



# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Ежегодный научный журнал*

*Основан в 2015 году*

Смоленск 2020

ББК 86.37я5  
Т 33

**Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии:**  
Т 33 ежегодный научный журнал. — №8. — Смоленск: Свиток, 2020. — 92 с.  
ISSN 2415-3591

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

ISSN 2415-3591

© Смоленская Православная  
Духовная Семинария, 2020  
© Оформление. «Свиток», 2020

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

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

## Научный редактор:

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

## Ответственный секретарь:

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

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

### Председатель:

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

### Редакционный совет:

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

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

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

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

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

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

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

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

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

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

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

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

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

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

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

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

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

ИГУМЕН ТАРАСИЙ (ЛАНГЕ Юрий Иванович).

Учение о девстве и чистоте брака в творениях отцов и учителей Церкви  
доникийского периода . . . . . 8

ИЛЬИНА А.М.

Теоретические аспекты работы с терминологической лексикой при  
изучении дисциплины «Русский язык и культура речи»  
в духовной семинарии. . . . . 18

ЛИМОНЦЕВ Д.С.

Анализ книги С.В. Кривовичева «Наука верующих  
или вера учёных: век XX» . . . . . 27

ДАНИЛОВ А.В.

Триадологический и христологический ключи к антропологии Оригена . . . 35

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

ПРОТОИЕРЕИ СЕРГИЙ АДОДИН (АДОДИН СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ).

Проблемы душепопечения в больничных учреждениях  
города Кемерово. . . . . 47

ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ СВИТЦОВ (СВИТЦОВ ЮРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ).  
Органы высшего управления Русской Православной Церкви  
в советский период (с 1917 по 1990 г.) .....57

## БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

ИЕРЕЙ ИЛЬЯ БУРДУКОВ (БУРДУКОВ ИЛЬЯ ВИТАЛЬЕВИЧ).  
Анализ гипотез взаимоотношений апокрифа «Деяния Павла»  
с книгой Деяния Апостолов и посланиями апостола Павла .....73

ИЕРЕЙ ПАВЕЛ ПРОНИН (ПРОНИН ПАВЕЛ ЮРЬЕВИЧ).  
Библейская экономика: возможное определение  
и логическое обоснование. ....82

Сведения об авторах. ....89

# CONTENTS

## THEOLOGICAL RESEARCH STUDIES

---

IGUMENOS TARASIOS (LANGE Y.I.).

The Doctrine of Virginity and the Purity of Marriage in the Works  
of the Fathers and Teachers of the Church of the Pre-Nicene Period . . . . . 8

ILINA A.M.

Theoretical aspects of working with terminological vocabulary in  
the study of the discipline “Russian language and culture of speech”  
in theological seminary . . . . . 18

LIMONTSEV D.S.

Analysis of the book by Krivovichev S. V. «The Science of believers  
or the faith of scientists: the 20th century». . . . . 27

DANILOV A.V.

Triadological and Christological Keys to Origen’s Anthropology. . . . . 35

## HISTORICAL RESEARCH STUDIES

---

ARCHPRIEST SERGIUS ADODIN (ADODIN S.S.).

Problems of counseling in hospitals in the city of Kemerovo. . . . . 47

ARCHPRIEST GEORGE SVETCOV (SVETSOV Y.A.).

The supreme administrative bodies of the Russian Orthodox Church  
in the Soviet period (from 1917 to 1990). . . . . 57

## BIBLICAL RESEARCH STUDIES

---

<b>PRIEST ILYA BURDUKOV (BURDUKOV I.V.).</b> Analysis of the hypotheses of the relationship between the apocryphal “Acts of Paul” with the book of the Acts of the Apostles and the Epistles of the Apostle Paul. . . . .	.73
<b>PRIEST PAVEL PRONIN (PRONIN P.Y.).</b> Biblical Economics: a possible definition and rationale. . . . .	.82
Information about the authors. . . . .	.89

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2020. С. 8–17*

*УДК 27–4.  
Игумен Тарасий (Ланге Юрий Иванович),  
Смоленская Православная  
Духовная Семинария*

## УЧЕНИЕ О ДЕВСТВЕ И ЧИСТОТЕ БРАКА В ТВОРЕНИЯХ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ ДОНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА

