эмбрионами, за которыми с самого момента зачатия признается статус уникальной человеческой личности.

3. Ядерное оружие и ложный детерминизм

Анализируя гонку вооружений и доктрину «взаимного сдерживания», Барбур обращается к концепции справедливой войны Фомы Аквинского (пропорциональность вреда и блага) и опыту ненасильственного сопротивления Махатмы Ганди и Мартина Лютера Кинга.

Богословски опасным моментом в ядерную эпоху является эсхатологический фатализм – представление о том, что ядерный апокалипсис жестко предопределен волей Бога, а потому человеку не нужно прилагать усилий для сохранения мира. Православное богословие категорически отвергает безусловное предопределение: Бог наделил человека священным даром свободной воли. П. В. Добросельский напоминает, что только обладая свободой, человек становится нравственным субъектом. Складывать руки перед лицом угрозы уничтожения Земли – значит совершать грех трусливого перекалывания ответственности на Творца.

Экологический императив: от малого до великого

Третья глава книги Барбура, посвященная экологии, вскрывает глубокие метафизические корни экологического кризиса. Автор прослеживает, как механистическая картина мира Исаака Ньютона разделила человека и живую природу, а прагматизм Фрэнсиса Бэкона провозгласил цель науки как жесткое «подчинение природы» ради коммерческой выгоды. Ответная

реакция романтизма (У. Блейк, В. Вордсворт, И. В. Гёте), видевших в природе живой организм, пронизанный Божественной силой, не смогла переломить хребет нарастающей индустриальной эксплуатации.

Барбур симпатизирует биоцентрической этике Олдо Леопольда, утверждавшего самоценность экосистемы вне зависимости от ее экономической полезности для человека, но сам склоняется к «философии процесса», центрированной на ценности каждого отдельного творения в глазах Создателя.

Для православного сознания природа – это не бездушная мастерская и не объект поклонения (пантеизм). Она – сценарная площадка непрекращающегося Божественного творчества и инструмент естественного богопознания. Архимандрит Сильвестр (Стойчев) пишет: «Созданный Богом мир в его красоте наравне с самосозерцанием является источником естественного богопознания»¹.

Мы несем строгую моральную обязанность перед будущими поколениями по сохранению биосферы и призваны к милованию всякой твари. Святой праведный Иоанн Кронштадтский оставил нам пронзительное завещание: «Помни, что и животные призваны к жизни благодатью Господа для того, чтобы они вкусили, сколько могут, в короткий срок жизни радостей бытия... Не бей их... Блажен, иже и скоты милует»².

Заключение: общая судьба «Космического корабля» Земля

Подводя итоги, Иен Барбур предлагает посмотреть на планету сквозь призму емкого и наглядного образа, сравнивая Землю с хрупким «космическим кораблем», обеспечивающим наше существование. Ресурсы этого корабля строго ограничены, что требует от человечества бережного отношения, строгой экономии и постоянного повторного использования имеющихся благ. Все обитатели этого замкнутого пространства неразрывно связаны между собой, а значит, разделяют общую ответственность за жизнеспособность системы и имеют единую судьбу.

Человек по своей природе является венцом творения, призванным воплощать в мире образ и подобие Божие. Однако современное общество, ослепленное утилитарной философией и жадой сиюминутной эгоистической выгоды, практически утратило понимание своего царственного и священнического призвания по отношению к окружающей среде. Стремительный технологический прогресс незаметно поглотил личность, оторвав ее от глубокого сакрального и духовного опыта.

¹ Догматическое богословие. Сильвестр (Стойчев), архим. [Электронный ресурс]: сайт – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/dogmaticheskoe-bogoslovie-stojchev/5> (дата обращения: 22.09.2026).

² Симфония по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского. Иоанн Кронштадтский (Сергиев), праведный. [Электронный ресурс]: сайт – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/simfonija-po-tvorenijam-svjatogo-pravednogo-ioanna-kronshtadtskogo/76 (дата обращения: 22.09.2026).

В этих условиях труды Иена Барбура, несмотря на разделяющее нас время, продолжают звучать как сверхактуальный этический манифест. Подлинный православный ответ на жесткие вызовы технологической эволюции заключается в возвращении к традициям христианской аскезы, добровольном ограничении безудержного материального потребления и коренной переориентации всего научно-технического потенциала. Вместо эгоистического господства над природой человечество должно перейти к любовному соработничеству (синергии) с Богом ради сохранения и преобразования Его прекрасного творения.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: РБО, 2014. – 1338 с.
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV.1. – М, 2001. С.108–109.
3. Платон «Игумнов», архим. Православное нравственное богословие [Электронный ресурс]: сайт – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Platon-Igumnov/pravoslavnoe-nravstvennoe-bogoslovie-igumnov/7#:~:text=в%20мире%20и%20лишить%20его%20изначального%20богоподобного%20достойнства.%20Положение%20человека> (дата обращения: 22.09.2026).
4. Барбур И. Этика в век технологий / Пер. с англ. – М. 2001. – 369 с.
5. Иоанн Васильевич Попов. муч. Метод утилитаризма и его критическая оценка, [Электронный ресурс]: – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Popov/metod-utilitarizma-i-ego-kriticheskaja-otsenka/ (дата обращения: 22.09.2026).
6. О труде и собственности. Владимир (Богоявленский), священномуч. [Электронный ресурс]: сайт – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Bogojavlenskij/o-trude-i-sobstvennosti/ (дата обращения: 22.09.2026).
7. Православное богословие личности и проблематика искусственного интеллекта. Мефодий (Зинковский), иером. [Электронный ресурс]: сайт – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_I_Mefodij_Zinkovskie/pravoslavnoe-bogoslovie-lichnosti-i-problematika-iskusstvennogo-intellekta/ (дата обращения: 22.09.2026).
8. Догматическое богословие. Сильвестр (Стойчев), архим. [Электронный ресурс]: сайт – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/dogmaticeskoe-bogoslovie-stojchev/5> (дата обращения: 22.09.2026).
9. Симфония по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского. Иоанн Кронштадтский (Сергиев), праведный. [Электронный ресурс]: сайт – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/simfonija-potvorenijam-svjatogo-pravednogo-ioanna-kronshtadtskogo/76 (дата обращения: 22.09.2026).

УДК 271.2:37.01

Познание и обучение в воззрениях Иоанна Златоуста

А. С. Кашаев (ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4316-004X>)

М. А. Антипов (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4672-7144>)

Пензенская духовная семинария

Целью данной статьи является рассмотрение познания и обучения в контексте педагогической концепции святителя Иоанна Златоуста. Исследование опирается на святоотеческое наследие и православное учение о богопознании, раскрытое в Священном Писании и трудах отцов Церкви. Методология включает историко-педагогический и богословский подходы, позволяющие раскрыть специфику христианской гносеологии и дидактики. Новизна работы состоит в выявлении дидактических принципов (доступности, систематичности, связи обучения с жизнью), актуальных для современной православной педагогики. Задачи, решаемые в данной статье, включают анализ понятий познания и обучения, раскрытие роли совести и сердца в процессе самопознания, а также определение места педагога в духовно-нравственном развитии личности.

Ключевые слова: *святитель Иоанн Златоуст, познание, обучение, православная педагогика, богопознание, совесть, дидактика, духовно-нравственное развитие.*

Knowledge and Teaching in the Views of John Chrysostom

A. Kashaev (ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4316-004X>)

M. Antipov (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4672-7144>)

Penza Theological Seminary

The aim of the article is to examine knowledge and teaching in the context of the pedagogical concept of Saint John Chrysostom. The study is based on the patristic heritage and the Orthodox teaching on the knowledge of God, as revealed in the Holy Scriptures and the works of the Church Fathers. The methodology includes historical and pedagogical as well as theological approaches, which make it possible to reveal the specifics of Christian gnoseology and didactics. The novelty of the work lies in identifying didactic principles (accessibility, systematic approach, connection between teaching and life) that are relevant for modern Orthodox pedagogy. The tasks accomplished in this article include analysing the concepts of knowledge and learning, revealing the role of conscience and the heart in the process of self-cognition,

and determining the teacher's place in the spiritual and moral development of the individual.

Keywords: *Saint John Chrysostom, knowledge, teaching, Orthodox pedagogy, knowledge of God, conscience, didactics, spiritual and moral development.*

Если рассматривать познание как процесс, в ходе которого формируются все виды знаний, в том числе и научно-педагогические, то данный феномен можно раскрыть через понятия отражения объективного в субъективном, упорядочивания данных чувственного опыта, интерпретации данных, восприятия мира через призму категорий рассудка и разума. По нашему мнению, познание представляет собой сложный процесс, в ходе которого объективная, то есть не зависящая от нас, реальность, преломляется и отображается в сознании человека в виде знаний и представлений. Специфика научного познания состоит в том, что с точки зрения классической научной рациональности оно направлено на выявление объективных, устойчивых, повторяющихся и необходимых связей материальной действительности, то есть законов, по которым существует мир. При этом ученый, как познающий субъект, стремится к максимальной объективности. В рамках неклассической рациональности признается роль используемых в научной деятельности средств и учитывается фактор неопределенности. В постнеклассической рациональности большое внимание отводится роли наблюдателя в познании. Но как бы ни рассматривать науку и научную деятельность, она направлена на получение истинного знания. При этом, истина в науке, в отличие от богословия, не является чем-то раз и навсегда данным, истина изменчива и процесс развития науки представляет собой постоянное чередование абсолютной и относительной истин. Как отмечает А. А. Радугин, ученые «формируют истину в каких-то исторически конкретных, преходящих формулах, высказываниях, теориях. Развитие познания, с этой точки зрения, можно представить как длительный, непрекращающийся процесс движения относительных истин, которые приводят к накоплению и обогащению человеческого знания»¹.

Таким образом, результат научного познания фиксируется в том, что называется абсолютной истиной, но сама она складывается из истин относительных. И эти истины, то есть различные фрагменты знаний, человечество вырабатывает на протяжении всей истории. И те элементы знаний, которые являются наиболее значимыми для формирования человека как личности, то есть как полноценного участника общественных отношений, становятся дидактическим материалом, то есть тем, что транслируется в ходе образования как социокультурного феномена, обеспечивающего передачу, сохранение, воспроизводство и развитие культуры и как процесса воссоздания образа Божьего в человеке.

¹ Радугин А. А. Философия [Электронный ресурс]. – URL: <https://studfile.net/preview/11723246/page:12/> (дата обращения: 15.02.2025).

Таким образом, познание тесно взаимодействует и взаимосвязано с образованием. Эти два феномена и два вида процессов связаны с формированием личности через обогащение ее знаниями и представлениями о мире. Но в первом случае развитие личности и трансформации в ней являются не основной целью, а возможным побочным продуктом процесса выработки новых истинных знаний, а во втором служат основной целью. При этом, само по себе образование опирается на познавательную деятельность, особенно, такой его компонент, как обучение. И наиболее наглядно это проявляется в самостоятельной работе обучающихся, в проектной деятельности, в развивающем обучении, в научно-исследовательской деятельности учащихся, то есть в таких формах обучения, которые предполагают активную деятельность самих обучающихся.

В рамках православной педагогики и познание, и образование рассматриваются совершенно по-иному. Образование понимается как «длительный путь настойчивого труда, направленного на совершенствование прежде всего духовной сферы»¹. В рамках христианского вероучения истина предстает не как результат многовековой деятельности многих поколений людей, не как совокупность относительных истин и не как плоды научно-познавательной деятельности. В этом ключевое отличие христианской гносеологии от светской. Истина здесь представляется как персонифицированное духовное начало, высшая и единственная истина есть Бог, и открывается она нам в Священном Писании, прежде всего в Евангелии. Через ветхозаветных пророков, апостолов и святых Господь дает нам то, что нам возможно познать. Истина открывается тем, кто готов пустить Бога в свое сердце. «Аз есмь путь и истина, и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; и отныне знаете Его, и видели Его. Видевший Меня видел Отца Моего, ибо Я во Отце и Отец во Мне» (Ин 14:6-7,9,11) – вот в чем выражена истина, согласно христианскому вероучению. Выражением абсолютной истины здесь является Господь Бог, и только Он Сам содержит в себе все то, на чем держится устройство мира.

Из такой трактовки познания следует и особое понимание путей и уровней постижения мира. Если в светских научных представлениях о познании оно рассматривается как включающее чувственное (опытное) и рациональное (абстрактно-логическое), а в иррационалистической философии к нему добавляются еще и внеразумные пути (например, интуиция, как в концепции Анри Бергсона), то в рамках православного вероучения и в русской религиозной философии познание выходит за рамки чувственного

¹ Грошев, Н. Б. О необходимости создания профессионально-образовательной среды в духовной образовательной организации // Христианство и педагогика: история и современность. 220-летие служения Церкви Пензенской духовной семинарии: материалы IV Международной научно-практической конференции, Пенза, 07–08 декабря 2020 года / Пензенская духовная семинария. – Пенза: Православная религиозная организация - учреждение высшего религиозного профессионального образования "Пензенская духовная семинария", 2020. – С. 38-42. – С. 39.

и рационального. Иными словами, познание человека может быть направлено не только на дольний мир, то есть наш эмпирический, чувственно воспринимаемый и поэтому доступный для разумно-логического объяснения, но и на горний мир, то есть на тот, который лежит за пределами чувственного и рационального постижения. Это связано с отличным от светского, христианским представлением об устройении мира и человека. Мир рассматривается, как и человек, двойственно: как состоящий из духовного и материального. Человек есть сочетание души и тела или духа, души и тела, а мир трактуется как состоящий из небесного и земного. При этом, высшим значением наделена душа, как то, чем каждый из нас принадлежит горнему миру, и то, чем мы бессмертны. Предназначение каждого человека с точки зрения христианского вероучения состоит в том, чтобы угождение телу поставить в подчинение угождению душе, и только при этом условии возможно развитие в себе духовного начала как незримой связи с Богом, утраченной в результате грехопадения. То, что человек отпал от Бога, делает высшим смыслом его существования познание не просто мира, который является творением Божиим, а самого Творца. Человек создан Богом по образу и подобию, и поэтому познание Бога возможно через познание себя, и в то же время богопознание позволяет человеку лучше познать себя самого.

На языке богословия познание высшей реальности, воплощением которой является Господь, выражается через понятие откровения, а знание, получаемое таким образом, именуется богооткровенным знанием. Познание Бога через откровение может осуществляться на общем уровне и является наиболее распространенным и доступным. Такое познание Бога реализуется посредством Священного Писания и Предания. Общее откровение включает в себя те знания, которые доступны для многих. Менее распространено и характерно лишь для тех людей, кто достиг особого состояния близости к Богу – святости, индивидуальное откровение. Это такой вид, когда знания о Боге открываются напрямую Им или же святыми. Такое богопознание имеет трансцендентный характер, и случаи его очень редкие. Адресатами таких посещений становятся люди не просто глубоко верующие, а радеющие о своей душе и живущие только верой в Бога и стремлением к обретению утраченного с Ним единства.

Еще одним видом богопознания является естественное, которое мы понимаем как основанное на исконно присущих душе человека (которая, по утверждению Тертуллиана, христианка) стремлениях к постижению Бога. Нам свойственно искать Бога, в душу каждого человека заложены эти духовные влечения, однако в силу испорченности и поврежденности грехом, данные влечения души, направленные в сторону духовности, затуманены и поглощены телесными влечениями, материальными потребностями, физическими устремлениями и тягой к плотским удовольствиям в ущерб подлинным устремлениям. Нам свойственно изначально стремиться к Богу: «... языцы не имущие закона, естеством законное творят», «[Бог] сотворил

весь род человеческий, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и не далеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:26-27). В душе каждого человека есть особая часть, которая выражает незримую связь с Господом, «способность ощущать Бога и жаждать Его» (Пс 41:3). Как утверждает преп. Иоанн Дамаскин, «знание того, что Бог существует, всеяно в нас естественным образом». То, что Бог есть и что он вменяет нам свой Закон, присутствует в людях. Но в одних это проявляется с особенной отчетливостью, а в других это находит слабые неосознанные проявления. Так, если в словах Писания говорится о наличии у языческих народов нравственных устремлений, не связываемых в их сознании с Богом, то в современных условиях это же можно переложить на множество случаев, когда люди, будучи далекими от христианской веры, а зачастую и активно выражая атеистическую и антиклерикальную настроенность, тем не менее ведут себя так, как это следует из нравственных христианских заповедей. Конечно, в том, что они живут по совести, они усматривают только свою собственную заслугу, и в том, что, делая доброе, они также видят только свое достижение, проявляется грех гордыни. Но этот грех идет из-за помутненности их разума. Бог все равно присутствует в душе каждого из них. Именно так мы познаем Бога и так Господь приоткрывается нам.

Кроме познания Бога через самопознание, проявляющееся в рефлексии, стремлении осмыслить свое существование, свои поступки и отношения с другими людьми, в естественное богопознание входит познание окружающего нас чувственного мира, то есть того, который мы видим, слышим, осязаем и т. д., того, который называется материальным и объективным. Природный мир есть мир естественный, сотворенный до человека. Данный мир включает неживую и живую природу. И данный мир включает в себя множество разнообразных элементов и проявлений. Мир природы, с одной стороны, многообразен, а с другой стороны, един. Это единство мира отражается в классификации естественных наук, объединенных одним объектом изучения, который составляет единая природа, и различающихся предметными областями. Так, живая природа, изучаемая биологией, подразделяется на мир растений, изучаемых ботаникой, животных, которые изучаются в рамках зоологии, мир грибов, которые изучаются микологией, и т. д.

Кроме целостности и единства, материальный объективный мир подчинен особым законам, по которым он существует и развивается. И эти законы открываются в ходе научного познания, а наиболее универсальные из них постигаются на уровне философского мышления. Наука и зародилась как деятельность по открытию данных законов с целью удовлетворения практических потребностей. Природа познавалась для того, чтобы использовать ее возможности на благо человека, но под благом понималось утилитарное предназначение. Однако, с православной точки зрения, познание

природы имеет еще одно значение, более важное в духовном аспекте по сравнению с утилитарным. Через познание природы возможно прийти к богопознанию.

Так, богопознание осуществимо, как утверждает святитель Иоанн, через постижение единичных природных объектов как сотворенных Господом. Например, познавая Солнце как «великое светило», человек может познать и Бога.