*Аннотация:* В статье всесторонне рассматривается учение отцов Церкви и христианских писателей доникейского периода о чистоте христианского брака, идеале девственной жизни, христианском аскетизме и институте девства, рассматриваются свойства христианского брака. Автор также анализирует проблемы, связанные с этим высоким подвигом христианской жизни. Все исследование построено на анализе текстов древнехристианской письменности, среди которых произведения Тертуллиана, св. Мефодия Патарского, святителя Климента Римского, святителя Киприана Карфагенского и многих других. Автор отмечает, что призыв Нового Завета к девству, согласно Отцам Церкви, следует рассматривать как реализацию личного призвания, и сочинения церковных писателей конца I – начала II века полны предостережений против гордыни для избравших своим подвигом хранение девства. Постановления Соборов и сочинения церковных писателей свидетельствуют о применении епитимии за оставления взятого обета хранения девства. Отношение к нарушителям данного обета кардинально изменилось после того, как девство из частного подвига превратилось в церковный институт, обрело статус монашества и стало делом церковного служения. Автор также анализирует существовавшую в раннехристианской Церкви практику совместного проживания мужчины и женщины, давших обет безбрачия, так называемый «духовный брак», отмечая, что острым критиком института совместного проживания был святитель Иоанн Златоуст. В результате проведенного исследования автор приходит к выводу, что уже к началу V века институт девственников исчезает, а важнейшим явлением, предопределившим этот процесс, было монашество.

*Ключевые слова:* христианский аскетизм; институт девства; зарождение монашества; требования чистоты в сфере пола; воздержание; христианский подвиг; свойств христианского брака.



Требованиям чистоты в сфере пола Церковь всегда придавала большое значение. Ап. Павел обобщает эти требования в краткой форме: «Брак у всех [да будет] честен и ложе непорочно; блудников же и прелюбодеев судит Бог» (Евр 13:4). Важность с религиозной точки зрения хранения чистоты и непорочности доказывается включением этих требования в Декалог, одна из заповедей которого повелевает не прелюбодействовать (Исх 20:14), а другая – осуждает и само греховное желание: вождление жены ближнего (Исх 20:17). Согласно ветхозаветному законодательству, нарушение этого требования каралось смертью (Лев 20:10). Строгость санкции, предписанной законом, свидетельствует о важности заповеди. В Новозаветной Церкви все эти требования получили еще большее значение. Во втором послании к коринфским христианам св. Климента Римского (+107) указано важнейшее основание для соблюдения своего тела в чистоте и непорочности: «Должно хранить плоть, как храм Божий»<sup>1</sup>. Мысль понятна: тело христианина, будучи через Таинства соединено со Христом, является храмом Святого Духа, и не может быть осквернено. Эта идея восходит к апостолу Павлу, который писал: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1Кор 6:15), «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1Кор 3:16). Святитель Киприан Карфагенский также призывает христиан хранить свои тела нерастленными, не причастными блуду и всякой нечистоте, святой отец так перефразирует мысль апостола Павла: «Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот [храм] – вы (1Кор 3:17)»<sup>2</sup>.

В творениях отцов и учителей Церкви доникейского периода мы видим указание основных свойств христианского брака: моногамность, нерасторжимость, чистота. Понятие чистоты включает, согласно отцам, хранение девства до брака, хранение чистоты самого брака, подвиг воздержания в браке. В памятниках христианской письменности доникейского периода встречаем и призывы к воздержанию и девству как особому подвигу чистоты.

Так, по мнению Тертуллиана, Бог разделит чистоту на несколько видов и, тем самым дал возможность приобщиться к этому великому благу всем христианам. Первый и самый высокий подвиг чистоты – это хранить девственность всю жизнь: от рождения до смерти. Второй способ приобщиться этому подвигу заключается в добровольном воздержании от супружеских отношений в браке, по взаимному согласию мужа и жены. Свое мнение об особом благе воздержания для состоящих в браке Тертуллиан подтверждает словами апостола Павла: «Сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие» (1Кор 7:29). Еще один способ приобщиться подвигу чистоты состоит в строгой моногамии брака, когда кто в случае смерти супруги или супруга в новый брак не вступает, храня супружескую верность. Итак, по мнению Тертуллиана, «Первая девственность – вовсе не знать того, от чего после захочешь избавиться. Вторая – презирать то, что слишком

<sup>1</sup> *Климент Римский, свщмч.* Второе послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 186.

<sup>2</sup> *Киприан Карфагенский, свщмч.* Об одежде девственниц // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian\\_Karfagenskij/kniga-ob-odezhde-devstvennits](https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/kniga-ob-odezhde-devstvennits) (доступ от 22.05.2020).

хорошо нам известно. Третья также достойна похвалы, потому что воздержание есть добродетель»<sup>1</sup>.

Вершиной подвига чистоты и непорочности плоти отцы-доникейцы считали отказ от супружеской жизни т.е. обет девства. Так, по мнению св. Мефодия Патарского, девство (*παρθενία*) является вершиной добродетели и является редким даром. Целомудрие же (*σωφροσύνη*) должно соблюдаться всеми христианами, в том числе и состоящими в браке. Для св. Мефодия и девство, и целомудрие, и воздержание есть всеобъемлющий христианский идеал — святая и нетленная чистота (*αγνεία*)<sup>2</sup>. Приближаться к этому идеалу в той или иной мере должен каждый христианин.

И все-таки христианство с самого начала отдало предпочтение девству перед супружеством. Профессор Петр Симонович Казанский в своем исследовании «История Православного монашества на востоке» указывает следующие основания, послужившие формированию такого предпочтения в Древней Церкви. Прежде всего, девственную жизнь освятил Своим примером Господь Иисус Христос. Девственную жизнь в пустыне проводил Иоанн Креститель, о котором Сам Господь сказал: «из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф 11:11). Пресвятая Богородица явила Собою совершеннейший образец девства<sup>3</sup>. О хранении девства как о предпочтительном пути служения Богу говорил и апостол Павел, по его мнению, девство предпочтительнее брака поскольку дает возможность всецело посвятить себя Господу (1Кор 7:32-35).

Действительно, в I—III веке многие христиане вместо брачных уз избирали девство. Мы находим этому множество свидетельств в памятниках раннехристианской письменности. Так святитель Климент Римский свидетельствует, что между христианами Коринфа было много подражателей девственной жизни апостола Павла. А Иустин Философ в Апологии пишет, что «есть много мужчин и женщин лет шестидесяти и семидесяти, которые из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве; и я готов указать таких из всякого народа»<sup>4</sup>. У Афинагора Афинянина в его произведении «Прощение о христианах» читаем: «Между нами найдешь многих мужчин и женщин, которые состарились безбрачными, надеясь теснее соединиться с Богом»<sup>5</sup>. Минуций Феликс говорит, что среди христиан «очень многие отличаются всегданным девством своего неоскверненного тела, и этим не тщеславятся»<sup>6</sup>. А святитель Киприан Карфагенский воспевает девство такими словами: «Прцветает

<sup>1</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 358.

<sup>2</sup> Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. М.: Сибирская Благовонница, 2014. С. 52—53.

<sup>3</sup> Казанский П.С. История Православного монашества на востоке. М.: Паломник, 2000. С. 60.

<sup>4</sup> Иустин Философ, мч. Апология I,15 // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 284.

<sup>5</sup> Афинагор Афинянин. Прощение о христианах. // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 446.

<sup>6</sup> Минуций Феликс. Октавий // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 581.

Церковь, увенчанная столькими девами, чистота и целомудрие постоянно стоят в ней на той же степени своей славы, и сила воздержания не сокрушается»<sup>1</sup>.

Что же привлекало к этому подвигу такое множество последователей? Ответом могут служить рассуждения отцов о высоте и особой религиозной эстетике девства. Киприан Карфагенский пишет: «Девы – это цвет церковного отростка, высокое украшение благодати духовной, природа веселая, чистое и неповрежденное создание хвалы и чести, образ Божий, – это светозарнейшая часть стада Христова. Ими радуется, в них обильно красуется славное чадородие Матери-Церкви: и чем более девство увеличивается в числе своем, тем более возрастает радость»<sup>2</sup>. Св. Мефодий Патарский называет девство великим, дивным и славным, «оно – питомник нетления, цвет и начаток его. Оно только одно есть превосходнейший и прекраснейший подвиг. <...> Земля не в состоянии производить этот нектар; одно небо может источать его. Ибо девство, хотя ходит по земле, но, нужно думать, касается небес»<sup>3</sup>. Анализируя сочинения Тертуллиана, А.И. Сидоров считает, что для него «девство, идущее рука об руку со скромностью, чистотой и другими добродетелями, позволяет христианину уже здесь, на земле, достичь определенной ступени святости»<sup>4</sup>. Девство привлекало высотой и досточтимостью подвига, свидетельством о высшей ревности христианина и обещанными небесными благами.

Однако отдав должное высоте и красоте девства, отцы переходят к прозе жизни и в своих трактатах и письмах смиряют пыл безрассудно ищущих подражать житию совершенных. Отцы напоминают, что призыв Нового Завета к девству, следует рассматривать как реализацию личного призвания, потому что девство – не заповедь, не повеление Господне, а особый дар Творца избранным – харизма. Так апостол Павел, призывая своих современников к девственной жизни, напоминает, что не каждый верующий имеет от Господа этот дар: «желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» (1Кор 7:7). Прежде чем избрать девство как путь жизни, христианин должен подвергнуть себя самому беспристрастному суду: «потому что, – как пишет св. Мефодий Патарский, – очень редко и трудно для людей девство; и чем оно выше и величественнее, тем большим подвергается опасностям»<sup>5</sup>. В IV книге «Постановлений апостольских» отцами сказано: «относительно девства мы не получили заповеди, но предоставляем его на волю желающих, как обет. Только убеждаем их, чтобы ничего не обещали опрометчиво,

<sup>1</sup> Киприан Карфагенский, *свщмч.* Таинство единства Церкви. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 169.