Вот как пишет святитель об этом: «...Оно создано для управления днем. Оно делает день яснейшим, бросая лучи свои, как какие-либо молнии, ежедневно показывая во всем блеске свою красоту, появляясь вместе с утром и пробуждая всех людей к исполнению своих дел... Чем большею представляется стихия, тем более дивным является Создатель»¹. И еще: «В самом образе творения открывается божественная природа... Смотря на сотворимое, будем удивляться Художнику. “Невидимая бо Его, от создания мира творении помышляема видима суть” (Рим 1:10)»², – пишет святитель Иоанн.

В окружающем нас мире нет ничего лишнего, что еще античный философ Аристотель обозначил как объективный телеологизм (целесообразность). У всего в природе есть своя цель. У любого насекомого, растения, гриба, одноклеточного существа есть свое место и своя незаменимая роль в окружающей среде и в мире. Поэтому одно зависит от другого и всё находится во взаимосвязи и взаимозависимости. Так и человек, являясь венцом творения, также тесно связан во всем природным миром и является его неотъемлемой частью. Но он и чувствует нужность всего, что есть вокруг, что наличие каждого из живых существ не является случайным. И понимая практическую целесообразность, сложно не прийти к мысли о Боге как сотворившем такой мир на основе Своего замысла и по любви к нему.

Человек видит каждодневно в природных элементах «удивительную пользу... потому что из них мы приготовляем дома и многие другие удобства, способствующие нашему покою; и если кто захочет рассмотреть дело добросовестно, найдет, что и теперь, когда мы за преслушание первого человека лишились власти над ними, много бывает нам от них пользы»³.

Помимо практической целесообразности человеку присуще и эстетическое восприятие действительности, и через красоту природы он также может прийти к познанию Бога. Не только от полезности, но и «от величества бо красоты созданий сравнительно радоделатель их познавается» (Прем 13:5).

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

² Там же.

³ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

Начиная с постижения единичного, каждый из нас может приступить к постижению взаимосвязей, которыми обеспечивается целостность окружающего мира. А от их осознания возможно прийти и к представлению о мире как чем-то целостном и едином, а это наводит на мысль о Боге как Творце и Провидце. Таким образом, «один способ богосознания (достигается) через рассматривание всего творения»¹, как утверждает святитель Иоанн. Такой способ познания Бога – от единичного к общему – сближает богословие с философией и делает философию одним из возможных путей обретения Бога в сердце. Когда в поисках единого первоначала философ вдруг открывает Бога, то все остальные возможные идеи о субстанции, материи, эйдосах, воле и т. д. отходят на второй план.

Как уже было показано выше, еще одним способом богопознания является познание через рефлексию. Такой способ богопознания состоит в том, что человеческое существо задумывается о своем собственном месте в окружающем его мире, о том, как он устроен, о том, что важнее – душа или тело и как они соотносятся. «Если взгляд на красоту неба возбуждает благомыслящего созерцателя к славословию Творца, то тем более разумное это животное – человек, размышляя о своем устройстве, о высокой чести, данной ему, о великих дарах и несказанных благодеяниях, может постоянно восхвалять Виновника и возносить посильное славословие Господу»², – пишет Иоанн Златоуст, дополняя пророка Давида: «Славлю Тебя, потому что я дивно устроен» (Пс. 138:14).

Коренным специфическим отличием самопознания в Православии является осознание личностью своего собственного несовершенства, причиной которого является греховность и поврежденность разума вследствие грехопадения. Но признание такого состояния не означает пассивности, а наоборот, диктует христианину необходимость духовной борьбы, целью которой является стремление к обожению как восстановлению утраченной связи человека с Богом и достижению в конечном счете пограничного смысла жизни человека – спасения.

Важнейшим средством познания человеком самого себя является его совесть, через которую с каждым из нас говорит Бог. Просто один прислушивается к этому голосу, а другой всячески закрывается от этого гласа, стремясь уйти от Бога и стремясь перекрыть совесть различными оправданиями и отговорками. Так, человек, совершающий грех, может испытывать угрызения совести, но оправдывать свой поступок словами о том, что все так делают или словами, что сейчас время такое, или же тем, что один раз

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

² Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. – СПб. : Изд. СПбДА, 1898–1906. – Репринтное издание: М. : Православная книга (Т. 1–2), Златоуст (Т. 3–6, Кн. 1), Святитель Иоанн Златоуст (Т. 6, Кн.2 – Т. 7), Радонеж (Т. 8–12), 1991–2004.

сделаю – и ничего страшного не случится, и т. д. Но такое постоянное заглушение совести может вести к привычке ко греху, то есть к страсти.

Именно на основе признания совести и прислушивания к ней «возникает у нас познание доброго и недоброго»¹. Она проявляется в нас как невоплотимый «нелицеприятный судья»², незримо указующий нам на наши огрехи и нарушения Закона Божьего. И даже если человек не читал Писание и не знает Закона, все равно он чувствует, что делает что-то не так. Как указывает святитель Иоанн, «хотя бы учинивший грех и совершивший незаконное дело успел укрыться от всех людей, – от этого судии он скрыться не может; напротив, всегда носит внутри себя этого обличителя, который беспокоит его, мучает, карает, никогда не утихает, но нападает на него и дома, и на площади, и в собраниях, и за столом, и во время сна, и при пробуждении, требует отчета в поступках»³.

Совость, если рассматривать трехсоставную природу человека, можно с полным на то основанием отнести к духовной сфере, поскольку она связывает душу человека с Богом. Если человек прислушивается к совести, то он открывается навстречу Богу, даже будучи атеистом или верующим, но далеким от церковной жизни. Православный христианин, как правило, больше внимания обращает на совесть, работает над собой и своими грехами, постоянно осознавая свое несовершенство. И действительно, степень святости обратно пропорциональна оцениванию себя с позиций греховности: святые постоянно уничижали себя и уличали во грехах, борясь с ними, а грешники, наоборот, слепы к голосу Бога и к Закону, и считают себя нравственно совершенными.

Совость как голос Божий тесно связана с сердцем, и именно сердце святые отцы, в том числе и Иоанн Богослов, считали органом богопознания и сосредоточением духовной жизни человека. Как писал Иоанн Златоуст: «Совость терзает сердце»⁴. Поэтому самопознание тесно связано с очищением сердца и формирования в себе сокровенного сердца. Еще в языческой философии данный орган рассматривался не только с биологических позиций, но и как выражение душевной жизни человека. Именно сердце делает человека таким, каков он есть. Он может быть добрым, и тогда говорят о нем, что он добросердечный, и злым – в таком случае его именуют жестокосердным. Сердцем человек чувствует Бога, сердцем он в первую очередь откликается на те или иные события.

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

² Там же.

³ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

⁴ Там же.

И сердцем человек познает Бога и весь духовный мир. Как сказано в Писании, «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8). В этой заповеди блаженства, данной Спасителем, выражена мысль о том, что только очищая сердце свое, то есть совершенствуясь духовно, борясь с греховными помыслами, каждодневно совершая добрые дела искренне и с благими побуждениями, возможно спасение и обожение как восстановление утраченной вследствие грехопадения связи человека с Богом.

Святитель Иоанн Златоуст толкует данную заповедь следующим образом: «...чистыми сердцем Иисус Христос называет тех, которые приобрели всецелую добродетель и не сознают за собой никакого лукавства, или тех, которые проводят жизнь в целомудрии. Ибо для того, чтобы видеть Бога, мы ни в чем столько не имеем нужды, как в этой добродетели»¹. Духовно совершенному человеку, который поставил духовное и Бога как его фундаментальное воплощение на главное место по сравнению со всем остальным, возможно познание Бога. Очищение сердца означает «искоренение зла, познание себя, своих грехов, памятование смерти, истинное смирение и сокрушение, любовь к Богу и людям»². «Чистым сердцем делают не одна, не две, не десять добродетелей, а все вместе, слившись, так сказать, в едину добродетель», – учит нас Симеон Новый Богослов³.

При этом наряду с чистотой сердца необходимо понимать и важность чистоты ума, то есть развитие своих умственных способностей через постижение основ научных знаний, через освоение образовательных программ в различных типах учебных заведений и через самообразование. Это помогает лучше понять мир и себя как творение Божье. Через познание мира и образующих его законов возможно прийти, как уже было сказано, к богопознанию, иными словами, развитие ума является важной предпосылкой развития сердца. Ум необходим, чтобы лучше понимать мир, в котором живем, и лучше понимать себя и свое место в нем. Так, и Иоанн Златоуст был для своего времени одним из самых образованных людей.

Кроме сердца и ума в человеке выделяется и воля, свобода которой дана нам Господом. Именно благодаря воле человек действует, реализуя себя в мире в течение земной жизни. Свободная воля дана человеку вместе с разумом, но поскольку разум человеческий поврежден, то своей волей многие пользуются, совершая не добро, а зло. Однако, как пишет святитель: «Не-

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея // Творения. Т. 7. – СПб., 1901 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 28.04.2025).

² Там же.

³ Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/glavy-bogoslovskie-umozritelnye-i-prakticheskie-prepodobnogo-otssa-nashego-simeona-novogo-bogoslova-igumena-obiteli-svjatogo-mamasa-ksirokerkskogo/ (дата обращения: 03.04.2025).

редко и злой человек, если захочет, может перемениться и сделаться добрым, и добрый, если не будет бдителен, может развратиться»¹.

Самопознание представляет собой не просто приобретение знаний о самом себе с целью лучшего понимания себя, а саморазвитие и духовное возрастание, конечной точкой которого является обожение. Мало кто достигает святости, но стремиться к тем идеалам, которые представлены в истории Церкви и одним из которых является святитель Иоанн Златоуст, необходимо каждому. «Итак, будем исследовать силу ея (души), и не перестанем испытывать самих себя; будем требовать у себя отчета в том, что в нас входит, и в том, что выходит, – что мы сказали полезного и какое слово праздное, а также что полезного ввели в душу через слух и что внесли в нее могущее повредить ей»².

Помимо перечисленных способов познания Бога также можно выделить постижение Господа через родителей, крестных, пастырей, духовных отцов и наставников, то есть всех тех, кто играет роль педагога. Так как человек есть образ и подобие Бога, «превосходнейшее из всех видимых животных; для него-то и создано все это: небо, земля, море, солнце, луна, звезды, гады, скоты, все бессловесные животные»³. При этом, образ имеет отношение именно к месту человека в тварном мире как высшего существа в природе, призванного царствовать в ней, возделывать и беречь. А вот «подобие обозначает сходство с Богом в кротости, смирении и вообще добродетели»⁴. От другого человека как носителя знаний о Боге и образа Бога (а педагог по характеру своего служения уподобляется Иисусу Христу) можно многое узнавать о Боге и духовном мире. Также наряду с явным формированием знаний о Боге в ходе воспитания и обучения возможно и неявное: через общение с другими, когда в них мы усматриваем образ и подобие Творца.

Но все же основным способом познания Бога является чтение и изучение Священного Писания и Священного Предания. Священное Писание представляет собой боговдохновенный текст, в котором всё имеет свое особое глубокое значение. Писание позволяет приблизиться к Богу, но также частично познать природу, человека и общество. В Писании мы находим слова, которые Господь передал нам и которые являются Его Откровением. Если в чувственном познании возможны заблуждения, связанные с искажениями восприятия, в рациональном нам свойственны заблуждения, связанные с ошибками познания, среди которых стереотипы, вера в слухи, суеверия, то Писание и Предание передают нам православное учение во всей

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея // Творения. Т. 7. – СПб., 1901 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 28.04.2025).

² Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

³ Там же.

⁴ Там же.

неповрежденности и глубине и дают образцы высочайшего нравственного поведения и добродетельности.

Чтение Священного Писания должно быть вдумчивым и предваряться молитвой с просьбой к Богу раскрыть скрытые в нем смыслы, просветиться, стать духовно чище, приблизиться к Господу. Писание помогает в очищении сердца и в очищении ума, оно же направляет нашу волю на нужный путь. Как пишет Иоанн Златоуст: «И не только сокровищу подобно слово Божие, но и источнику, источающему обильные потоки и имеющему много воды. Велико богатство этого сокровища и обильны потоки этого духовного источника. Христос сказал: “Аще кто жаждет, да придет ко Мне и пьет; веруяй в Мя, яко же рече писание, реки от чрева его истекут воды живы” (Ин 7:37-38)»¹.

К средствам познания Бога можно отнести любовь, науку и духовную жизнь. Первое является не просто романтической любовью, привязанностью или страстью. Любовь как инструмент богопознания есть особое отношение к людям, в котором мы уподобляемся Господу и реализуем одну из главных Его заповедей. Как любовь помогает познать Бога? Через добродетельность Бог открывается нам, мы видим Его там, где раньше не видели. Так, ухаживая за нуждающимся и страждущим, человек может почувствовать, что значит благодарность, искренность и чувство взаимной привязанности.

Наука в данном случае включает не только комплекс светских научных и философских знаний, основанных на материалистическом мировоззрении, но и богословские науки, именуемые в официальных документах теологией. Понимание мира как творения Божьего, единого и целостного и многообразного, позволяет приблизиться и к познанию Бога.

Что касается духовной жизни православного человека, то к ней можно отнести соблюдение постов, чтение Писаний, добродетельность, молитвы, участие в церковных таинствах и нравственный образ жизни. Познание в религиозной философии не мыслится без стремления к обожению, то есть приближению к Богу в духовной и нравственной чистоте. Познание Бога невозможно, таким образом, только на основе ума, здесь участвуют и сердце, и воля. Бог открывается только чистым сердцем.

Познавательная деятельность человека выступает фундаментом для обучения, главная цель которого, по мнению Иоанна Златоуста, состоит в приобретении знаний об отношениях человека и Бога, о том «что такое тварь и кто Творец, что такое создание и кто Создатель»². И в этом, по мнению святителя, состоит великое благо.

Сам процесс обучения должен начинаться с познания природы как наглядного мира, материального, осязаемого, во многом доступного для чув-

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

² Там же.

ственного познания и поэтому наиболее простого для понимания. Именно это закладывает основу для дальнейшего познания духовного мира.

Такая последовательность в обучении в современной дидактике выражается в принципе доступности. Так, и Иоанн Златоуст ратовал за то, чтобы учить тому, что обучаемый способен понять на данном этапе его развития. Он исходил из того положения, что при обучении важно идти от простого к сложному по ступеням, возрастающим всё более и более, и «от предметов чувственных возвести ум к Создателю вселенной, дабы, познав Художника из дел, воздать поклонение Творцу и не остановиться на тварях»¹. «Не благоразумно давать твердую пищу тем, которых нужно еще питать молоком» (Евр 5:12).

Также святитель выступал за постепенное ознакомление учащихся с различными творениями – «не все вдруг и за один раз, а по частям: от рассмотрения одного творения к другому»². Причем творение рассматривается не обособленно, а во взаимосвязи с другими. В рамках православно-педагогического подхода природный мир рассматривается в своем единстве как тварный мир, являющийся плодом Божьей деятельности. В науках природа зачастую рассматривается разрозненно, так как у каждой науки есть своя предметная область, целостное представление способна дать философия (онтология, метафизика и философия природы), но в ней имеется также множество альтернативных концепций. Христианство же содержит целостное представление о природном чувственном мире.

Таким образом, в подходе к обучению у святителя проявляются также принципы системности и целенаправленности: «учение закрепляется в душе непрерывным повторением», а природный процесс, явление, объект рассматриваются на уроке как проявление Божественного промысла. «Творение, поражая зрителя видом (своим), возбуждает в созерцателе вселенной удивление к ея Создателю»³. В толковании на Книгу Бытия Иоанн Златоуст использует термин «домостроительство». Наиболее действенное обучение состоит «не в созерцании мира и человека в отдельности, а в созерцании всего домостроительства Божьего»⁴. Таким образом, именно домостроительство является определяющим понятием для выражения отношения Бога к тварному миру.

«От начала были два учителя – творение и совесть, и оба они, не произнося слов, учили людей безмолвно»⁵. В этих словах Иоанна Златоуста выражена мысль о том, что обучение включает духовно-нравственное развитие

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Симфония по творениям святителя Иоанна Златоуста / [сост. Т. Н. Терещенко]. – Изд. 2-е. – Москва : Даръ, 2008. – 574, [1] с.

личности и что в образовании должны сочетаться воспитание (развитие совести) и обучение (познание тварного мира). Совесть, являясь важным средством познания, играет ключевую роль и в обучении и образовании в целом. Так, целью образования, с точки зрения православной педагогики, является спасение души, все знания, приобретаемые в этом процессе, должны способствовать именно этому. Знания используются в жизни, но чтобы они использовались разумно, необходим высокий нравственный уровень личности, что невозможно без опоры на совесть. Таким образом, здесь прослеживается дидактический принцип связи обучения с жизнью, теории с практикой.

«Кроме этих двух (творения и совести) промыслом Божиим нам дан еще и третий учитель... Это – родной отец каждого»¹.

Таким образом, обучение по Иоанну Златоусту предполагает тесную связь его с воспитанием и опоры на известные в современной педагогике и актуальные в наши дни дидактические принципы доступности, систематичности, прочности, связи теории с практикой. Содержание обучения состоит из двух разделов, которые усваиваются последовательно. Сначала учение о тварном мире и земной жизни в нем, а затем знание о духовном мире и загробной жизни. При этом земная жизнь рассматривается как подготовка к загробной. Одно включается в другое и рассматривается в неотрывной взаимосвязи при главенстве духовного над материальным. Мир рассматривает не просто как сотворенный Богом, а как сфера Его постоянного присутствия.

Важную роль в обучении детей играет личность педагога и взаимодействие с ним. Только в живом диалоге возможно приобщить ребенка к церковной жизни, познакомить с Писанием. Конечно, ребенок может сам заинтересоваться церковной жизнью, сам открыть и начать читать Писание, но без научения и наставничества он мало что поймет в этом.