<sup>2</sup> Киприан Карфагенский, *свщмч.* Об одежде девственниц... (доступ от 22.05.2020)

<sup>3</sup> Мефодий Патарский, *свщмч.* Пир десяти дев I, 1 // Библиотека отцов и учителей Церкви: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. С. 339.

<sup>4</sup> Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности... С. 49.

<sup>5</sup> Мефодий Патарский, *свщмч.* Пир десяти дев I, 1 // Библиотека отцов и учителей Церкви: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. С. 257.

поскольку Соломон говорит: "хорошо не обещать, нежели обещать и не отдать"<sup>1</sup>. Великое дело пред Богом, если христианин или христианка вообще отказываются от брака и навсегда остаются девственниками, но такое «безбрачие, обещанное Богу, нуждается в постоянстве»<sup>2</sup>, — пишет Тертуллиан. «Пребывая чистыми и непорочными, ... вы уподобляетесь Ангелам Божиим. Только да пребывает твердо и непоколебимо девство ваше; и с каким мужеством, с какою решимостью положили вы ему начало, таким да пребудет оно у вас и навсегда»<sup>3</sup>, — читаем у св. Киприана.

Церковь с высоким пиететом относилась к девственникам и девственницам, окружала их почетом и уважением. Тем ни менее, это высокое служение часто становилось источником проблем и смущения в Церкви.

Прежде всего, нужно сказать об опасности гордыни для избравших своим подвигом хранение девства. Аскеты имели сильное искушение презирать христиан, живущих в браке, даже если это был брак освящен Церковью. В конце I века уместность брака многими ставилась под сомнение в связи с верой в скорое второе пришествие Христово: «Впрочем близок всему конец» (1Пет 4:7), а потому даже «имеющие жен должны быть, как не имеющие» (1Кор 7:29). Часто такого рода нездоровый аскетизм исходил из соображений, что брак — уступка слабости человеческой природы, в то время как отказ от брака и воздержание — удел совершенных и сильных духом. Сочинения церковных писателей конца I — начала II века полны предостережений против такого рода гордыни: «Чистый по плоти ... не превозносись, зная, что есть другой, дарующий ему воздержание», — предостерегает св. Климент Римский<sup>4</sup>. Убеждает хранящих девство остерегаться тщеславия и св. Игнатий Богоносец: «если же станет тщеславиться, то погиб; а если будет почитать себя больше епископа, то пропал совершенно», читаем в его письме к Поликарпу Смирнскому<sup>5</sup>. Осуждение Церковью тех, кто проповедовал аскетизм противный Евангелию и уклонялся от брака, считая его чем-то нечистым, нашло отражение в Правилах святых апостолов: «Если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака ..., не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что все добро зело, и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил вместе, и таким образом клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен от священного чина, и отвержен от Церкви. Так же и мирянин»<sup>6</sup>. Осуждает нездоровый аскетизм и 9-е правило Гангрского собора: «Аще кто девствует, или воздерживается, удаляясь от брака, яко гнушающийся им, а не ради самая доброты и святыни девства: да будет

<sup>1</sup> Постановления Апостольские. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 104.

<sup>2</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения... С. 335.

<sup>3</sup> Киприан Карфагенский, свщмч. Об одежде девственниц... (доступ от 22.05.2020)

<sup>4</sup> Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 160.

<sup>5</sup> Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к Поликарпу // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 372.

<sup>6</sup> Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 123.

под клятвою». В толковании на это правило Иоанн Зонара пишет: «Прекраснейшее дело — девство, прекрасное дело и целомудрие; но если делаются ради самой красоты и происходящего от них освящения. А если кто захотел бы девствовать, гнушаясь браком как нечистым, и если кто хранит целомудрие и воздерживается от совокупления, удаляясь от брака, как от какой-нибудь скверны, таковой признан в правиле достойным анафемы»<sup>1</sup>.

Во-вторых, постановления Соборов и сочинения церковных писателей предупреждают избравших подвиг девства от вступления в брак, поскольку нередко были случаи, когда девственники изменяли своему решению и выбранному пути. И если во II веке это ни у кого не вызывало осуждения, то уже в III веке это было из разряда порицаемого, терпимого только по снисхождению. Так Киприан Карфагенский в «Письме к Помпонию о девственницах» пишет: «Если они искренне посвятили себя Христу, то должны хранить стыд и целомудрие незазорно, и за твердость и постоянство ожидать награды девства. Если же не хотят или не могут так оставаться, то пусть лучше вступают в брак, чем заслуживают огонь адский своими преступлениями»<sup>2</sup>.

19-е правило Анкирского собора (314 год) уже требует для оставивших подвиг девства годичного отлучения от Причастия: «Давшие обет девства и нарушившие его, да исполнят епитимию двоебрачных»<sup>3</sup>. Федор Вальсамон в толковании на это правило уточняет, что нарушением обета девства правило называет именно законный брак, а не блуд, «поэтому и наказывают отцы таковых только епитимией двоебрачных», отлучая от общения церковного на год или два. Такой Брак, согласно указанию Вальсамона, считался законным и не расторгался<sup>4</sup>.

Святитель Василий Великий 50 лет спустя в своем 18 правиле требовал для нарушивших обет девства уже 15-летнего отлучения от Причастия<sup>5</sup>.

Отношение к нарушителям обета девства кардинально изменилось после того, как девство из частного подвига превратилось в церковный институт, обрело статус монашества и стало делом церковного служения. Именно такой взгляд на этот подвиг установлен правилами IV Вселенского Собора: «Деве, посвятившей себя Господу Богу, равно и монашествующим, не позволяется вступать в брак. Если же обретутся творящие сие: да будут лишены общения Церковного. Впрочем, определили мы местному епископу иметь полную власть в оказании таковым человеколюбия»<sup>6</sup>. Как видим, строгость наказания, согласно этому правилу, отдана на рассмотрение епископа, который, по толкованию Зонары, мог как сократить епитимию, так и вовсе освободить от нее.

<sup>1</sup> Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 118.

<sup>2</sup> Киприан Карфагенский, свщмч. Творения. Киев, 1891. С. 105.

<sup>3</sup> Правила святых Поместных Соборов с толкованиями... С. 58.

<sup>4</sup> Там же. С. 60.

<sup>5</sup> Правила святых апостол и святых отец с толкованиями... С. 416–420.

<sup>6</sup> Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 209–210.

Третья проблема была вызвана существовавшей в раннехристианской Церкви практикой совместного проживания мужчины и женщины, одинаково давших обет безбрачия. В I–III вв. это было довольно распространенным явлением, подобные отношения назывались «духовным браком». Позднее, когда это явление перестало существовать, оно получило латинское название *sub introductae*. Проф. церковной истории Алексей Петрович Лебедев в труде «Духовенство Древней Вселенской Церкви» представляет обстоятельное исследование практики совместного проживания. Сама практика появилась в I веке, причин ее появления, вероятно, было несколько. Например, обычай брать в дом девственницу был способом дать ей социальную защиту и материальную обеспеченность. В памятниках раннехристианской письменности встречаются описания случаев изгнания из дома и лишения всякого материального содержания христианки, заявившей своей семье о произнесенном обете безбрачия. С IV века такие христианки могли присоединиться к одной из монашеских общин, но в III веке они либо оставались жить в родительском доме, либо переходили жить в дом христианина, также живущего аскетической жизнью. Нужно сказать, что эта практика была широко распространена как на Востоке, так и на Западе. Какое-то время она воспринималась положительно, но довольно скоро стала вызывать подозрения, а затем просто запрещаться<sup>1</sup>. Все «Письмо к Помпонию о девственницах» святителя Киприана Карфагенского посвящено этой проблеме. Заканчивая свое Письмо, святитель пишет: «Давшие однажды и навсегда обет хранить девство ради Царствия Небесного, во всем да благоугождают пред Богом и своею греховностью да не оскорбляют священников Божиих и Церковь Господню»<sup>2</sup>. Анкирский Собор 314 года 19 правилом постановил: «Давшие обет девства и нарушившие обет, да исполняют епитимию двоебрачных. Девам же, соединяющимся жительством с некими, как бы с братьями, мы сие возбрачили»<sup>3</sup>. Острым критиком института совместного проживания был святитель Иоанн Златоуст.

К началу V века институт девственников исчезает. Важнейшим явлением, предопределившим этот процесс, было монашество. Монастыри были гораздо удобнее для жизни христиан-аскетов, нежели города, полные для избравших путь девства соблазнов и искушений.

### Литература

1. *Афинагор Афинянин*. Прощение о христианах // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. 734 с.
2. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к Поликарпу // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 672 с.
3. *Иустин Философ, мч.* Апология I,15 // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. 734 с.

<sup>1</sup> Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 294–298.

<sup>2</sup> Киприан Карфагенский, свщмч. Творения... С. 108.

<sup>3</sup> Правила святых Поместных Соборов с толкованиями... С. 58.