Итак, рассмотрение воззрений Иоанна Златоуста на познание (эпистемологии) и обучение (дидактики) приводит нас к следующим результатам. Познание и обучение предстают как два тесно связанных процесса, предполагающих как когнитивный, так и нравственный компоненты, знание формируется полноценно, если оно сопровождается нравственным развитием личности обучающегося. При этом, конечной целью обоих процессов являются обожение и спасение. За время своего служения святитель, продолжая и развивая традиции христианской педагогики, привнес в нее свои идеи, заложив средства, принципы и формы, востребованные и в наши дни.

Раскрыт антропологический фундамент педагогики Златоуста, базирующийся на учении о Богопознании через творение, самопознание, другого человека и Священное Писание. Процесс обучения понимается как синергия – соработничество Божественной благодати, природного откровения и человеческого усилия родителя и наставника. Выявлена специфика целей

¹ Иоанн Златоуст, свт. Пять слов об Анне // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 28.03.2025).

(спасение души, обожение), содержания (Богопознание), методов (разумная строгость, соединённая с любовью; личный пример; систематическое наставление) и средств (молитва, таинства, чтение Писания, ограждение от вредных зрелищ).

Литература

1. Грошев, Н. Б. О необходимости создания профессионально-образовательной среды в духовной образовательной организации // Христианство и педагогика: история и современность. 220-летие служения Церкви Пензенской духовной семинарии: материалы IV Международной научно-практической конференции, Пенза, 07–08 декабря 2020 года / Пензенская духовная семинария. – Пенза: Православная религиозная организация – учреждение высшего религиозного профессионального образования "Пензенская духовная семинария", 2020. – С. 38-42.

2. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея // Творения. Т. 7. – СПб., 1901 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 28.04.2025).

3. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 29.05.2025).

4. Иоанн Златоуст, свт. Пять слов об Анне // Творения. Т. 4. – СПб., 1898 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij/#source (дата обращения: 28.03.2025).

5. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. – СПб.: Изд. СПбДА, 1898–1906. – Репринтное издание: М.: Православная книга (Т. 1–2), Златоуст (Т. 3–6, Кн. 1), Святитель Иоанн Златоуст (Т. 6, Кн. 2 – Т. 7), Радонеж (Т. 8–12), 1991–2004.

6. Радугин А. А. Философия. [Электронный ресурс]. – URL: <https://studfile.net/preview/11723246/page:12/> (дата обращения: 15.02.2025)

7. Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, умозрительные и практические [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/glavy-bogoslovskie-umozritelnye-i-prakticheskieprepodobnogo-ottsa-nashego-simeona-novogo-bogoslova-igumena-obitelisvjatogo-mamasa-ksirokerkskogo/ (дата обращения: 03.04.2025).

8. Симфония по творениям святителя Иоанна Златоуста / [сост. Т. Н. Терещенко]. – Изд. 2-е. – Москва : Даръ, 2008. – 574, [1] с.

Волонтерская деятельность в духовно-нравственном развитии молодежи

А. А. Чукиров (ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4647-6481>)

Пензенская духовная семинария

Целью данной статьи является рассмотрение волонтерской (добровольческой) деятельности как средства духовно-нравственного развития подрастающего поколения. Исследование опирается на православное учение о милосердии и добродетельности, раскрытое в Священных Писаниях Ветхого и Нового Заветов и святоотеческом наследии. Методология включает социологический подход, позволяющий рассмотреть данный феномен как социальный институт, этический, открывающий ее нравственные основания и потенциал, и педагогический, указывающий на воспитательное значение добровольчества для духовно-нравственного развития детей, подростков и молодежи и их социализации в целом. Новизна работы состоит в выявлении духовно-педагогического потенциала волонтерской деятельности. Задачи, решаемые в данной статье, включают рассмотрение понятия волонтерства и его значения для общественной жизни, выявление педагогического потенциала волонтерской деятельности и раскрытие ее этических оснований.

Ключевые слова: добровольческая деятельность, дети, подростки, молодежь, этика, духовно-нравственное развитие, милосердие, служение, нравственное богословие.

Volunteering in the Spiritual and Moral Development of Young People

A. Chikirov (ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4647-6481>)

Penza Theological Seminary

The aim of the article is to examine volunteering as a means of spiritual and moral development of the younger generation. The study is based on the Orthodox teaching about mercy and virtue, as revealed in the Holy Scripture of the Old and New Testaments and in the patristic heritage. The methodology includes a sociological approach, which allows us to consider this phenomenon as a social institution; an ethical approach, which reveals its moral foundations and potential; and a pedagogical approach, which points to the educational significance of volunteering for the spiritual and moral development of children, adolescents, and young people, as well as for their socialization in general. The novelty of the work lies in identifying the spiritual and pedagogical potential of volunteering. The tasks addressed in the

article include examining the concept of volunteering and its significance for public life, identifying the pedagogical potential of volunteering, and revealing its ethical foundations.

Keywords: *volunteering, children, adolescents, youth, ethics, spiritual and moral development, mercy, service, moral theology.*

Понятие волонтерской (добровольческой) деятельности и значение для общества

Волонтерская деятельность предполагает осуществление тех или иных действий по собственному желанию на бескорыстной основе. Истоки ее можно усмотреть в таких институтах традиционного общества, как дарение и потлач, а также в коллективной социальной помощи. Желание совершать дела на пользу другим связано с тем, что люди исконно обладают социальной природой, и социальность эта проявляется во взаимности социальных действий, то есть ориентированности нашего поведения на ожидания окружающих. Помимо того, добровольческая деятельность основывается на стремлении использовать свое свободное время, силы и ресурсы на благо общества.

«В принятой в январе 2001 г. Всемирной декларации добровольчества подчеркивается, что волонтерство – фундамент гражданского общества, приводящий к реализации прав и обязанностей граждан, личностному росту, укреплению и сохранению человеческих ценностей.

В основе волонтерской деятельности лежит ряд признаков: отсутствие вознаграждения; отсутствие принуждения; польза для конкретного получателя или отдельных социальных групп, общества»¹.

По определению волонтерская деятельность включает в себя труд, за который не платится заработная плата. Если рыночная экономика устроена так, что труд является одним из факторов производства и имеет свою цену, выражаемую в уровне заработной платы в определенной сфере труда и соответствующем определенному уровню квалификации, то добровольный труд бескорыстный.

Волонтерская деятельность имеет длительную историю, и особую роль она играет в сфере социальной работы. Если говорить о развитии данного общественного института, то с момента своей профессионализации в Западной Европе и США в начале XX века и в нашей стране в последнее десятилетие прошедшего века немалую роль в ней играет именно добровольчество. Там, где социальная работа недостаточно финансируется из государственного бюджета, значительным ресурсом в ее осуществлении и развитии выступает волонтерское движение.

¹ Домашова Е. В., Благовская Е. В., Гонохова Т. А. Волонтерская деятельность как основа формирования активности молодежи в России // Вестник Тамбовского университета. – 2020. – № 9. – С. 147.

В нашей стране социальная работа формировалась изначально по государственной инициативе, а не по пути развития из общественного сектора. Волонтерские движения развивались параллельно государственной социальной работе. При этом, сейчас услуги волонтеров в сфере социальной помощи активно используются и являются действенным подспорьем социальным работникам, занятым официально в учреждениях социальной защиты населения. Волонтеры помогают в «оказании социальной помощи различным категориям клиентов социальных служб – людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации. Волонтеры оказывают посильную помощь социально незащищенным группам населения, оказывают содействие в социальной адаптации и реабилитации»¹. И тем, кому такая помощь нужна в большей степени, а государство по причине дефицита ресурсов не может оказать профессиональную помощь, услуги волонтеров становятся незаменимым подспорьем. Это означает, что одни люди готовы прийти на помощь другим, потратив часть своего времени и сил, а возможно, и финансовых средств на тех, кому нужна помощь.

Уровень развития волонтерской деятельности в том или ином обществе показывает, насколько стабильно и благополучно живет в нем средний класс, с одной стороны, и каков уровень морального развития его членов, с другой. Иными словами, для занятия волонтерством, нужны как и нормальные условия жизни, чтобы оставались силы и время после труда по найму, или управления собственным делом, или работы на себя как самозанятого, то есть такого труда, за который человек получает доход, на такую деятельность, которая идет на благо всего общества или социальной группы, либо же небольшой группы людей или отдельно взятого человека. Но эта деятельность бескорыстна. А с другой стороны, для этого нужен соответствующий уровень нравственного развития, когда человек готов делать благо другим, ничего не прося взамен. Отдельным вопросом является, конечно же, мотивация добровольческой деятельности: то, чем руководствуются люди, в нее вовлеченные.

По словам ученых, «добровольчество способствует формированию профессиональной мотивации, адаптации к специфике работы, освоению и совершенствованию профессиональных компетенций на практике; добровольчество также позиционируется как инструмент привлечения молодёжи в реализацию целей дополнительного образования, отмечается, что такая деятельность формирует мобильность, динамизм, конструктивность, самостоятельность принятия решений, чувство ответственности за судьбу страны, её социально экономическое процветание; отмечается, что деятельность волонтеров является фактором накопления и реализации социального капитала, волонтеры оказывают значимое позитивное влияние на общество, способствует расширению социальных сетей и закреплению

¹ Васенков Н. В., Шерстобитова Я. А. Волонтерская деятельность студентов // Вопросы педагогики. – 2020. – № 1-2. – С. 53-55.

связей в них, увеличению чувства социальной связанности и гражданского потенциала»¹.

С рационально-экономической точки зрения бескорыстный труд не имеет смысла, так как он не оправдан с вульгарно понимаемых утилитарных позиций. Люди приходят в волонтерство не за деньгами или властью, система мотивации здесь намного сложнее и глубже, она не лежит на поверхности. Основным мотивом для работы волонтеров у большинства добровольцев является желание познакомиться с новыми людьми, найти друзей и поддержку².

Добровольческая деятельность выходит за рамки экономической регуляции общественных отношений и системы разделения труда, формируя тем самым альтернативную систему социальной солидарности, основанную на этических принципах добра, справедливости, сострадания, взаимопомощи и других. То, что большинство людей проявляют в неформальных отношениях в рамках первичных социальных групп (семьи, дружеского окружения, тесного коллектива, сплочённой команды и т. д.), волонтер проявляет в отношении своих подопечных, то есть тех, кому он оказывает помощь. Ясно, что волонтерская деятельность не заменит рыночных отношений, но в социальной сфере она позволяет создавать общественные блага и восполнять недостатки системы рыночного хозяйствования.

Волонтерство как социальный феномен имеет длительную историю и охватывает различные сферы и общественные институты: социальную помощь и поддержку, образование, медицину, оборону, охрану правопорядка и поддержание общественной безопасности, пожарный надзор, природоохранную деятельность и другие области общественной жизнедеятельности.

Добровольческая деятельность в современной России развивается лучшими темпами, чем это было в 90 годы XX столетия, что обусловлено формированием гражданского общества, ростом уровня жизни населения, а также ренессансом Православия, что положительно сказывается на общем духовно-нравственном климате в стране. При всех противоречиях и недостатках современного общества и тех рисках, которые оно представляет для социализации подрастающего поколения, при находящих множественные эмпирические подтверждения тенденциях духовной деградации на фоне материально-технологического прогресса рост волонтерского движения в стране является одним из проявлений стремления определенной части общества к реализации добродетелей, что свидетельствует о присутствии в их сознании подлинных духовно-нравственных ценностей. Очень важно в современных условиях информирование о деятельности волонтерских

¹ Бокова О. А., Мельникова Ю. А., Григоричева И. В. Определение содержания конструкта "волонтерская деятельность" в образовательно-воспитательной практике: опыт теоретического осмысления и эмпирической реконструкции // Перспективы науки и образования. – 2021. – № 6(54). – С. 404.

² Васенков Н. В., Шерстобитова Я. А. Волонтерская деятельность студентов // Вопросы педагогики. – 2020. – № 1-2. – С. 53-55.

организаций и поддержка конструктивной социальной активности молодежи¹.

Добровольческая деятельность как феномен общественной жизни носит коллективный характер и зачастую в ее развитии большое значение имеют волонтерские инициативы, которые начавшись с проявления небольшой группой лиц, приобретают со временем все больше и больше сторонников. При этом участие в волонтерской деятельности не может быть данью моде, и уже совсем противоречит её определению участие в ней по принуждению, так как сама такая формулировка оказывается абсурдной, содержащей в себе противоречие. Волонтерская деятельность в большинстве случаев является призванием. При этом, данное призвание может формироваться как осознанно, так и под влиянием определенных жизненных обстоятельств. Как указывает М. В. Вильева, «волонтерство способствует развитию нравственного человеческого потенциала и помогает молодым людям стать творцами социальной реальности, способными конструктивно взаимодействовать с другими людьми во имя достижения общих целей и сохранения единых ценностей»².

Волонтерское движение значительно компенсирует нехватку профессиональной рабочей силы в социально значимых отраслях: культуры, социальной защиты населения, образования, защиты окружающей среды. Каждый волонтер, делая свой вклад в определенную сферу деятельности, где он участвует, способствует оздоровлению общества. Волонтерская деятельность предполагает, что человек занимается определенным трудом не ради обогащения и материального вознаграждения в целом, а ради приобретения нового опыта, ради общения и расширения круга общения, либо ради компенсации собственных жизненных невзгод.

Интересно, но волонтерская деятельность, несмотря на свою кажущуюся бессмысленность с экономической точки зрения, привлекает значительную долю различных групп населения. Участие человека в ней означает, что он является равнодушным к судьбам и жизням других. Порой человек решает заняться волонтерством, чтобы отвлечься от своих трудностей, либо компенсировать случившуюся в жизни трагедию и попробовать уберечь от подобных трагедий других или же облегчить страдания тех, кто испытал схожие трудности.

¹ Акимова Г. М. Добровольческая (волонтерская) деятельность как форма социальной активности молодежи // Приоритеты воспитания: историко-культурный поиск и современные практики: материалы Всероссийской научно-практической конференции (к 90-летию Воронежского государственного педагогического университета): к 90-летию ВГПУ: в 2 ч., Воронеж, 19–20 мая 2021 года. Том Часть II. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2021. – С. 4.

² Вильева М. В. Волонтерская деятельность как инструмент реализации социальной активности студенческой молодежи // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2021. – № 199. – С. 236.

Волонтерство может быть рассмотрено как общественный институт и в таком случае его можно определить как относительно устойчивый выработанный исторически в ходе коллективной деятельности людей образец совместных действий, в ходе которых удовлетворяются определенные социально значимые потребности. Любой общественный институт способствует стабилизации и упорядочиванию общественных отношений, так как задает определенные образцы поведения в определенных ситуациях. В рамках институализированной деятельности осуществляется социализация индивидов как процесс включения их в общественную жизнь и различные формы коллективной активности. Так и волонтерская деятельность является формой удовлетворения потребностей общества в решении насущных социальных проблемы, выполнении видов труда в таких сферах, которые с точки зрения рыночной экономики не являются прибыльными: социальная работа, здравоохранение, образование и т. п.

Иными словами, деятельность, осуществляемая в некоммерческом секторе. Помимо того, волонтерская деятельность способствует оздоровлению духовно-нравственного климата в обществе, гуманизации общественных отношений, демонстрации таких нравственных ценностей, как добро, милосердие, справедливость и т. д.

Волонтерская деятельность основывается и служит выражением не только этических норм и ценностей, но и осуществляется в рамках определенных правовых норм, содержащихся прежде всего в федеральном законе «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» от 11.08.1995 N 135-ФЗ. В нем содержатся основные правила, которые устанавливает государство для занятия данным видом деятельности на территории нашей страны.

Деятельное соучастие в жизни тех людей и групп, кому нужна помощь, составляет собой центральную идею волонтерской деятельности в социальной работе. Добровольчество как социальный институт способствует духовному оздоровлению общества, привнесению в сознание ценностей, составляющих значимую альтернативу псевдоценностям массовой культуры, среди которых потребительство, гедонизм, эгоизм и другие.

Этические основания волонтерской деятельности

Роль волонтерской деятельности в духовно-нравственном развитии молодежи обусловлена тем, что она со светской точки зрения служит выражением принципа гуманизма, под которым мы понимаем не просто восхваление человека и возвышение его над всеми остальными живыми существами, а утверждение непреходящей важности милосердия, доброты и взаимности в межчеловеческих отношениях. С православной точки зрения это непосредственная форма социального служения, в которой человек реализует две основные заповеди – о любви к Богу и о любви к человеку (Мк 12:30,31).

Признание человека венцом тварного мира не должно вести к эгоизму и равнодушию одного по отношению к другим и к природе. Скорее, это должно означать признание ценности каждого при уважении интересов всего общества, и фундаментом такого единомножества, по нашему мнению, должно являться Православие, так как именно в рамках христианского вероучения сформировано целостное представление о должных принципах социальных отношений и отношении человека к природе. И волонтерская деятельность служит практическим проявлением данного единомножества. Человек, занимаясь волонтерством, реализует себя как личность полноценную, что означает заботу не только о себе и своих близких, но и о чужих людях, участие в решении социальных проблем, труд на благо социума. Как говорил Спаситель: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5:16).

Волонтерская деятельность является полезной как для получателя благ, так и для ее субъекта. С этической точки зрения объяснение ее разнится в зависимости от того, в рамках какой этики рассматривать данный феномен общественной жизни – религиозной или светской. С позиций православного учения о нравственности добровольческая деятельность есть прямая реализация человеком любви к другим людям и тем самым любви к Богу. Но подлинное доброе должно быть тайным, не нужно быть добродетельным напоказ, «пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф 6:3), и не нужно ждать чего-либо в ответ. Именно такое бескорыстное совершение благих дел является подлинной добродетельностью с точки зрения христианства.

В светской этике, которая отличается многообразием теорий и подходов, интерпретации волонтерской деятельности может способствовать этический ригоризм И. Канта, в рамках которого провозглашается обязательность и строгость бескорыстного исполнения нравственного закона и следования категорическому императиву. Поступай так, чтобы максима твоей воли имела силу всеобщего законодательства – таков принцип деятельности волонтера, если рассматривать ее в данном ключе. Этика благоговения к жизни А. Швейцера диктует необходимость и непреходящую важность почитания жизни во всех её проявлениях. Волонтерская деятельность как совершение добрых дел во многом способствует реализации данного принципа. Можно приводить множество светских этических теорий и концепций, но наиболее полно и ясно основания добровольческой деятельности раскрываются в православном вероучении. Спаситель Иисус Христос творил во время земной жизни добрые дела бескорыстно, показав нам пример высшей благодетельности, и призывал нас к совершению добрых дел по отношению друг к другу.