4. *Казанский П.С.* История Православного монашества на востоке. М.: Паломник, 2000. 608 с.
5. *Киприан Карфагенский, свщмч.* Об одежде девственниц // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian\\_Karfagenskij/kniga-ob-odezhde-devstvennits](https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/kniga-ob-odezhde-devstvennits) (доступ от 22.05.2020).
6. *Киприан Карфагенский, свщмч.* Таинство единства Церкви. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 364 с.
7. *Киприан Карфагенский, свщмч.* Творения. Киев, 1891. 425 с.
8. *Климент Римский, свщмч.* Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 672 с.
9. *Климент Римский, свщмч.* Второе послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 672 с.
10. *Лебедев А.П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. 448 с.
11. *Мефодий Патарский, свщмч.* Пир десяти дев I, 1 // Библиотека отцов и учителей Церкви: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. 614 с.
12. *Минуций Феликс.* Октавий // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. 734 с.
13. Постановления Апостольские. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 240 с.
14. Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 816 с.
15. Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 737 с.
16. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 879 с.
17. *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. М.: Сибирская Благовонница, 2014. 592 с.
18. *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. 448 с.

*Igumenos Tarasios (Lange Y.I.),  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE DOCTRINE OF VIRGINITY AND THE PURITY OF MARRIAGE IN THE WORKS OF THE FATHERS AND TEACHERS OF THE CHURCH OF THE PRE-NICENE PERIOD

*Abstract:* The article comprehensively examines the teaching of the Church Fathers and Christian writers of the ante-Nicene period on the purity of Christian marriage, the ideal of virgin life, Christian asceticism and the institution of virginity, the properties of Christian

marriage are considered. The author also analyzes the problems associated with this high feat of the Christian life. The entire research is based on the analysis of the texts of ancient Christian writing, including the works of Tertullian, St. Methodius of Olympus, Saint Clement of Rome, Cyprian and many others. The author notes that the call of the New Testament to virginity, according to the Church Fathers, is to be regarded as the realization of a personal vocation, and the writings of church writers of the late 1st - early 2nd centuries are full of warnings against pride for those who have chosen sexual abstinence as their feat. The orders of the cathedral and the works of church writers testify about the use of penance for abandoning the taken vow of keeping virginity. The attitude towards violators of this vow changed completely after when virginity from a private feat turned into a church institution, acquired the status of monasticism and became one of directions of church service. The author also analyzes the practice of cohabitation of a man and a woman who took a vow of celibacy, which existed in the early Christian Church, a so-called "spiritual matrimony," noting that St. John Chrysostom was a sharp critic of the institution of cohabitation. As a result of the research, the author comes to the conclusion that by the beginning of the 5th century the institution of virgins disappeared, and monasticism was the most important phenomenon that predetermined this process.

*Keywords:* christian asceticism; the institution of virginity; the birth of monasticism; the requirements of purity in the field of sex; abstinence; Christian heroic deed; the attributes of Christian marriage.

### References

- Afinagor Afinianin. 1988. Proshenie o khristianakh [Petition for Christians]. *Rannie Ottsy Tserkvi: Antologiya* [Early Church Fathers: Anthology]. Brussels, 1988.
- Ignatii Antiokhiiskii, svshchmch. 2008. Poslanie k Polikarpu [Epistle to Polycarp]. *Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The Scriptures of the Apostolic Men]. Moscow, 2008.
- Iustin Filosof, mch. 1988. Apologiya I,15 [Apology I, 15]. *Rannie Ottsy Tserkvi: Antologiya* [Early Church Fathers: Anthology]. Brussels, 1988.
- Kazanskii P.S. *Istoriia Pravoslavnogo monashestva na vostokey* [History of Orthodox Monasticism in the East]. Moscow, 2000.
- Kiprian Karfagenskii, svshchmch. Ob odezhde devstvennits [On the clothes of virgins]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian\\_Karfagenskij/kniga-ob-odezhde-devstvennits](https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/kniga-ob-odezhde-devstvennits) (accessed: 22.05.2020).
- Kiprian Karfagenskii, svshchmch. *Tainstvo edinstva Tserkvi* [The sacrament of the unity of the Church]. Moscow, 2008.
- Kiprian Karfagenskii, svshchmch. *Tvoreniia* [Creations]. Kiev, 1891.
- Kliment Rimskii, svshchmch. 2008. Pervoe poslanie k Korinfiianam [First Epistle to the Corinthians] // *Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The Scriptures of the Apostolic Men]. Moscow, 2008.



Kliment Rimskii, svshchmch. 2008. Vtoroe poslanie k Korin'fianam [Second Epistle to the Corinthians]. *Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The Scriptures of the Apostolic Men]. Moscow, 2008.

Lebedev A.P. *Dukhovenstvo drevnei Vselenskoj Tserkvi ot vremen apostol'skikh do X veka* [The clergy of the ancient Ecumenical Church from the times of the Apostles to the X century]. St. Petersburg, 2006.

Mefodii Patarskii, svshchmch. 1996. Pir desiati dev I, 1 [The Feast of the Ten Virgins I, 1]. *Biblioteka otsov i uchitelei Tserkvi: Tvoreniia sv. Grigoriia Chudotvortsia i sv. Mefodiiia episkopa i muchenika* [Library of Fathers and Teachers of the Church: Works of St. Gregory the Wonderworker and St. Methodius Bishop and Martyr]. Moscow, 1996.

Minutsii Feliks. Oktavii [Octavius]. *Rannie Ottsy Tserkvi: Antologiya* [Early Church Fathers: Anthology]. Brussels, 1988.

*Postanovleniia Apostol'skie* [Apostolic decrees]. Sergiev Posad, 2006.

*Pravila sviatykh apostol i sviatykh otets s tolkovaniiami* [The rules of the holy apostles and holy fathers with interpretations]. Moscow, 2011.

*Pravila sviatykh Vselenskikh Soborov s tolkovaniiami* [Rules of the Holy Ecumenical Councils with interpretations]. Moscow, 2011.

*Pravila sviatykh Pomestnykh Soborov s tolkovaniiami* [Rules of the Holy Local Councils with interpretations]. Moscow, 2011.

Sidorov A.I. Sviatootecheskoe nasledie i tserkovnye drevnosti [Patristic heritage and church antiquities]. *Drevnee monashestvo i vzniknovenie monasheskoi pis'mennosti* [Ancient Monasticism and the Emergence of Monastic Writing]. Moscow, 2014, vol. 4.

Tertullian. *Izbrannye sochineniia* [Selected Works]. Moscow, 1994.

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАБОТЫ С ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКОЙ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ДИСЦИПЛИНЫ «РУССКИЙ ЯЗЫК И КУЛЬТУРА РЕЧИ» В ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Аннотация:* В статье рассматриваются вопросы, касающиеся теоретических аспектов работы с терминологической лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» в духовной семинарии. В связи с необходимостью формирования универсальных и общепрофессиональных компетенций студентов семинарии данная работа представляется актуальной. Автор характеризует основные особенности термина как носителя научного знания и единицы лексической системы, определяет необходимые для эффективного усвоения термина условия. Отмечая актуальность исследования терминологии православия, следует признать, что овладением термином и овладением предметным знанием, заключенным в нем, будет способствовать формированию системы знаний, необходимых для овладения бакалаврами теологии указанными компетенциями.

*Ключевые слова:* образовательное пространство; русский язык и культура речи; компетенции; коммуникация; термин, терминологическая лексика; терминология православия; нормативно-научная картина мира; терминологическая система; преподавание русского языка; бакалавр теологии; предметные знания; специальные понятия.

В настоящее время духовные семинарии Русской Православной Церкви являются неотъемлемой частью современного российского образовательного пространства, осуществляя, в том числе подготовку бакалавров по направлению «Теология». Подписанное «Соглашение о сотрудничестве между Учебным комитетом Русской Православной Церкви и Федеральной службой по надзору в сфере образования и науки»<sup>1</sup> подтверждает этот факт и «создает рабочий механизм конструктивного и доброжелательного сотрудничества»<sup>2</sup>. Таким образом обеспечивается «своевременное решение текущих вопросов и упреждение возможных проблем в сфере богословского (теологического) и духовного образования, в частности, для гармонизации механизмов государственной и церковной аккредитации теологических программ», что создает «необходимое условие полноценного развития» богословского образования<sup>3</sup>.

Современный федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по любому направлению подготовки определяет требования к

<sup>1</sup> Учебный комитет Русской Православной Церкви // URL: <http://www.uchkom.info/novosti/7583/> (доступ от: 09.02.2021).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

результатам освоения программы следующим образом: «... у выпускника должны быть сформированы компетенции, установленные программой»<sup>1</sup>, в нашем случае – программой бакалавриата. В качестве универсальных компетенций, согласно Приказу Минобрнауки России от 25.08.2020 N 1110 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования – бакалавриат по направлению подготовки 48.03.01 Теология», определены «системное и критическое мышление, разработка и реализация проектов, командная работа и лидерство, коммуникация, межкультурное взаимодействие, самоорганизация и саморазвитие (в том числе здоровьесбережение), безопасность жизнедеятельности, инклюзивная компетентность, экономическая культура, в том числе финансовая грамотность, гражданская позиция»<sup>2</sup>. Тот же ФГОС ВО определяет и следующие общепрофессиональные компетенции: «богословская эрудиция» и «культура богословского мышления»<sup>3</sup>.