Волонтерская деятельность и социализация детей, подростков и молодежи

Волонтерская деятельность как социальный институт выступает важнейшим средством социализации детей, подростков и молодежи, так как участвуя в разнообразных добровольческих инициативах представители подрастающего поколения включаются в коллективную общественно полезную деятельность, учатся общаться, знакомиться, заводить новые контакты, помимо этого они осваивают новые сферы и виды деятельности, узнают о том, как живут самые разные группы населения, познают жизнь на собственном опыте. Важность волонтерской деятельности для развития студентов обусловлена тем, что в «профессиональном образовании по значимости воспитание и обучение тождественны и, по сути, взаимосвязаны»¹. Сложно понять трудности других людей и их положение, только основываясь на словесных описаниях, художественных сюжетах и даже видеоматериалах и хрониках. Самым эффективным способом вживания в ситуацию другого, по словам исследователей, «является деятельное соучастие в его судьбе. Формирование социальной компетенций студентов посредством волонтерской деятельности приобретает важное общественно-государственное значение, оно способствует успешной социализации молодежи, а в дальнейшем — ее адаптации к будущей профессиональной деятельности, к участию в гражданских инициативах на благо развития нашей страны»².

Так и привить подростку или юноше определенное качество личности сложно, если только пытаться доносить до него это словами, а если вовлечь его в соответствующую форму добровольческой деятельности, то это получится с большей степенью эффективности. Так, например, чувство милосердия и сострадания можно сформировать через вовлечение в социальное служение, связанное с уходом за больными или оказанием помощи лицам с ограниченными возможностями или детям-сиротам и т. п. Уважение к престарелым прививается через вовлечение в деятельность по оказанию добровольческой помощи данной возрастной группе.

Воспитательный потенциал волонтерской деятельности трудно переоценить, и несмотря на обилие нововведений в теории и практике образования, именно вовлечение в различные формы активностей, в том числе и в волонтерскую деятельность, считается наиболее действенным подходом в воспитательной работе с подростками и студентами. Волонтерская дея-

¹ Усманов В. В., Лыгина М. А., Филиппов А. Н. Педагогическая модель профессионального воспитания студентов целевой подготовки специалистов в образовательном процессе вуза // Глобальный научный потенциал. – 2022. – № 8(137). – С. 113-119. – С. 117.

² Вильева М. В. Волонтерская деятельность как инструмент реализации социальной активности студенческой молодежи // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2021. – № 199. – С. 236.

тельность является оптимальной формой проявления молодежью социальной и гражданской активности¹.

«Реализации молодежного потенциала, формированию активности преимущественно молодежи способствует разнообразие видов и соответственно форм волонтерской деятельности»².

«Волонтер – человек, который занимается общественно-полезной деятельностью не из-за материальных или финансовых побуждений, а ради помощи другим и приобретения огромного жизненного опыта.

Волонтерство дает возможность по-новому посмотреть на себя и мир вокруг, получить новые практические знания и умения, расширить круг своего общения. Волонтерское движение является частью современного обучения в высших образовательных учреждениях, которая развивает профессиональные компетенции, способствует нравственному развитию, а также формирует активную гражданскую позицию студентов»³.

Подрастающее поколение в современных условиях рыночной экономики и отчуждения в информационном обществе должно знакомиться с реальными социальными отношениями и социальной жизнью во всей ее противоречивости. Дефицит жизненного опыта увеличивает вероятность ошибок при принятии ответственных решений⁴.

Также исследователи отмечают: «...студенты полагают, что занятия волонтерской деятельностью в полной мере открывают для них путь собственного развития, вызывают чувство удовлетворения от правильно выполненного волонтерского дела, создают чувство самооценности, обеспечивают безопасность и увеличивают возможность социально-психологических контактов, а также существенно повышают уровень самовыражения и удовлетворяют потребность в самоактуализации и самореализации, опосредованно способствуют самостоятельности мыслительной деятельности,

¹ Акимова Г. М. Добровольческая (волонтерская) деятельность как форма социальной активности молодежи // Приоритеты воспитания: историко-культурный поиск и современные практики: материалы Всероссийской научно-практической конференции (к 90-летию Воронежского государственного педагогического университета): к 90-летию ВГПУ: в 2 ч., Воронеж, 19–20 мая 2021 года. Том Часть II. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2021. – С. 4.

² Домашова Е. В., Благовская Е. В., Гонохова Т. А. Волонтерская деятельность как основа формирования активности молодежи в России // Вестник университета. – 2020. – № 9. – С. 149.

³ Жданова Н. М., Лыжин А. В., Языкова Л. Б. Волонтерская деятельность как средство патриотического воспитания будущих учителей в условиях педагогического вуза // Историко-педагогические чтения. – 2020. – № 24. – С. 235.

⁴ Акимова Г. М. Добровольческая (волонтерская) деятельность как форма социальной активности молодежи // Приоритеты воспитания: историко-культурный поиск и современные практики: материалы Всероссийской научно-практической конференции (к 90-летию Воронежского государственного педагогического университета): к 90-летию ВГПУ: в 2 ч., Воронеж, 19–20 мая 2021 года. Том Часть II. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2021. – С. 4.

позволяют добиться авторитета в группе, повышают престиж и обеспечивают социальное признание»¹.

Помимо молодежи в волонтерской деятельности принимают участие и лица пожилого возраста: так у нас в стране во многих регионах действует проект «серебряное волонтерство», в рамках которого люди, вышедшие на пенсию по возрасту, занимаются посильными видами общественно полезного труда, например, присматривают за детьми дошкольного возраста. Это приносит пенсионерам очевидную пользу в плане самореализации, общения, формирования и укрепления чувства нужности другим. Это позволяет предотвращать такие проблемы, как одиночество, дефицит общения и социальная изоляция.

Волонтерство позволяет значительно разнообразить жизнь, сформировать опыт в новых для себя областях деятельности, сменить привычный распорядок жизни на иной – возможно, не такой размеренный и спокойный, но зато более интересный, разнообразный и эмоционально насыщенный. Порой мы утрачиваем эмоциональное восприятие действительности, становясь бесчувственными. Забота о нуждающихся и больных позволяет прочувствовать их боль и страдания и вновь начать испытывать эмоции. Помимо этого, в ситуациях, когда человеку кажется, что весь мир против него и ему очень плохо, и мир несправедлив, и вокруг столько счастливых людей, но только не он, соучастие в жизни тяжело больного человека или человека, переживающего тяжелую утрату, позволяет понять, что в собственной жизни еще не всё так плохо, а в других ситуациях позволяет поделиться собственным опытом преодоления трудной жизненной ситуации и тем самым дать выплеск негативным эмоциям, либо компенсировать их.

«Волонтерская деятельность предполагает наличие у ее субъекта соответствующих установок и мотивации, направленной на бескорыстный труд, на созидание благ и оказание добрых дел другим»².

Заключение

Волонтерская деятельность означает на практике то, что здоровое в духовном плане общество – это такое общество, в котором важную роль, если не вместо, то наряду с ценностями рыночного общества играют моральные принципы, исконно содержащиеся в традиционном для нашей страны православном вероучении. Нравственное богословие, фундаментом которого является Священное Писание, исходит из евангельской заповеди о любви к ближнему. И именно в волонтерской деятельности она реализуется осо-

¹ Бокова О. А., Мельникова Ю. А., Григоричева И. В. Определение содержания конструкта "волонтерская деятельность" в образовательно-воспитательной практике: опыт теоретического осмысления и эмпирической реконструкции // Перспективы науки и образования. – 2021. – № 6(54). – С. 417.

² Вильева М. В. Волонтерская деятельность как инструмент реализации социальной активности студенческой молодежи // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2021. – № 199. – С. 235-242.

бенно ярко и наглядно, чем и обусловлен педагогический потенциал добровольчества.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2010. – 1376 с.
2. Акимова, Г. М. Добровольческая (волонтерская) деятельность как форма социальной активности молодежи // Приоритеты воспитания: историко-культурный поиск и современные практики: материалы Всероссийской научно-практической конференции (к 90-летию Воронежского государственного педагогического университета): к 90-летию ВГПУ: в 2 ч., Воронеж, 19–20 мая 2021 года. Том Часть II. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2021. – С. 3-8.
3. Бокова О. А., Мельникова Ю. А., Григоричева И. В. Определение содержания конструкта "волонтерская деятельность" в образовательно-воспитательной практике: опыт теоретического осмысления и эмпирической реконструкции // Перспективы науки и образования. – 2021. – № 6(54). – С. 400-421.
4. Васенков Н. В., Шерстобитова Я. А. Волонтерская деятельность студентов // Вопросы педагогики. – 2020. – № 1-2. – С. 53-55.
5. Вильева М. В. Волонтерская деятельность как инструмент реализации социальной активности студенческой молодежи // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2021. – № 199. – С. 235-242.
6. Вышинский Олег, диакон. Новозаветные основания социального служения // Социальное служение Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]: Мультимедийное учебное пособие. / под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр. – СПб: СПбГИПСП, 2014. URL: http://social-orthodox.info/pages/1_1_vishinskiy_o_novozavetnie_osnovaniya.htm.
7. Денисенко М. Ю. Социальная концепция православия в жизни современной России: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 [Место защиты: Ставроп. гос. ун-т]. – Ставрополь, 2009. – 162 с.
8. Домашова Е. В., Благовская Е. В., Гонохова Т. А. Волонтерская деятельность как основа формирования активности молодежи в России // Вестник Тамбовского университета. – 2020. – № 9. – С. 146-152.
9. Жданова Н. М., Лыжин А. В., Языкова Л. Б. Волонтерская деятельность как средство патриотического воспитания будущих учителей в условиях педагогического вуза // Историко-педагогические чтения. – 2020. – № 24. – С. 233-237.
10. Усманов В. В., Лыгина М. А., Филиппов А. Н. Педагогическая модель профессионального воспитания студентов целевой подготовки специалистов в образовательном процессе вуза // Глобальный научный потенциал. – 2022. – № 8(137). – С. 113-119.

11. Сыромятников В. Е. Добровольческая деятельность как сфера церковно-государственных отношений // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. – 2021. – № 1(10). – С. 195-199.

12. Федеральный закон «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» от 11.08.1995 N 135-ФЗ [Электронный ресурс]. – URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_7495/ 12. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 N 125-ФЗ [Электронный ресурс]. – URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/

Епископ Алеутский Николай (Зиоров) и выпускники Санкт-Петербургской духовной академии на службе в Америке

*Игумен Ферапонт (П. Ф. Широков)
(ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5514-9193>)
Вологодская духовная семинария*

В 2026 году отмечается 80-летие возрождения духовного образования в Петербурге, в связи с чем выходят как отдельные статьи, так и крупные монографии, посвященные аспектам истории Санкт-Петербургской духовной академии в дореволюционный период. Духовная школа в Петербурге всегда являлась кузницей кадров, воспитывающей архипастырей, пастырей и церковнослужителей, которые становились в том числе самоотверженными служителями Церкви в Новом Свете. Настоящая статья посвящена кадровой политике Алеутской епархии в годы служения в Америке епископа Николая (Зиорова) (1891–1898) и вкладу выпускников столичной духовной академии в устройство церковно-приходской жизни в Америке в конце XIX века. На основе анализа архивных источников, а также исследований по данной теме удалось охарактеризовать специфику церковной и приходской жизни в Америке, а также оценить вклад епископа Николая в укрепление кадрового потенциала епархии посредством приглашения выпускников Санкт-Петербургской духовной академии, которые проявили себя как добросовестные и верные пастыри не только в годы службы в Америке, но и впоследствии, в особенности в годы лихолетий XX века.

Ключевые слова: *Алеутская епархия, Православие в Америке, епископ Николай (Зиоров), Санкт-Петербургская духовная академия, протопресвитер Александр Хотовицкий, протоиерей Иоанн Кочуров, архиепископ Анатолий (Каменский).*

Bishop Nicholas of Aleut (Ziorov) and graduates of the St. Petersburg Theological Academy in service in America Annotation

*Hegumen Ferapont (Shirokov)
(ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5514-9193>)
Vologda Theological Seminary*

In 2026, the 80th anniversary of the revival of religious education in St. Petersburg will be celebrated, and in connection with this, both individual articles and major monographs are being published, devoted to aspects of the history of the

St. Petersburg Theological Academy in the pre-revolutionary period. The theological school in St. Petersburg has always been a training ground for personnel, producing archpastors, pastors, and church officials who, among other things, became selfless servants of the Church in the New World. This article is devoted to the personnel policy of the Aleutian Diocese during the years of Bishop Nicholas (Ziorov)'s service in America (1891-1898) and to the contribution of graduates of the capital's theological academy to the organization of church and parish life in America at the end of the 19th century. Based on an analysis of archival sources, as well as research on this topic, it was possible to characterize the specifics of church and parish life in America, and to assess Bishop Nicholas's contribution to strengthening the diocese's human resources by inviting graduates of the St. Petersburg Theological Academy, who proved to be conscientious and faithful pastors not only during their years of service in America but also subsequently, especially during the turbulent years of the 20th century.

Keywords: Aleutian Diocese, Orthodoxy in America, Bishop Nikolai (Ziorov), St. Petersburg Theological Academy, Archpriest Alexander Khotovitsky, Archpriest John Kochurov, Archbishop Anatoly (Kamensky).

История Русского Православия в Америке в последнее время вызывает интерес как у церковных, так и у светских исследователей. В последние годы вышли монументальные труды по истории Алеутской епархии митрополита Калужского и Боровского Климента¹, а также историков В. О. Печатнова и В. В. Печатнова². В рамках настоящего исследования, основанного как на уже имеющемся корпусе научных трудов, так и на привлечении архивных данных, представлены особенности решения кадрового вопроса епископом Алеутским Николаем (Зиоровым) путем привлечения выпускников столичной духовной академии.

В конце XIX века среди русского духовенства, а также выпускников духовно-учебных заведений России выявляется интерес к служению в пределах Алеутской епархии. Это было обусловлено целым рядом факторов. Несомненно, многих привлекала активная административная и миссионерская деятельность епископа Алеутского и Аляскинского Николая (Зиорова), назначенного на служение в Америку в 1891 году. Кроме того, русского человека всегда привлекали особенности жизни в активно развивавшемся в то время Новом Свете. Также следует отметить, что Алеутская епархия с 1894 года усилиями владыки Николая впервые с момента ее учреждения получила новый штат, и содержание духовенства характеризовалось как вполне соответствующее достойному существованию, что, объективно говоря, духовенство отрицало³. По замечанию историка В. О. Печатнова, значимым сти-

¹ Климент (Капалин), митр. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. 604 с.

² Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. М.: Издательство «Аспект Пресс», 2025. 448 с.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 3290. Л. 9 об.

мулом служения в Америке для русского духовенства, помимо вышеперечисленных факторов, являлось также социальное обеспечение: право на получение пенсии после беспорочной и непрерывной продолжительной службы (причем не только священнослужителям, но и членам их семей), регулярные единовременные выплаты за многолетнюю службу, а в отдельных случаях, по персональному решению Синода, и пожизненные пособия¹.

Следует отметить, что отдельную и особую группу священнослужителей епархии составляли миссионеры, задача которых заключалась в пастырском и просветительском служении в первую очередь на Аляске и Алеутских островах с целью ведения миссионерской работы среди местного населения. Кроме того, значительная их часть совершала служение в тех приходах, где многочисленным было униатское население, в рассматриваемый период устремившее свое внимание на Православную Церковь с перспективой последующего перехода в нее.

После назначения епископа Николая в Америку архипастырь сразу же акцентировал внимание церковной власти на существенной кадровой проблеме епархии и путях выхода из этого положения. Следует подчеркнуть, что назначение епископа Николая в Америку было обусловлено необходимостью кардинальной реформы церковной жизни в регионе после многолетнего системного кризиса. Последнее обстоятельство вызывало серьезную озабоченность Святейшего Синода, который всерьез рассматривал вариант упразднения Алеутской епархии. Однако обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев, а также первоприсутствующий член Святейшего Синода митрополит Исидор (Никольский) отстаивали сохранение русского церковного присутствия в Новом Свете, и епархии был дан последний шанс в лице новоназначенного епископа Николая².

Для комплексного подхода к решению всех проблем епархиальной жизни владыке, как показала дальнейшая история, необходимо было осуществить полную замену существующего клира, по ряду причин абсолютно неспособного к полноценному пастырскому служению. Проблема поиска и подбора священнослужителей, готовых нести свое служение в отдаленной епархии, признавалась обер-прокурором ключевой. Он писал, что помимо самого поиска лиц, согласных направиться на служение в Америку, необходимо было убедиться в том, что кандидат не будет «негодным или легкомысленным», что стало бы не решением проблем, а только лишним обременением для епархиального архиерея³.

О вакантных местах Алеутской епархии потенциальный кандидат мог узнать как из публикаций в «Церковных ведомостях», так и из воззваний

¹ Печатнов В. В. Повседневная жизнь русского духовенства в Америке (конец XIX – начало XX в.) // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2024. Т. 49. С. 109-129.

² Богданова Т. А., Миронович А. Николай Зиоров, архиеп. Варшавский и Привислинский // Православная энциклопедия. Т. L. М., 2008. С. 322.

³ РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 247. Л. 26.

Святейшего Синода. Однако данные варианты вполне объяснимо не могли гарантировать качественного контингента, в связи с чем владыка Николай в 1895 году принял личное участие в поиске достойных священнослужителей для их последующего назначения на наиболее важные приходы континентальной Америки. Если для отдаленных островов и Аляски владыка подбирал священнослужителей – выходцев из Вологодской семинарии¹, то для служения в крупных городах необходимы были высокообразованные пастыри.

В 1895 году, согласно синодальному определению, епископ Николай после трехлетнего пребывания в Америке получил отпуск в Россию на шесть месяцев². Данный отпуск был необходим не только для восстановления сил и посещения родины после продолжительного отсутствия, но и, прежде всего, для того, чтобы провести работу по решению кадровой проблемы и поиску молодых и способных священнослужителей, готовых нести свое пастырское служение в далекой епархии. Естественно, что поиск будущих священнослужителей владыка начал со столичной духовной школы – Санкт-Петербургской духовной академии, которая к тому времени выпустила значительную плеяду священнослужителей-миссионеров, совершавших свое служение в отдаленных регионах за пределами Отечества. В духовной академии владыке Николаю порекомендовали учащихся выпускного курса Александра Хотовицкого и Иоанна Кочурова.

Александр Хотовицкий, впоследствии протопресвитер и ближайший помощник заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), в 1895 году окончил курс обучения в академии. Его пастырское служение началось с самоотверженных трудов в Новом Свете, где он провел почти 20 лет и, по замечанию В. В. Печатнова, сформировался как пастырь и миссионер³. Необходимо отметить, что американский период его служения до недавнего времени являлся малоизученным, несмотря на то что в архивах сохранился значительный корпус документов, освещающих начальный период его служения.

В том же 1895 году вместе с владыкой Николаем Александр Хотовицкий отправился в Америку и получил назначение вторым псаломщиком Никольской церкви Нью-Йорка⁴. Еще в 1894 году члены православного братства Рождества Богородицы в Нью-Йорке просили епископа Николая об учреждении православной миссии в этом городе с перспективой строительства нового, более вместительного храма. Община также просила архипастыря о назначении причта (священника и псаломщика)⁵. Владыка Николай понимал, что ввиду многочисленности православного населения в Нью-Йорке

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 174. Д. 2930. Л. 2.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3438. Л. 1.

³ Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. С. 303.

⁴ Цыпин В., прот. Александр Хотовицкий, сщмч. // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 485.

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 174. Д. 3093. Л. 5.

данный вопрос следовало разрешить в самом скором времени. Святейший Синод удовлетворил ходатайство епископа об учреждении миссии, и владыке теперь необходимо было в срочном порядке решить кадровый вопрос. В письме обер-прокурору К. П. Победоносцеву епископ Николай писал об общине Нью-Йорка: «Народу православного здесь тьма, все вопиют ко мне дать им богослужение и церковь. Я собрал митинг и видел своими глазами этих бедных людей». Нужно отметить, что владыка Николай уже тогда видел перспективу данного прихода и мыслил о переносе в Нью-Йорк архиерейской кафедры из Сан-Франциско, что впоследствии осуществит его знаменитый преемник. «Я сам охотно остался бы здесь, – писал владыка обер-прокурору, – ибо здесь жизнь и движение, а в Сан-Франциско стоячее болото»¹.

Александр Хотовицкий вскоре по прибытии в Америку женился на гувернантке Генерального консульства М. В. Щербухиной. В это же время освободилось место настоятеля Никольской церкви в Нью-Йорке и епископ Николай без сомнения назначает на эту должность молодого выпускника академии, за короткое время снискавшего расположение прихожан своим благочестивым служением и вежливым обращением². 23 февраля 1896 года Александр Хотовицкий был рукоположен епископом Николаем в сан диакона, а уже 25 февраля – в сан пресвитера с поручением ему, помимо настоятельских трудов, еще и редакторства только что открывшегося первого в истории Православной Америки печатного периодического издания – «Американского православного вестника», выходившего на русском и английском языках³. Владыка Николай долго подбирал кандидата на редакторскую должность, так как для этого требовалось лицо непременно с высшим образованием и способностью к данной деятельности. Труды отца Александра по организации издательского дела владыка Николай высоко ценил, о чем свидетельствуют его замечания в ежегодных отчетах в Святейший Синод.

Отец Александр потратил много сил на организацию и приведение в порядок церковной жизни в Нью-Йорке, что представлялось особенно трудным 24-летнему священнику после неустойчивых побуждений его предшественника покинуть Америку. Главным своим детищем отец Александр считал строительство нового храма, которое было начато по благословению владыки Николая в 1898 году и завершено уже при епископе Тихоне (Беллавине). Всего на восточном побережье Американского континента отец Александр основал 12 приходов. Его трудами в 1896 году было учреждено Православное общество взаимопомощи.

Владыка Николай особо ценил отца Александра. Еще в слове при хиротонии он сказал: «Несмотря на твою сравнительную юность, я остановил, однако же, свое внимание на тебе именно, а не на другом ком, – и это потому, что нахожу в тебе задатки всего того, что потребно для этого служения.

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 174. Д. 3093. Л. 28 об.

² Там же. Л. 117.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3524. Л. 6.

Твоя особенная порядочность и благовоспитанность, твой благородный идеализм, твоя религиозность сразу расположили меня к тебе и заставили меня выделить тебя из ряда других молодых людей, которые бывали с тобою у меня в Петербурге...»¹. Отец Александр с грустью воспринял известие о переводе в 1898 году епископа Николая на Таврическую кафедру. «Хотелось бы в эту минуту отсрочить время разлуки, чтобы изгладить посильным усердием из Вашей души и воспоминаний боль, неоднократно причиненную мною по неумению и нерадению, а иногда – и по легкомыслию», – писал отец Александр².

Пастырский путь первого новомученика Церкви Русской XX века протоиерея Иоанна Кочурова также начался в пределах Алеутской епархии в годы архипастырских трудов епископа Николая, который, как и в судьбе вышеупомянутого пастыря, в жизни отца Иоанна сыграл значительную роль. Будущий священник по окончании Рязанской духовной семинарии в 1891 году поступил в столичную академию, которую окончил в том же 1895 году. Как и его однокурсник отец Александр, будучи молодым и малоопытным пастырем, он был усмотрен владыкой Николаем в качестве потенциального клирика Алеутской епархии. 10 июля 1895 года последовало синодальное определение о назначении его настоятелем Владимирского храма в Чикаго, недавно открытого владыкой Николаем³. 27 августа в Троицком соборе Александро-Невской лавры владыкой Николаем отец Иоанн был рукоположен в сан иерея⁴.

Назначение отца Иоанна в Чикаго также было сопряжено с многолетними неурядицами приходской жизни. Предшественник отца Иоанна, отец Амвросий Вретта, вызывал много нареканий со стороны епископа, а прихожане давно просили владыку назначить им священника, который служил бы «на славу Церкви нашей и страх врагам»⁵.

Сам отец Иоанн отмечал, что избрал Америку не только в качестве поля для миссионерских трудов, но и из желания лично познакомиться с неизвестной страной и ее народом. Отец Иоанн был впечатлен трудами епископа Николая в Америке, о котором слышал и ранее – причем не только из периодических изданий, но и в годы обучения в Рязанской духовной семинарии, где будущий архипастырь незадолго до обучения отца Иоанна являлся преподавателем. Впоследствии отец Иоанн писал владыке Николаю: «Еще в Петербурге я успел настолько привязаться к Вам своей душой, что, несмотря на многие препятствия, довольно спокойно решился расстаться с

¹ Николай (Зиоров), еп. Тридцать речей и три послания. Нью-Йорк, 1896. С. 130.

² Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. С. 298.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3476. Л. 7.

⁴ Галкин А. К. Иоанн Кочуров, сщмч. // Православная энциклопедия. Т. XXIII. М., 2010. С. 282.

⁵ Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. С. 340.

родиной»¹. В Чикаго отец Иоанн прослужил до 1907 года, по благословению владыки Николая неустанно заботясь о строительстве нового храма, освященного в 1903 году.

Псаломщиком храма в Чикаго был также кандидат Санкт-Петербургской духовной академии Павел Федорович Казанский, выпускник 1895 года. П. Казанский пользовался уважением не только настоятеля, но и епархиального архиерея. Так, благочинный Нью-Йоркского округа священник Иоанн Недзельницкий (также прибывший в Америку по приглашению владыки Николая из Киевской духовной академии), характеризовал П. Казанского как скромного и благовоспитанного псаломщика, отметив, что он, хоть и «академист, а должность псаломщика выполняет охотно и с усердием»². Однако П. Казанский отличился не столько своими трудами на приходе, сколько «подвигом человеколюбия и самоотвержения». В 1896 году епископ Николай ходатайствовал перед Святейшим Синодом о его награждении медалью «За спасение погибающих от огня». Дело в том, что 11 октября того же года Павел Казанский, обнаружив пожар в приходском доме, устроенный по неосторожности отроковицей, находившейся на служении у о. Иоанна Кочурова, затушил огонь и спас девочку, получив при этом серьезные ожоги. Ввиду того, что это произошло в полночь, в иной ситуации все находившиеся в доме, в том числе пребывавший в нем епископ Николай, могли погибнуть³. В 1898 году владыка Николай вновь ходатайствовал в Синод о награждении П. Казанского грамотой за его труды в миссионерской школе в Миннеаполисе.

Следует также упомянуть еще об одном выпускнике академии, принявшем решение поступить на службу в Алеутскую епархию, – архимандрите Анатолии (Каменском), впоследствии архиепископе Иркутском. По окончании Самарской семинарии Алексей Каменский принял священный сан, однако, овдовев, в 1891 году поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1895 году. По принятии монашеского пострига он был по ходатайству епископа Николая определен настоятелем Михайло-Архангельского собора г. Ситки и благочинным Ситхинского округа, сменив на данной должности многолетнего усердного труженика епархии протоиерея Владимира Донского. Его фигура в плеяде клириков Алеутской епархии, по замечанию В. В. Печатнова, стоит особняком, что аргументируется не столько его отличной жизненной траекторией, сколько самобытностью мыслей и аналитическими способностями, благодаря чему он считается одним из наиболее тонких наблюдателей особенностей американского образа жизни⁴. Отец Анатолий организовал в Ситке общество трезвости, вел

¹ Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. С. 338.

² Там же. С. 291.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 3372. Л. 1-2 об.

⁴ Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. С. 386.

активную миссионерскую работу, боролся с прозелитизмом инославных конфессий, осуществлял надзор за миссионерской школой, которая находилась под особым вниманием епархиального архиерея. За усердные труды уже в 1897 году по ходатайству епископа Николая он был возведен в сан архимандрита. Сам владыка характеризовал его как наиболее выдающегося клирика Алеутской епархии как по усердию, так и по деятельности¹.

Суровые климатические условия (особенно на Аляске), чуждая среда, языковой барьер, отдаленность от родины – все это зачастую являлось существенным препятствием для выбора Америки местом своего служения. Несмотря на наличие разнообразных трудностей материального и бытового характера, с которыми приходилось сталкиваться священнослужителям, намеревавшимся нести свое служение в Америке, духовенство не только смогло адаптироваться к условиям местности, но и прочно утвердить свет учения Христова, заложив основу будущей автокефальной Американской Православной Церкви². Сам епископ Николай подчеркивал, что «замена прежнего (клира – *и. Ф.*), расшатанного в вере и нравственности, запутавшегося в интригах и всякой лжи новым, прибывшим из России, имела самое благотворное влияние на умственно-нравственное состояние епархии, особенно по сравнению с тем, чем была епархия пять лет тому назад»³.

Исходя из анализа архивных материалов, можно заключить, что подавляющее большинство желающих поступить на службу в Алеутскую епархию составляли выпускники семинарий, в которых епископ Николай нес преподавательское и административное служение до принятия архиерейского достоинства. Однако значительную группу составляли выпускники столичной духовной академии. И если выпускников Вологодской духовной семинарии владыка Николай направлял в отдаленные северные приходы, преимущественно на Аляске, то выпускники академии становились настоятелями наиболее значимых и крупных приходов в континентальной Америке, служение в которых было сопряжено с целым рядом дополнительных обязательств, выполняемых ими с усердием.

Литература

1. Богданова Т. А., Миронович А. Николай Зиоров, архиеп. Варшавский и Привислинский // Православная энциклопедия. – Т. L. – М., 2008. – С. 322–238.
2. Галкин А. К. Иоанн Кочуров, сщмч. // Православная энциклопедия. – Т. XXIII. – М., 2010. – С. 281–284.

¹ Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. С. 391.

² Печатнов В. В. Повседневная жизнь русского духовенства в Америке (конец XIX – начало XX в.) // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2024. Т. 49. С. 128.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 3549. Л. 4–4 об.

3. Канцелярия Синода. По копиям с писем преосвященного Алеутского, на имя обер-прокурора Святейшего Синода с изложением сведений по обозрению им епархии // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 174. Д. 2930.
4. Канцелярия Синода. По представлению преосвященного Алеутского об устройстве православной церкви в городе Нью-Йорке // РГИА. Ф. 796. Оп. 174. Д. 3093.
5. Климент (Капалин), митр. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. – М., 2009. – 604 с.
6. Николай (Зиоров), еп. Тридцать речей и три послания. – Нью-Йорк, 1896. – 144 с.
7. Печатнов В. В. Повседневная жизнь русского духовенства в Америке (конец XIX – начало XX в.) // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2024. – Т. 49. – С. 109–129.
8. Печатнов В. О., Печатнов В. В. Русская Православная Церковь в Америке: очерки истории 1867–1917. – М.: Издательство «Аспект Пресс», 2025. – 448 с.
9. Письма Победоносцева К. П. Николаю (Зиорову), архиепископу Алеутскому и Аляскинскому, впоследствии Таврическому // РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 247.
10. По предложению с ходатайством Преосвященного Алеутского о награждении псаломщика Павла Казанского медалью с надписью «За спасение погибавших» // РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 3372.
11. По предложенному синодальным обер-прокурором ходатайству преосвященного Алеутского о разрешении ему отпуска в Санкт-Петербурге по болезненному состоянию и об увольнении его от управления Алеутской епархией // РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3438.
12. По представлению преосвященного Алеутского об открытии особого причта из священника и псаломщика при церкви в городе Сиэтле и о назначении окончивших курс в Санкт-Петербургской духовной академии Иоанна Кочурова и Павла Казанского на должности священника и псаломщика к Чикаго-Стриторскому приходу // РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3476.
13. По представлению Преосвященного Алеутского с отчетом о состоянии Алеутской епархии за 1896 год и с ходатайством об увольнении его, епископа Николая, от управления Алеутской епархией с предоставлением ему места соответственно его здоровью // РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 3549.
14. По представлению преосвященного Алеутского с ходатайством о разрешении издавать в епархии журнал под заглавием «Американский православный вестник» // РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3524.
15. По рапорту Преосвященного Алеутского с представлением отчета о состоянии Алеутской епархии за 1895 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 3290.
16. Цыпин В., прот. Александр Хотовицкий, сщмч. // Православная энциклопедия. – Т. I. – М., 2000. – С. 484–485.

УДК 94(47)»18»:271.2-75

Учреждение проповеднической цензуры в Тверской епархии в начале XIX века: административные меры и кадровые ограничения

*В. А. Симора, священник (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7317-9772>)
Тверской государственный университет*

Статья посвящена начальному этапу институционализации проповеднического надзора в Тверской епархии в 1807–1808 гг. На основе комплекса делопроизводственных документов Тверской духовной консистории (ГАТО, ф. 160) реконструируются причины, ход и результаты введения цензурной проверки проповедей, инициированной архиепископом Мефодием (Смирновым). Раскрывается двухуровневая модель контроля (благочиннический просмотр и специализированная цензура), однако на практике различие функций часто нивелировалось из-за совмещения должностей. На примере пяти духовных правлений выделены три типа кадровых ситуаций: от оперативных назначений до острого дефицита образованных клириков, требовавшего компромиссов («по способности») и отсрочек. Впервые составлен персональный перечень цензоров по всем уездным центрам епархии. Показано, что отсутствие письменной инструкции и формальные резолюции даже ведущего цензора существенно ограничивали реальное влияние надзора на богословское содержание проповедей, однако сам институт создал административную и нормативную основу для последующей систематизации проповедничества, закреплённой синодальным указом 1821 г. В статье также представлена источниковедческая критика репрезентативности рапортов духовных правлений, фиксирующих преимущественно взгляд администрации, и указывается на необходимость дополнительной верификации через иные виды источников.

Ключевые слова: *Тверская епархия, проповеднический надзор, архиепископ Мефодий (Смирнов), цензура проповедей, кадровый дефицит, благочиннический контроль, духовные правления, 1807–1808 гг.*

The establishment of preaching censorship in the Tver Diocese at the beginning of the 19th century: administrative measures and personnel restrictions

V. A. Simora, priest (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7317-9772>)

Tver State University

The article is devoted to the initial stage of the institutionalization of preaching supervision in the Tver Diocese in 1807–1808. Based on a set of administrative documents from the Tver Spiritual Consistory (GATO, f. 160), the reasons, process, and outcomes of the introduction of censorship review of sermons, initiated by Archbishop Methodius (Smirnov), are reconstructed. A two-tier control model is revealed (provincial review and specialized censorship), but in practice, the distinction between functions was often neutralized due to the combination of positions. Using the example of five ecclesiastical administrations, three types of personnel situations were identified: from operational appointments to an acute shortage of educated clerics, which required compromises (“to the extent possible”) and postponements. For the first time, a personal list of censors was compiled for all the district centers of the diocese. It was shown that the absence of written instructions and the formal resolutions of even the leading censor significantly limited the real influence of supervision on the theological content of sermons; however, the institution itself created an administrative and regulatory framework for the subsequent systematization of preaching, which was enshrined in a synodal decree of 1821. The article also presents a source-critical analysis of the representativeness of the reports of the spiritual administrations, which primarily record the administration’s perspective, and points to the need for additional verification through other types of sources.

Keywords: Tver Diocese, preaching supervision, Archbishop Methodius (Smirnov), sermon censorship, personnel shortage, deanery control, spiritual administrations, 1807–1808.

Проповедническая деятельность приходского духовенства в синодальный период традиционно рассматривалась как одна из важнейших форм религиозного просвещения¹. Однако реальная практика произнесения проповедей нередко отставала от нормативных предписаний, а отчетность о ней отличалась неполнотой. Упорядочение этой сферы требовало создания специальных контрольных органов, одним из которых стала проповедническая цензура. В Тверской епархии ее введение связано с деятельностью архиепископа Мефодия (Смирнова), который в 1807 г. обнаружил система-

¹ Барсов Т. В. О духовной цензуре в России // Христианское чтение. – 1901. – № 5. – С. 691–719; № 6. – С. 966–998 ; № 7. – С. 110–130 ; № 8. – С. 238–257 ; № 9. – С. 390–404; Котович А. Н. К вопросу о духовной цензуре. – Санкт-Петербург, 1905. – 26 с.; Котович А. Н. Почему духовные молчат? (Духовенство и цензура в первой половине XIX века) // Христианское чтение. – 1907. – № 1. – С. 806–838.

тические расхождения между отчетностью благочинных и фактическим представлением текстов проповедей¹.

Основную проблему составляла нерегулярность представления текстов, а не полное отсутствие проповедей. Обязанность проповедовать была закреплена в Духовном регламенте 1721 г.² и последующих синодальных указах. Введение цензуры должно было не просто контролировать исполнение этой обязанности, но и обеспечивать догматическую чистоту проповедей, предотвращая распространение ересей и произвольных толкований. Помимо дисциплинарной функции, учреждение цензуры преследовало и пастырскую цель – оградить паству от богословски несостоятельных толкований, что в условиях распространения мистических учений начала XIX в. приобретало особую значимость.

Настоящая статья посвящена реконструкции начального этапа формирования проповеднической цензуры в Тверской епархии в 1807–1808 гг. Цель работы – проследить, как епархиальная власть реагировала на выявленные нарушения, какие нормативные требования предъявляла к проверке проповедей и как решала кадровую проблему в условиях нехватки образованного духовенства. Для достижения цели необходимо рассмотреть причины введения цензуры, проанализировать распоряжения архиерея, изучить рапорты духовных правлений и составить персональный состав цензоров, выявив типичные трудности и компромиссы.

Источниковая база работы включает комплекс документов, отложившихся в делопроизводстве Тверской духовной консистории и духовных правлений (ГАТО, ф. 160): распоряжение архиепископа Мефодия от 28 июня 1807 года³, рапорты Вышневолоцкого, Осташковского, Старицкого, Бежецкого и Новоторжского духовных правлений⁴, а также итоговое штатное расписание цензоров 1808 года⁵. Эти материалы позволяют на конкретном материале увидеть механизмы церковной администрации и оценить кадровый потенциал епархии. Методологически работа опирается на сочетание анализа управленческих структур, который позволяет рассмотреть цензуру как формальный механизм контроля, с анализом конкретных случаев, дающим возможность через отдельные примеры назначений и отказов выявить неформальные практики и ограничения этого механизма.

Существенной источниковедческой оговоркой является то, что рапорты духовных правлений фиксируют преимущественно позицию епархиальной администрации и назначенных цензоров. Мнение рядового духовенства, которое должно было представлять проповеди на проверку, в сохра-

¹ ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 775. Л. 1.

² Духовный регламент, Тщанием и повелением всепресветлейшаго, державнейшаго государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийскаго. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 202 с.

³ ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 775. Л. 1.

⁴ Там же, л. 5-17.

⁵ ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 829. Л. 2.

нившихся документах не отражено. Не исключено, что формальные отчеты и стандартизированные ответы были следствием принуждения или нежелания клириков вступать в конфликт с властью, а не только «нерадивости». Таким образом, представленная картина отражает взгляд «сверху» и нуждается в дополнительной верификации через другие виды источников (например, личные дела священников или благотворительные отчеты).

Научная новизна исследования состоит в том, что впервые на основе архивных данных реконструирован персональный состав проповеднических цензоров Тверской епархии, выявлены кадровые проблемы и организационные решения, характерные для начального этапа становления цензорского института.

Начальный этап упорядочения проповеднической практики в Тверской епархии связан с личной инспекцией архиепископа Тверского и Кашинского Мефодия (Смирнова). В ходе поездки от Осташкова до Твери благочинные сообщили ему, что образованные священники и диаконы (имеющие семинарское образование) не представляют благочинным тексты проповедей, о которых они отчитываются в ведомостях. Иными словами, духовенство отчитывалось о произнесенных проповедях, но не предоставляло их тексты для проверки, что открывало возможность неподтвержденных записей и формального исполнения обязанности¹.

Реакцией архиерея стало распоряжение в Тверскую духовную консисторию от 28 июня 1807 года. Оно содержало требование обязательной проверки отчетности: священнослужители должны были представлять тексты проповедей благочинным, а те – накладывать на них собственноручные пометы. В случае необходимости материалы могли быть высланы самому архиерею. Одновременно архиепископ Мефодий инициировал создание института проповеднических цензоров, предписав Консистории учредить цензоров и снабдить их соответствующей инструкцией. Следует отметить, что текст этой инструкции в сохранившемся деле не обнаружен; вероятно, она была словесной или типовой, что затрудняет анализ конкретных требований, предъявлявшихся к цензорам. Таким образом, на начальном этапе содержательная проверка проповедей фактически не была реализована в виде письменных критериев, и цензура сводилась преимущественно к формальному учету наличия текстов².

Вводились два уровня контроля: первичная проверка благочинными и специализированная цензура. Важно разграничить их функции: благочинный осуществлял первичный просмотр (фиксация наличия текста и соответствие базовым требованиям), тогда как цензор был призван проводить содержательный анализ, включавший проверку догматической точности, внутренней логики и соответствия Священному Писанию и святоотеческо-

¹ ГАТО. Ф.160. Оп. 1. Ед. хр. 775. Л. 1.

² Там же, л. 1.

му преданию. Однако на практике, как будет показано ниже, это различие часто стиралось.

Проверка проповедей, помимо формальной фиксации их наличия, должна была включать оценку соответствия их содержания Символу веры, Священному Писанию и святоотеческому преданию. Цензорам следовало обращать внимание на отсутствие рационалистических или мистико-сектантских влияний, что было особенно актуально для начала XIX века в связи с распространением масонства и мистицизма.

Исполнение распоряжения столкнулось с неравномерностью кадрового потенциала епархии. Анализ рапортов духовных правлений позволяет выделить три типа ситуаций¹.

Первый тип – полная кадровая обеспеченность. Осташковское и Старицкое духовные правления оперативно представили списки назначенных цензоров. В Ржеве цензором стал протоиерей Успенского собора Афанасий Никифоров, в Осташкове – иерей Воскресенской церкви Иоанн Давыдов, в Старице – священник села Бороздина Михаил Фаворов, в Зубцове – протоиерей Успенского собора Алексей Федоров. По Твери исполнение обязанностей было возложено на протоиерея кафедрального собора Иоанна Алексева, по Корчеве – на священника Преображенской церкви Антония Иванова. Эти назначения указывают на наличие достаточного числа образованных клириков в данных местностях.

Второй тип – острый дефицит образованных священнослужителей. Вышневолоцкое духовное правление сообщало, что в городе Вышнем Волочке отсутствует определенный проповеднический цензор, и кроме присутствующего в правлении иерея Василия Петрова и новорукоположенного священника Алексея Максимова образованных нет. Проблема была решена лишь в декабре 1807 г., когда правление известило о назначении цензором по способности священника Алексея Максимова. Формулировка «по способности» свидетельствует о том, что назначение производилось на основании личной оценки благочинного или правления, а не по формальному цензу (например, наличию аттестата), что указывает на вынужденный компромисс в условиях дефицита кадров.

Третий тип – наиболее сложная ситуация. Бежецкое духовное правление оказалось в наиболее сложном положении. Прежний цензор, протоиерей Логгин Онуфриев, скончался. Из образованных священников города двое – Христо-Рождественский Матфей Иванов и Богородице-Рождественский Иван Герасимов – не могли быть назначены, однако точные мотивы отвода в сохранившемся деле не раскрыты; можно предположить, что они были связаны с дисциплинарными или нравственными ограничениями. Еще двое – соборный Арсений Иоаннов и Никольский Петр Иванов – не могли быть назначены из-за членства в духовном правлении. Лишь 2 декабря 1807 года правление рапортовало о назначении цензоров: в Бежецке – Вос-

¹ ГАТО. Ф.160. Оп. 1. Ед. хр. 775. л. 5-17.

кресенского собора священника Андрея Иоаннова, в Красном Холме – Преображенского собора протоиерея Василия Андреева, в Весьегонске – Богоявленского собора протоиерея Димитрия Иванова.

Особый случай представлял Новоторжское правление, где надзор за проповедниками осуществлял благочинный, священник Успенской церкви Тимофей Иванов. Это свидетельствовало о том, что в ряде случаев функции цензора совмещались с благочинническими обязанностями, что было вынужденной мерой из-за нехватки отдельных кандидатов. Такое совмещение, хотя и позволяло закрыть вакансию, снижало эффективность контроля, поскольку благочинный, как правило, не имел возможности проводить глубокую содержательную рецензию всех проповедей.

Таким образом, кадровая ситуация в епархии была неоднородной: там, где имелось достаточное число образованных клириков, назначения происходили быстро; там же, где ощущался дефицит, приходилось прибегать к компромиссным решениям и откладывать решение.

К концу 1808 года штатное расписание цензоров Тверской епархии приобрело окончательный вид, охватив административные центры уездов¹:

- Корчева – священник Антоний Иванов (Преображенская церковь);
- Ржев – протоиерей Афанасий Никифоров (Успенский собор);
- Осташков – священник Иоанн Давыдов (Воскресенская церковь);
- Вышний Волочек – священник Алексей Максимов (Вышневолоцкий Богоявленский собор);
- Торжок – священник Тимофей Иванов (Успенская церковь);
- Бежецк – протоиерей Андрей Иванов (Воскресенский собор);
- Старица – священник Михаил Фаворов (село Бороздино);
- Кашин – священник Е. Фаворов (Сретенский женский монастырь) – полное имя в документе не раскрыто;
- Калязин – священник Иоанн Тимофеев (Никольская церковь);
- Зубцов – протоиерей Алексей Федоров (Успенский собор);
- Красный Холм – протоиерей Василий Андреев (Преображенский собор);
- Весьегонск – протоиерей Димитрий Иванов (Богоявленский собор).

Приведенные данные указывают, что большинство цензоров занимали должности в соборах или городских церквях. Это объяснялось концентрацией образованных кадров именно в уездных центрах. Исключением стал священник села Бороздина Михаил Фаворов, что подчеркивает общую нехватку образованных клириков в сельской местности. Кроме того, в Кашине цензором был назначен священник Сретенского женского монастыря Е. Фаворов, что также отражает специфику распределения кадров.

Важным дополнением к кадровой структуре стал указ архиепископа Мефодия от 25 февраля 1808 г.² Изучив присланные из Консистории про-

¹ ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 829. Л. 2.

² Там же, л. 1.

поведи с резолюцией протоиерея Иоанна Алексеева, архиерей обнаружил, что цензор ограничился пометой «Смотрено» без содержательной оценки. Архиепископ Мефодий потребовал, чтобы цензоры обязательно указывали, каковы проповеди и достойны ли они произнесения, с обоснованием. Это требование существенно повышало ответственность цензоров и должно было предотвратить поверхностный подход к их деятельности. Показательно, что даже ведущий цензор по Твери – протоиерей Иоанн Алексеев – допускал формальную помету, что свидетельствует об остроте проблемы недостаточной регламентации в церковной администрации.

После введения цензуры в епархии активизировалась проповедническая практика. Осташковское духовное правление сообщало, что священно-церковнослужители читали богословские книги и краткие катехизисы и наставляли прихожан. Новоторжское духовное правление свидетельствовало, что в 1811 г. проповеди читались в церквях ежедневно без пропусков. Благочинный Корчевы священник Воскресенской церкви Антон Иванов подтверждал, что поучения произносились без пропусков и благопристойно при священнослужении¹. Эти данные показывают, что цензура, хотя и создавалась как контрольный институт, в определенной мере стимулировала регулярность проповедничества.

Дальнейшее развитие контрольной системы выразилось в указах Тверской духовной консистории 1813 г.², которыми предписывалось каждые полгода направлять рапорты о состоянии епархии и чтении проповедей, включая сведения о том, все ли обстояло благополучно, не было ли кликуш и суеверий, краж, а также о положении старообрядцев. Отчеты консистории за второе полугодие 1813 г. содержали стандартизированные формулировки: все обстояло благополучно, кликуш и суеверий не имелось, поучения во всех церквях читаны без пропусков. Такая унификация отчетности, с одной стороны, указывала на налаженный учет, с другой – сама по себе может свидетельствовать о сохранении формального подхода к проверке реального положения дел, хотя не исключено, что это было следствием установленного порядка делопроизводства, а не сознательной фикции.

Введение проповеднической цензуры в Тверской епархии не было изолированной инициативой. Аналогичные меры по упорядочению проповедничества и контроля за его содержанием предпринимались в тот же период в соседних епархиях, в частности Московской, что отражало общесинодальную тенденцию к укреплению церковной дисциплины и религиозного просвещения³. Таким образом, действия архиепископа Мефодия находились в русле общероссийских процессов, хотя местная специфика – острый кадровый дефицит – накладывала на них существенный отпечаток.

¹ ГАТО Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 1183. Л. 21.

² ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 1493. Л. 1.

³ Снегирев И. Жизнь митрополита Платона. Ч. 1. – М.: Типография ведомостей Московской городской полиции, 1856. – 144 с.

Формирование института проповеднической цензуры в Тверской епархии в 1807–1808 гг. проходило в условиях острого кадрового дефицита и неравномерного распределения образованного духовенства. Если в одних уездах удалось быстро назначить цензоров из числа соборных протоиереев и священников, то в других (Вышний Волочек, Бежецк) пришлось откладывать решение или назначать лиц по способности, а не по формальным критериям. В ряде случаев цензорские обязанности совмещались с благотворительными, а в Бежецке пришлось преодолевать последствия смерти прежнего цензора и отвода нескольких кандидатов.

Организационные решения архиепископа Мефодия – обязательные пометы на проповедях, требование содержательной оценки, инструкция цензорам – были направлены на преодоление неполноты отчётности и повышение ответственности. Однако кадровый дефицит ограничивал эффективность контроля. Стандартизированные формулировки отчетов («все обстояло благополучно») свидетельствовали о стандартизации учёта, которая отчасти была вызвана ограниченностью кадровых ресурсов для глубокой проверки каждого случая.

Вместе с тем необходимо признать, что реальное влияние цензуры на богословское качество проповедей в первые годы оставалось ограниченным. Отсутствие письменной инструкции, формальные пометы ведущего цензора Твери и последующая унификация отчетности позволяют предположить, что институт цензуры выполнял скорее дисциплинарную функцию, нежели реально обеспечивал догматическую чистоту проповедничества. Тем не менее само его учреждение создало нормативную базу и административный прецедент для последующего развития церковно-просветительской работы.

Созданный в Тверской епархии институт цензоров стал одним из звеньев общецерковного процесса упорядочения проповедничества, завершившегося синодальным указом 1821 года, который ввел систематическое обучение народа основам веры. Таким образом, начинания архиепископа Мефодия, несмотря на кадровые ограничения, заложили основу для дальнейшего развития контроля над проповедничеством и, шире, религиозного просвещения в регионе.

Литература

1. Барсов Т. В. О духовной цензуре в России // Христианское чтение. – 1901. – № 5. – С. 691–719; № 6. – С. 966–998; № 7. – С. 110–130; № 8. – С. 238–257; № 9. – С. 390–404.
2. Котович А. Н. К вопросу о духовной цензуре. – Санкт-Петербург, 1905. – 26 с.
3. Котович А. Н. Почему духовные молчат? (Духовенство и цензура в первой половине XIX века) // Христианское чтение. – 1907. – № 1. – С. 806–838.
4. Государственный архив Тверской области (ГАТО). Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 829. Л. 1-2.
5. ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 1183. Л. 21.
6. ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 1493. Л. 1, 5-17.
7. Духовный регламент, Тщанием и повелением всепресветлейшаго, державнейшаго государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийскаго. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 202 с.
8. Снегирев И. Жизнь митрополита Платона. Ч. 1. – М.: Типография ведомостей Московской городской полиции, 1856. – 144 с.

Иоанн Скот Эриугена, знаменитый грекофил Каролингского возрождения

Н. А. Фролов (ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0346-2710>)

Пензенская духовная семинария

В данной статье речь идет о личности, богословии и переводческой деятельности одного из самых ярких представителей Каролингского возрождения Иоанна Скота Эриугены. Особое внимание обращено на изучение древнегреческого языка и восточного богословия в период правления франкского короля Карла II Лысого, который превзошел в интеллектуальном плане всех знаменитых предков. Достаточно долгое время существовало предположение о том, что в Средневековье изучался только латинский язык, который соответственно и был главенствующим в католицизме. Однако некоторые исследователи нашли различные доказательства того, что некоторые европейские монастыри были хранилищами ценных греческих рукописей, которые изучали заинтересованные в этом монахи, одним из них и был Иоанн Скот Эриугена. Более того, изучение древнегреческого рассматривалось как некое преемство от античного наследия Римской империи, наследниками которой считали себя многие европейские правители, как например франкский император Карл Великий и франкский король Карл II.

Ключевые слова: Иоанн Скот Эриугена, богословие, древнегреческий язык, Каролинги, корпус Псевдо-Дионисия Ареопагита, Карл Великий, Карл II Лысый.

John Scotus Eriugena, the Famous Philhellene of the Carolingian Renaissance

N. Frolov (ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0346-2710>)

Penza Theological Seminary

The article discusses the personality, theology, and translation activities of one of the most prominent representatives of the Carolingian Renaissance, John Scotus Eriugena. Particular attention is paid to the study of the Ancient Greek language and Eastern theology during the reign of the Frankish king Charles the Bald, whose intellect surpassed those of all his famous ancestors. For quite a long time, there was an assumption that in the Middle Ages only Latin was studied, and accordingly it was the dominant language in Catholicism. However, some researchers have found various pieces of evidence that some European monasteries were repositories of valuable Greek manuscripts, which were studied by enthusiastic monks, John Scotus Eriugena among them. Moreover, the study of Ancient Greek was seen as a kind of continuity

from the ancient heritage of the Roman Empire, whose heirs many European rulers considered themselves to be, including the Frankish emperor Charlemagne and the Frankish king Charles the Bald.

Keywords: John Scotus Eriugena, theology, Ancient Greek language, the Carolingians, the corpus of Pseudo-Dionysius the Areopagite, Charlemagne, Charles the Bald.

Личность и происхождение Иоанна Скота Эриугены

Прежде всего, стоит рассмотреть личность и исторический портрет Иоанна Скота Эриугены на фоне его исторической эпохи. Многие современные ученые считают, что Иоанн внес огромный вклад в развитие западной теологии и более того, вывел ее на новый уровень. Однако многие современники недооценивали его труды и подвергали критике его богословие.

А.И. Бриллиантов пишет, что: «Будучи человеком западной культуры, Эриугена воспитывался на августиновской традиции, но, прекрасно зная греческий язык, он смог прочитывать и перевести на латынь ряд работ византийских отцов Церкви, также оказавших на него огромное влияние¹». Следует обратить внимание на то, что под собой подразумевает августиновская традиция и определить ее основную особенность. Существует утверждение о том, что: «Богословие любого католического средневекового теолога до середины XIII в. может быть названо августинизмом, поскольку никакой альтернативы фундаментальному богословию блж. Августина для католика этого времени попросту не существовало; единственной альтернативой было впадение в ересь и разрыв с Католической Церковью²». Исходя из этого, можно понять, что августиновская традиция, или иначе говоря, августинизм - это основное католическое богословие раннего средневековья, таким образом, Эриугена придерживался и официального католического учения, и проявлял интерес к восточному богословию, а значит, он считал, что изучение восточных святых отцов не может противоречить католической теологии.

Иоанн Скот Эриугена это выдающийся ученый своего времени, так как его деятельность была многогранной. Работая при дворе франкского короля Карла II, он переводил древнегреческие тексты, погружаясь в глубину восточного богословия. Как известно, Карл II приходился внуком знаменитого Карла Великого, при котором Франкская империя считалась прямой наследницей Западной Римской империи.

¹ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

² Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/blazhennyj-avgustin-i-avgustinizm-v-zapadnoj-i-vostochnoj-traditsijah/#source (дата обращения: 04.03.2026).

Что касается происхождения ученого, то следует отметить, что Иоанн родился и жил в Ирландии, однако, после частых набегов норманнов, был вынужден переселиться на континент. Во франкском королевстве Иоанн был замечен королем Карлом II, после чего тот устроил его при дворе. Живя при короле, он пытался совместить религиозные представления о мире с классической философией.

Что касается его имени, то в одной из своих работ он именует себя Eriugena - «Ирландорожденный¹», «Собственно именование «Скот» означало «шотландец²». Однако, А.И. Бриллиантов выдвигает иное объяснение: «От эпохи, в которую жил сам Эриугена, мы имеем, прежде всего, твердо засвидетельствованным его кельтское происхождение, и именно из Ирландии. На кельтское происхождение Эриугены указывает его имя, с каким он был известен у современников, Scotos или Scotigena. Что под Скотией, из которой он происходил, нужно разуместь Ирландию, Scotia major, об этом можно заключать из слов Пруденция Труаского, который прямо говорит, что Эригену, с его «кельтским красноречием» даровала или прислала Галлии Ирландия. На происхождение из Ирландии, так или иначе, указывает, по видимому, и имя «Эриугена», по более вероятному объяснению, переделанное из первоначального Ierugena – уроженец «острова святых» (insula sanctogum) как называлась иногда Ирландия³».

В придворной школе Иоанн получил руководящую должность. По возвращении в Англию он был приглашен в теологическую школу Альфредом Великим, однако там у него возникли некоторые трудности с окружением, в результате чего, ему пришлось покинуть данное заведение. Позднее он стал аббатом в Мальбери. Довольно странными кажутся обстоятельства его смерти, так как известные на данный момент источники сообщают о том, что он был убит своими учениками при помощи обычных писчих перьев. Эта версия кажется достаточно пугающей и вызывает множество вопросов.

Однако, как отмечает А.И. Бриллиантов, все эти сведения не имеют точного подтверждения современниками: «Славе великого ученого и философа, которую оставил по себе Эриугена, далеко не соответствует точность и полнота дошедших до нас сведений о внешних обстоятельствах его жизни. У его современников можно встретить лишь весьма немногие, случайно сообщаемые, известия о его личности. Из собственных сочинений его можно извлечь также очень немного биографических данных. Сведения же сооб-

¹ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 162

² Бирюков Д.С. Антология. Иоанн Скот Эриугена, Книга еретиков. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/14> (дата обращения: 04.03.2026).

³ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

щаемые позднейшими писателями, признаются большей частью не особенно ценными, как не нашедшие пока достаточного подтверждения в более древних памятниках¹».

Таким образом, можно предположить, что о личности Иоанна Скота известно немного и многие факты подвергаются сомнению. Вероятно, неполнота сведений, обусловлена тем, что Эриугена был подвержен осуждению со стороны церковной власти, так как некоторые элементы его богословия вызывали серьезные вопросы у современников. Для того, чтобы понять причину осуждения, необходимо понять основную суть его богословия и обратить внимание на критику католической церкви в его адрес.

Богословские взгляды Иоанна Скота Эриугены

Следует рассмотреть основные положения его учения. Во-первых: «В учении Иоанна Скота о разделении природ Бог выступает как первая природа – несотворенная и творящая. Мы постигаем то, что Бог есть, но если мы попытаемся понять, что Бог есть, обнаружить какие-либо свойства Божественной сущности, наш разум наткнется на непреодолимую преграду. Эриугена замечает, что о сущности Божества нельзя в собственном смысле сказать ничего, так как Она совершенно недоступна для познания²». Исходя из данного отрывка, можно предположить, что Иоанн указывает на апофатические свойства бытия Бога. По его мнению, человек может осознавать присутствие Божие в своей жизни, опираясь на духовную практику и личный пример богообщения, но ему невозможно понять саму природу Творца, то есть, Его сущность.

Во-вторых, необходимо обратить внимание на его учение о предопределении, которое имеет свои небольшие особенности: «Эриугена отрицает предопределенность Богом человека ко греху, говоря, что в Боге отсутствует различие между предопределением и предведением и Бог не может быть причиной какого-либо зла, поэтому человек отдаляется от Бога из-за неправильного выбора своей воли. Слова же бл. Августина (авторитетность которого Эриугена не отвергал), свидетельствующие о предопределении и о воздаянии грешникам за грехи, как утверждает Эриугена, являются лишь педагогическим приемом³». Исходя из этого, можно понять, что Иоанн счи-

¹ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

² Березовская О. Б. Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. №18. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/uchenie-o-boge-i-vozvrashchenii-v-filosofii-ioanna-skota-erigeny> (дата обращения: 04.03.2026).

³ Бирюков Д.С. Антология. Иоанн Скот Эриугена, Книга еретиков. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/14> (дата обращения: 04.03.2026).

тает, что Бог по своей природе милостив и не может направлять человека ко греху, и тем более наказывать за это, однако, человек если и отдаляется от Бога, то только по своей воле.

В третьих, следует рассмотреть его учение о человеческом разуме. Из Священного Писания известно о том, что Бог сотворил человека не просто живым существом, но и даровал ему разум – *ratio*, Эриугена вдобавок к этому полагал, что разум это не что иное, как образ Божий: «Который Эриугена понимает как образ всей Троицы¹». К данному выводу Иоанн приходит через толкование отрывка из Бытия (Быт. 2.19-20), где Адам называл всех животных своими именами, где и показано особое превосходство человека над прочими живыми существами. В добавок к этому, следует привести мнение К. О. Польскова, который обращает внимание на то, что: «Главный экзегетический вывод Иоанна Скота состоит в том, что ум человека причастен к творению и все в мире сотворено в мысли человека и через него: звери, растения, неживая природа и «все прочее, знание о чем заложено в человека, даже если знание это останется сокрытым для него вплоть до того момента, как он будет восстановлен в своем первом состоянии». Человеческая природа, руководимая его разумом, становится единственной движущей силой всеобщего возвращения природы к Богу²». Более того: «Эриугена парадоксальным образом утверждает, что только в состоянии грехопадения человеческий разум способен правильно увидеть свою конечную цель – возвращение к Богу³».

Толстенко А.М. и Кузнецова С.В. отмечают, что: «Знаменитый ирландец в своем общем учении, несмотря на искренне желание удержаться в пределах христианского мировоззрения, тем не менее, сбивается на плотинский «эманативный пантеизм» и наперед уже предначертывает в метафизических терминах будущую мистическую систему Эккегарта и Бёме⁴». Исходя из этого, можно предположить, что Эриугена, будучи весьма образованным человеком, считал, что богопознание не должно ограничиваться строго богословскими рамками. Скорее всего, это было связано с тем, что он достаточно глубоко изучал и понимал сочинение Дионисия Ареопагита, которое по своему содержанию отражает идеи неоплатонизма, это отмечает и Г.В. Хлебников, который опираясь на немецкого ученого Кугельмайера пишет:

¹ Польсков К. О. Философская экзегеза Писания в системе Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2006. №15. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-ekzegeza-pisaniya-v-sisteme-skota-erigeny> (дата обращения: 04.03.2026).

² Польсков К. О. Философская экзегеза Писания в системе Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2006. №15. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-ekzegeza-pisaniya-v-sisteme-skota-erigeny> (дата обращения: 04.03.2026).

³ Польсков К. О. Философская экзегеза Писания в системе Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2006. №15. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-ekzegeza-pisaniya-v-sisteme-skota-erigeny> (дата обращения: 04.03.2026).

⁴ Толстенко А. М., Кузнецова С. В. Специфика философского учения Эриугены // Проблемы современного образования. 2017. №6. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/spetsifika-filosofskogo-ucheniya-erigeny> (дата обращения: 04.03.2026).

«Иоганн Эриугена, говорит ученый, уже в IX в. перевел для Карла Лысого неоплатонически окрашенные произведения Псевдо-Дионисия Ареопагита¹». К этому стоит добавить следующее: «Известно, что именно Эриугена одним из первых обратился к сложнейшей задаче синтеза неоплатонизма и христианского теизма, представив в своем трактате «О разделении природы» первую структурализацию природных и духовных феноменов, открывающую возможность для развития натурфилософской в противовес спиритуалистической интерпретации естественных явлений и процессов²».

Таким образом, можно предположить, что богословие Иоанна Скота Эриугены является достаточно глубоким, так как он опирается не только на распространенное в его среде западное богословие, но и погружается в восточное богословие, применяя элементы неоплатоновской философии. Именно это и отличает его от ряда других современников.

Критика и осуждение учения Иоанна Скота Эриугены его современниками

Несмотря на то, что Эриугена являлся блестящим переводчиком, знатком древнегреческого языка и восточного богословия, некоторые его мысли не нашли поддержки среди многих современников.

Прежде всего, Иоанн был осужден за свое учение о Божественном предопределении, которое он изложил в одноименном трактате. Суть его учения заключается в том, что Бог не наказывает грешников по своему Предопределению, но предопределил всем спастись. Таким образом, он считал, что учение о посмертных муках в аду служит только в целях назидания и поучения. За такое предположение Эриугена подвергся осуждению Католической церковью. Д.С. Бирюков пишет, что: «Подобная позиция вызвала недовольство Хинкмара Реймского и Пардула Ланского, его позиция оказалась еще большей ересью, чем учение Готшалка, и в результате соответствующее учение Эриугены было осуждено на Поместных соборах в Валенсии (855) и Лангре³ (859)». Исходя из этого, можно понять, что католические богословы утверждали, что учение Эриугены по сравнению с учением еретика Готшалка было большей ересью.

Для того чтобы понять, почему учение Эриугены считалось опаснее чем учение Готшалка, необходимо его рассмотреть.

¹ Хлебников, Г. В. Философская теология античности и современность : Аналитический обзор / Г. В. Хлебников. – Москва : Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2007. – 148 с. – (Проблемы философии). – ISBN 5-248-00210-9. – EDN MUJWZB. (дата обращения: 04.03.2026).

² Толстенко А. М., Кузнецова С. В. Специфика философского учения Эриугены // Проблемы современного образования. 2017. №6. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/spetsifika-filosofskogo-ucheniya-eriugeny> (дата обращения: 04.03.2026).

³ Бирюков Д.С. Антология. Иоанн Скот Эриугена, Книга еретиков. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/14> (дата обращения: 04.03.2026).

Во-первых, необходимо понять, где содержалось само учение Готшалка, то есть его произведения. Ответ на этот вопрос дает Генке, который отмечает, что: «Наиболее значимым является первый пространный трактат «О предопределении»... тем не менее, и эта работа не представляет собой трактата в привычном понимании, являясь сборником мыслей и суждений, записанных по разным поводам... таким образом, мы не имеем связного, последовательного изложения всего учения Готшалка о предопределении¹». Исходя из этого, можно понять, что Готшалк не был скрупулезным ученым богословом как Иоанн Скот.

Во-вторых, необходимо понять саму суть его учения: «Готшалка часто обвиняли в том, что он учил, будто Бог предопределил отверженных ко греху. В канонах Оранжского собора 529 г. говорится о том, что Бог не предопределял человека ко злу; и поскольку оппоненты Готшалка понимали здесь «зло» как синоним «греха», это позволяло им вменять осужденному бенедиктинцу в вину учение, противоречившее оранжским определениям²». Исходя из этого, можно понять, что Готшалк был осужден за прямое противоречие канонам Оранжского собора.

Далее, Генке отмечает, что «Богословие Готшалка глубоко теоцентрично – на все вещи мятежный бенедиктинец смотрел словно бы с точки зрения неизменного, всемогущего Творца. Бесспорно, что подобный разрыв с предшествующей антропоцентрической традицией был революционным – но при этом нет никаких сомнений в том, что подобный подход вступал в острое противоречие с пасторским богословием. Именно здесь следует искать причину резко отрицательной реакции многих современников на учение Готшалка³».

Теперь необходимо рассмотреть официальное католическое учение о Божественном Предопределении и сравнить его с учением Эриугены и Готшалка, кроме того рассмотреть православное учение. Католическое учение о Предопределении было выдвинуто Бл. Августином и именно оно вызвало сомнение у протестантских богословов: «Первоначально он [Августин] признавал некоторое участие воли человека в спасении, так как от него самого зависит — принять благодать в себя как дар Божий или отвергнуть ее. Но впоследствии блж. Августин пришел к выводу о том, что человек в

¹ Генке, В. Готшалк (ум. 868 г.) и его учение о предопределении / В. Генке // Проблемы теологии. Вып. 4 : материалы Четвертой междунар. богосл. науч.-практ. конф., 16 фев. 2007 г., [г. Екатеринбург] / Рос. гос. проф.-пед. ун-т. - Екатеринбург : Издательство РГППУ, 2007. - С. 102. (дата обращения: 04.03.2026).

² Генке, В. Готшалк (ум. 868 г.) и его учение о предопределении / В. Генке // Проблемы теологии. Вып. 4 : материалы Четвертой междунар. богосл. науч.-практ. конф., 16 фев. 2007 г., [г. Екатеринбург] / Рос. гос. проф.-пед. ун-т. - Екатеринбург : Издательство РГППУ, 2007. - С. 102. (дата обращения: 04.03.2026).

³ Генке, В. Готшалк (ум. 868 г.) и его учение о предопределении / В. Генке // Проблемы теологии. Вып. 4 : материалы Четвертой междунар. богосл. науч.-практ. конф., 16 фев. 2007 г., [г. Екатеринбург] / Рос. гос. проф.-пед. ун-т. - Екатеринбург : Издательство РГППУ, 2007. - С. 102. (дата обращения: 04.03.2026).

безблагодатном состоянии настолько поработен грехом, что не способен уверовать в Бога без предваряющего действия Его благодати. Сама возможность веры и обращения к Богу является безусловным даром Божественного предопределения, в котором человек не имеет никакой части¹». Однако следующее определение предопределения может показаться достаточно пугающим: «Согласно его взглядам, Бог призывает к спасению далеко не всех, а лишь тех, кого он сам избрал. Доктрина избирательного спасения порождает много вопросов как при жизни Августина, так и после его смерти в 430 г.²». Пространный же катехизис святителя Филарета (Дроздова) описывает Предопределение следующим образом: «Предопределением Божиим называется изволение Божие о предназначении человека к вечному блаженству...остается неизменным даже сейчас, когда человек не блаженствует. Уклонившемуся от пути блаженства к человеку Бог по предведению и по бесконечному милосердию Своему изволил открыть новый путь к блаженству через едиnorodного Сына Своего Иисуса Христа³». Исходя из этого, можно предположить, что учение Эриугены о Предопределении частично совпадает с православным, однако полностью противоречит традиционному католическому учению, которое выдвинул Бл. Августин. Готшалк же и вовсе полагал, что Бог предопределил всех отверженных ко греху. Таким образом, Эриугена, полемизируя с еретиком, сам в пал в противоположную крайность.

А.И. Бриллиантов считает, что: «Разногласие в отношении к вопросу о смысле воззрений Эриугены касается не каких-либо частных и маловажных пунктов, но самой сущности его воззрений. Вопрос заключается в том, можно ли признавать его систему христианской, или, по крайней мере теистической, или же это система, не только исполненная чуждых христианству заблуждений, но и прямо антирелигиозная, пантеистическая. Особенно характерно в этом случае взаимное разногласие католических ученых⁴». Исходя из этого, можно отметить, что католические богословы осуждали не только отдельные моменты учения Эриугены, но все его учение ставили под серьезное сомнение.

¹ О предопределении [Электронный ресурс] URL: [voskr.orthpatr.ruhttps://voskr.orthpatr.ru/node/84632?ysclid=mrf4rf455y756094287](https://voskr.orthpatr.ru/https://voskr.orthpatr.ru/node/84632?ysclid=mrf4rf455y756094287)

² Антонян, А. Р. Монах Готшалк: споры о предопределении IX века / А. Р. Антонян // Ростовский научный вестник. – 2022. – № 6. – С. 83-85. – EDN ХАККЕУ. (дата обращения 08.03.26)

³ Святитель Филарет Московский (Дроздов) Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви Часть 1-я (2013 г.) [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyjpravoslavnyjkatekhizis/2#:~:text=121.%20Что%20мы%20называем%20предопределением%20Божием%3F%20Предопределением%20Божием%20называется%20изволение%20Божие (дата обращения 08.03.26)

⁴ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

Таким образом, можно предположить, что Иоанн подвергся мощной критике со стороны своих современников, причина осуждения заключается в том, что он, будучи христианином, как отмечает А.И. Бриллиантов: «Восстановил языческую философию¹». Конечно же, такое обвинение в его адрес со стороны современников кажется абсурдным, но весьма характерным для раннего средневековья.

Переводческая деятельность Иоанна Скота при дворе Карла II Лысого

И так, рассмотрев личностный портрет и учение Иоанна Скота, необходимо изучить его основную деятельность. Эриугена получил свою известность благодаря тому, что обратил серьезное внимание на восточное богословие и занялся переводами наследия Святых отцов на латинский язык, предварительно изучив древнегреческий язык. Вальтер Бершин отмечает, что: «В своем раннем, направленном против саксонца Готшалька труде *«De praedestinatione»* (О Предопределении) Иоанн уже показал себя богословом, интересующимся греческим; углубленные знания греческого он приобрел только с течением лет и, видимо, затем, исполняя горячее желание своего покровителя получить новый, более качественный перевод кодекса Дионисия, который греческое посольство передало его отцу Людовику²». Исходя из приведенного отрывка, становится, очевидно, что автор указывает на глубокую заинтересованность Иоанна Скота в изучении древнегреческого языка, которая пришла к нему благодаря погружению в тексты восточных отцов. Кроме того, интересным является и тот факт, что двор франкского короля имел тесное общение с византийским императором, от которого король и получил научные греческие книги.

Иоанн Скот известен, прежде всего, своим переводом корпуса Дионисия Ареопагита, или как утверждают современные богословы Псевдо-Дионисия. А.И. Бриллиантов считает, что данный перевод был сделан после написания сочинения о предопределении, и этот перевод не был первым³. Вальтер Бершин отмечает, что данным трудом: «Иоанн занялся в 50-ые годы IX в. и к концу этого десятилетия, еще считая себя за «пока еще весьма невежественного новичка в греческих шудиях» (*rudis admodum tiro adhuc helladicorum studiorum*), посвятил готовый труд Карлу Лысому⁴». Исходя

¹ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

² Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 163

³ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

⁴ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 163

из данного отрывка, можно заметить то, что Эриугена очень скромно характеризует свою образованность, однако, как показывает практика, Иоанн был достаточно образован в древнегреческом языке, чем собственно и привлек внимание просвещенного короля. «Переводы с греческого имели весьма важное значение в учено-литературной деятельности самого Эриугены ввиду особого отношения его к греческим писателям, интереса к ним и стремления усвоить их воззрения¹». «Эригеною переведены были все известные на греческом языке с именем Дионисия Ареопагита произведения. Перевод его пользовался большою распространенностью в средние века, даже после появления других, более удовлетворительных переводов, и сохранился в значительном числе рукописей. Издаваем был ранее в 1503, 1530, 1536, 1556 годах, вновь издан в 1853 году Флоссом²».

Доказательством образованности Иоанна Скота может служить следующий факт: «Иоанну очень по душе пришлось таинственное богословие Ареопагита: «По нашему мнению, это весьма сложное произведение, нашим современникам непонятное, для большинства скрытое и открывающееся лишь немногим, - не из-за древности, а из-за глубины описываемых в нем небесных таинств³». Исходя из этого, становится очевидно, что Иоанн является не просто знатоком древнегреческого языка, но и просвещенным философом, для которого философия раскрывает и дополняет красоту богословия.

После перевода корпуса Дионисия Ареопагита Иоанн занялся переводом сочинения Максима Исповедника «Απορρ εις Γρηγοριον⁴». Бершин отмечает, что: «Переводы трудов Дионисия и Максима – основной результат переводческой деятельности Иоанна Скотта при дворе: как и почетный титул заказчика, они прославляются в стихах. Параллельно, или позже Иоанн перевел еще кое-что, предположительно, в ходе философско-богословских занятий, при создании собственных произведений⁵».

Исходя из этого, можно понять, что Иоанн Скот переводил достаточно много греческих текстов, и делал он это не только по заказу короля, но и

¹ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

² Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

³ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 163

⁴ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source (дата обращения: 04.03.2026).

⁵ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 164

ради написания своих собственных сочинений. Так например: «Занятие сложными греческими богословскими текстами дало Иоанну мужество составить комментарий к Евангелию от Иоанна и гоимию на Иоаннов пролог¹».

Таким образом, можно сделать вывод, что Эриугена провел колоссальную для своего времени работу. Его труды отражали в себе черты восточного богословия, так как в ходе перевода он заимствовал много греческой богословской лексики.

Изучение древнегреческого языка при Карле Великом и Карле Лысом

Вальтер Бершин указывает на то, что: «Сын Пипина Карл, помимо военных подвигов, радел не только о хорошей латыни, но интересовался греческим²». Как говорилось выше, Карл Великий считал свою империю наследницей Римской империи, однако, эту преемственность можно было обеспечить не только захватом бывших римских территорий, но и приобщением населения империи к античному наследию, однако в те времена изучение древних трактатов было доступно только тем, кто владел древнегреческим и латинским языком.

«Сподвижники Карла Великого составляли придворный кружок ученых, «придворную академию», на ее заседаниях велись богословские диспуты, читались лекции, обсуждались сочинения членов «академии», толковались произведения античных авторов и тексты Священного Писания. При дворе была создана библиотека с произведениями древних авторов – Лукиана, Теренция, Горация, Ювенала, Марциала, Цицерона, имелся «Тимей» Платона в переводе Халкидия (в этом переводе сочинение было известно до XII в.). Каждый член «академии» носил псевдоним, связанный с античной или библейской историей³». Опираясь на данный факт, можно предположить, что организация подобных симпозиумов являлась началом каролингского возрождения.

Однако, Вальтер Бершин отмечает, что изучение древнегреческого языка при Карле Великом было на достаточно низком уровне: «О природном эллинизме Карла Великого Траубе однажды вынес такое суждение: Великие имена Афин и Гомера еще что-то значили для этих эпигонов, еще не потеряли романтического флера; но истинное содержание их выветрилось. Поэт Ангильберт, которого друзья называли Гомером, был не в состоянии написать ни одной греческой буквы, а в императорском дворце, который они стали сравнивать с Афинами, греческим занимались ровно настолько,

¹ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 166

² Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 147

³ Сидоров А.И. Каролингское возрождение. Православная энциклопедия [Электронный ресурс] URL: <https://www.pravenc.ru/text/1681119.html?ysclid=mrf43y6nx6305914243> (дата обращения: 04.03.2026).

чтобы понимать восточноримского императора¹». Но при его внуке Карле Лысом, началось самое настоящее каролингское возрождение: «Этот государь был главным вдохновителем греческих штудий, выступал заказчиком различных трудов, привлекал и поощрял ученых людей²».

Но нельзя занижать значимость деяний Карла Великого, так как именно он проявил интерес к греческому языку и латыни. Конечно же, данный интерес был подпитан не столь тягой к наукам, сколь стремлением к укреплению и легализации своего государства, так как ему нужно было признание могущественного на тот момент соседа – византийского императора: «Поводом для начала серьезного изучения греческого при дворе Карла Великого послужил план женитьбы: Хруодтруда, старшая дочь Карла, должна была обручиться с императором Константином VI. Помолвку заключили 781 г.; через два года после этого преподававший при дворе грамматик Петр Диакон из Пизы обратился к приехавшему из-за Альп в поисках покровительства ученому лангобарду Павлу Диакону от имени короля Карла со стихотворением, где Павла просили остаться во Франкском королевстве и обучить греческому клириков, предназначенных для сопровождения императорской невесты Хруодтруды³».

Карл II же, проявлял живой интерес к античным произведениям и изучению древнегреческого языка: «Карл Лысый уже мог опереться на «собственную придворную традицию» (Каппёйнс). При нем греческие занятия каролингского времени достигли вершины. Более того, Карл Лысый вообще стал самым значительным заказчиком греко-латинских переводов в Средние века⁴». Как отмечает автор, братья Карла Лысого пытались превзойти его в военном отношении, но в итоге он сам их превзошел в качестве покровителя искусств, так как именно при нем стали открываться знаменитые каролингские школы, в которых преподавал знаменитый Иоанн Скот Эриугена⁵.

Таким образом, можно предположить, что изучение древнегреческого языка хотя и началось при Карле Великом, но стало развиваться только при его внуке Карле Лысом. Так как первый был более заинтересован в подъеме статуса своей империи при помощи связей с Византией, последний же принимал наиболее деятельное участие в греческих штудиях, так как его интерес заключался в просвещении государства.

¹ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 148

² Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 148

³ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 148

⁴ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 149

⁵ Бершин, Вальтер Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – с. 161

Заключение

Изучив данную тему, можно заключить, что Эриугена является ярким представителем, так называемого Каролингского возрождения, и внес значительный вклад в развитие современного западного богословия. В ходе исследования личности Эриугены, было выяснено, что он сочетал в себе глубоко мыслящего философа и богослова, который не только строго следовал августиновской традиции, но и погрузился в глубину восточного богословия. Рассмотрев основные богословские взгляды Эриугены, было выяснено, что в теологии он не гнушался использовать неоплатонические идеи, которые он заимствовал из переводов сочинений Псевдо-Дионисия. В связи с этим, было обращено внимание на критическую оценку современников Иоанна Скота Эриугены, вследствие чего, было выяснено, что многие из них считали его богословие еретическим, так как, по их мнению, Эриугена возродил забытую языческую философию. Особый акцент был сделан на переводческой деятельности Эриугены, вследствие чего было выяснено, что его труды были высоко оценены королем Карлом Лысым, который и поставил его преподавателем в организованной им дворцовой школе. Помимо этого, было выяснено отношение первых Каролингов к изучению древнегреческого языка.

Литература

1. Антонян, А. Р. Монах Готшалк: споры о предопределении IX века / А. Р. Антонян // Ростовский научный вестник. – 2022. – № 6. – С. 83-85. – EDN ХАККЕУ.
2. Березовская, О. Б. Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2007. – № 18. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/uchenie-o-boge-i-vozvraschenii-v-filosofii-ioanna-skota-eriugeny>.
3. Бершин, Вальтер. Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского / Вальтер Бершин; пер. А. Виноградова. – М.: Издательство АСТ, 2024. – 416 с.
4. Бирюков, Д. С. Антология. Иоанн Скот Эриугена. Книга еретиков. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/14>.
5. Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/blazhennyj-avgustin-i-avgustinizm-v-zapadnoj-i-vostochnoj-traditsijah/#source.
6. Бриллиантов, А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/vlijanie-vostochnogo-bogoslovija-na-zapadnoe-v-proizvedenijah-ioanna-skota-erigeny/#source

7. Генке, В. Готшалк (ум. 868 г.) и его учение о предопределении / В. Генке // Проблемы теологии. Вып. 4: материалы Четвертой междунар. богосл. науч.-практ. конф., 16 фев. 2007 г., [г. Екатеринбург] / Рос. гос. проф.-пед. ун-т. - Екатеринбург: Издательство РГППУ, 2007. – С. 102.
8. О предопределении [Электронный ресурс]. – URL: voskr.orthpatr.ruhttps://voskr.orthpatr.ru/node/84632?ysclid=mrf4rf455y756094287.
9. Польсков, К. О. Философская экзегеза Писания в системе Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. –2006. –№ 15. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-ekzegeza-pisaniya-v-sisteme-skota-erigeny.
10. Филарет Московский (Дроздов), свт. Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Часть 1-я (2013 г.) [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyjpravoslavnyjkatekhizis/2#:~:text=121.%20Что%20мы%20называем%20предопределением%20Божиим%3F%20Предопределением%20Божиим%20называется%20изволение%20Божие (дата обращения: 08.03.2026).
11. Сидоров, А. И. Каролингское возрождение. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: https://www.pravenc.ru/text/1681119.html?ysclid=mrf43y6nx6305914243
12. Толстенко, А. М., Кузнецова, С. В. Специфика философского учения Эриугены // Проблемы современного образования. – 2017. – № 6. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/spetsifika-filosofskogo-ucheniya-eriugeny (дата обращения: 04.03.2026).
13. Хлебников, Г. В. Философская теология античности и современность: Аналитический обзор / Г. В. Хлебников. – М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2007. – 148 с. – (Проблемы философии). – ISBN 5-248-00210-9. – EDN MUJWZB.

НАШИ АВТОРЫ

М. А. Антипов, к.филос.н., доцент – доцент кафедры «Социально-гуманитарные дисциплины» Пензенского государственного университета, доцент кафедры церковной истории и философии Пензенской духовной семинарии

С. С. Горбунов, к.филос.н. – независимый исследователь, г. Москва

А. С. Кашаев – магистрант Пензенской духовной семинарии

А. М. Надежкин, кандидат филологических наук – независимый исследователь, г. Москва

В. А. Симора, священник, кандидат педагогических наук – председатель Епархиального Отдела религиозного образования и катехизации, член Епархиального совета Тверской епархии, старший духовный наставник Православной средней общеобразовательной школы во имя свт. Тихона Задонского г. Твери

В. С. Сломский, профессор, доктор хабилитированный – Университет VIZJA, Варшава, Польша

Л. В. Шварева, к.пед.н., доцент – доцент кафедры «Иностранные языки и методика преподавания иностранных языков» Пензенского государственного университета, доцент кафедры церковной истории и философии Пензенской духовной семинарии

игумен Ферапонт (Широков Павел Федорович) – кандидат богословия, доцент, проректор по воспитательной работе, заведующий кафедрой церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии (Россия, г. Вологда).

А. А. Чикиров – магистрант Пензенской духовной семинарии

Н. А. Фролов – магистрант Пензенской духовной семинарии

Б. И. Яворский (диакон) – магистрант Пензенской духовной семинарии

Требования к оформлению рукописей для публикации в журнале «Вестник Пензенской Духовной Семинарии»

Журнал является рецензируемым изданием, зарегистрированным в Федеральной службе по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций РФ (свидетельство ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019, ISSN 2410-0153). Территория распространения журнала – Российская Федерация. Издается четыре раза в год.

Материалы журнала размещаются на сайте Пензенской духовной семинарии: <http://seminariapenza.ru> и на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки.

Основные рубрики журнала:

- Теология
 - Библистика
 - Религиоведение
 - Богословие
 - Религиозная философия
- Педагогические науки
 - Общая педагогика, история педагогики и образования
 - Теория и методика обучения и воспитания
 - Теория, методика и организация социально-культурной деятельности
 - Теория и методика профессионального образования
- Исторические науки и археология
 - История Церкви в контексте всемирной истории
 - Церковь и история России
 - Церковь и современная Россия

Редколлегия приветствует участие в журнале представителей различных научных и научно-богословских школ и направлений, учреждений духовного и светского образования, культуры, общественных организаций.

1. Материал, предлагаемый для публикации должен быть на русском языке, оригинальным, не опубликованным ранее в других печатных изданиях.

2. Электронный вариант рукописи выполняется в текстовом редакторе Microsoft Word и сохраняется с расширением «.doc», «.docx» или «.rtf». В имени файла указываются фамилия, имя, отчество автора.

3. Параметры компьютерного набора статьи: формат – А4; поля – по 2 см со всех сторон; гарнитура – Times New Roman; кегль – 14; межстрочный интервал – 1,5; выравнивание по ширине; абзацный отступ – 1,25 см.

4. Структура рукописи:

- Индекс УДК.
- Инициалы и фамилия автора (авторов) – строчный полужирный шрифт (по центру). Число авторов статьи не должно быть более трех человек. Каждый автор в скобках после инициалов и фамилии указывает свой идентификатор ORCID (<https://orcid.org/>).
- Название статьи – строчный полужирный шрифт (по центру). Название не должно превышать трех строк.
- Аннотация – не менее 1500 знаков (с пробелами).
- Ключевые слова – не менее 7 терминов.
- Основной текст статьи не должен содержать лишних пробелов, ручных переносов, разрывов строк. Нежелательно использование таких способов выделения, как разрядка и подчеркивание. Внутренние заголовки выделяются полужирным начертанием и отбиваются на 1 интервал. При использовании дополнительной гарнитуры, ее файл необходимо предоставить в редакцию.
- Сведения об источниках приводятся нумерованным списком в алфавитном порядке после заголовка Литература (автор, название книги, место издания, издательство, год, число страниц).
- Наименование организации, из которой исходит рукопись.
- УДК, название статьи, инициалы и фамилия автора, аннотация и ключевые слова на английском языке.

5. Ссылки в тексте оформляются подстрочно.

6. Ссылки на Священное Писание оформляются в круглых скобках по западному образцу (сокращенное название книги, номер главы и через двоеточие номер стиха), например (Мф. 11:12)

7. Требуемый объем рукописи – не менее 14000 знаков и не более 27000 знаков (без аннотации, заголовка, ключевых слов и списка литературы). Знаки считаются с пробелами. Статьи методологического характера могут иметь объем до 36000 знаков. Редакционная коллегия оставляет за собой право подвергать статьи редакционной правке.

8. Публикация должна быть серьезным исследованием по проблематике и масштабу и отражать актуальную научно-богословскую проблему.

9. Название публикации должно кратко и емко отражать ее содержание

10. Вместе с рукописью необходимо предоставить сведения об авторе (авторах): фамилия, имя и отчество, место работы и должность, ученая степень и звание, телефон, почтовый (с индексом) и электронный адреса для переписки.

11. Текст статьи, сообщения, рецензии предоставляется в электронном и в распечатанном виде. Рукопись должна быть подписана авторами и направлена по адресу: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 8 (8412) 20-95-05, 20-94-99; e-mail: science@seminariapenza.ru, редакция журнала «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» (протоиерей Вадим Ершов; 8-903-324-09-03)

Вестник Пензенской духовной семинарии

научно-богословский журнал

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Регистрационный номер

ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019

Периодичность издания – четыре номера в год

Выпуск 3 (41) 2026



Ответственный редактор: протоиерей Вадим Ершов

Корректор номера: Шигурова А. Б

**Религиозная организация - духовная образовательная организация
высшего образования «Пензенская духовная семинария Пензенской
Епархии Русской Православной Церкви»**

Адрес издателя и редакции: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4;

телефон 20-95-05, 20-94-99

e-mail: science@seminariapenza.ru

Тираж: 300 экземпляров

Цена свободная

Подписано в печать 14.10.2026. Формат 60х84 1/8.

Бумага ксероксная. Печать трафаретная.

Усл.печ.л. 13,60. Заказ № 14/10. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А. Ю.

440061, г. Пенза, ул. Кузнецкая, 7А.

Тел.: (8412) 56-37-16.