В рамках изучения дисциплины «Русский язык и культура речи» целесообразным представляется формирование такой универсальной компетенции, как коммуникация, заключающейся в приобретении способности «осуществлять коммуникацию в религиозной сфере в устной и письменной формах на государственном языке Российской Федерации и иностранном(ых) языке(ах)»<sup>4</sup>. Также изучение данной дисциплины, на наш взгляд, будет способствовать формированию таких общепрофессиональных компетенций, как богословская эрудиция (способность применять базовые знания практико-ориентированных теологических дисциплин при решении теологических задач) и культура богословского мышления (способность выделять теологическую проблематику в междисциплинарном контексте и использовать знания смежных наук при решении теологических задач)<sup>5</sup>.

Однако следует отметить, что как осуществление коммуникации, так и обладание эрудицией представляется весьма затруднительным без освоения необходимого объема научных знаний по изучаемым дисциплинам. Языковыми средствами концентрации и выражения научного знания являются термины. В рамках данной статьи обратимся к основным теоретическим аспектам работы с терминологической лексикой, которые, на наш взгляд, следует учитывать при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» студентами духовной семинарии.

Термины «как языковое выражение специальных понятий представляют собой особый способ репрезентации профессионального (специального) знания. Выражая через языковой знак специальное понятие, определяющее в объекте нечто общее и

---

<sup>1</sup> Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования – бакалавриат по направлению подготовки 48.03.01 ТЕОЛОГИЯ. // Портал Федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования. URL: <http://fgosvo.ru/fgosvo/151/150/24/98> (доступ от: 08.02.2021).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

закономерное, термин становится инструментом познания»<sup>1</sup>. При этом термин является элементом лексической (языковой) системы, и потому большинство факторов, характеризующих усвоение языка, действуют и в сфере усвоения терминологической лексики, усиливаясь или ослабляясь под воздействием специфики термина<sup>2</sup>.

Традиционно работа с терминами включалась в общую словарную работу (важность последней при разработке методики преподавания русского языка отмечали выдающиеся русские лингвисты Ф.И. Буслаев, И.И. Срезневский и др.). Систематическое проведение словарной работы было предусмотрено в программах по русскому языку 30-х годов XX века, однако внимание к внутренней стороне термина стало формироваться только во второй половине XX века<sup>3</sup>.

К началу 60-х годов XX века достижения лингвистики и смежных научных дисциплин в области исследования терминологической лексики как в общетеоретическом плане, так и в изучении терминологий различных областей научно-технической и производственной деятельности привели к закреплению терминологии в статусе самостоятельной научной дисциплины<sup>4</sup>.

Изучение терминологической лексики в современной филологии имеет свои уже ставшие классическими принципы и традиции, однако следует отметить возникновение интереса к исследованию терминологической религиозной лексики именно в настоящее время, что на наш взгляд, во многом обусловлено факторами экстралингвистического характера<sup>5</sup>. При этом на данный момент среди исследователей существует множество подходов как к определению, так и к наименованию данных лексических единиц.

Например, М.О. Алексеева определяет «церковно-религиозную специальную лексику... как отраслевую терминологию, представляющую собой единый корпус терминов конфессионального характера (религионимов), обслуживающих важную сферу общественной жизни и человеческой деятельности»<sup>6</sup>, отмечая, что данная лексика «находится в фокусе интересов широкого круга субъектов: церковнослужителей и прихожан, богословов и философов, культурологов и религиоведов, историков и искусствоведов, лингвистов и студентов, изучающих русский язык»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Володина М.Н. Когнитивно-информационная природа термина (на материале терминологии средств массовой информации). М.: Изд-во МГУ, 2000. С. 21.

<sup>2</sup> Ильина А.М. Работа с лингвистическими терминами на занятиях по русскому языку с иностранными военнослужащими подготовительного курса как способ формирования лингвистической компетенции // Научно-методическая конференция «Проблемы преподавания филологических дисциплин иностранным учащимся». Воронеж: Научная книга, 2010. С. 89–93.

<sup>3</sup> Ильина А.М. Терминологическая работа как путь к профессиональному знанию. Новые педагогические исследования // Профессиональное образование. 2007. № 3. С. 79–81.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Ильина А.М. К вопросу об изучении религиозной лексики: теоретический и практический аспекты // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. 2020. № 6. С. 92.

<sup>6</sup> Алексеева М.О. Когнитивные аспекты изучения терминологии русского православия // Известия РГПУ им А И Герцена. 2009. № 119. С. 198.

<sup>7</sup> Там же.

Безусловно, включение религиозной лексики (в её широком понимании) в современное образовательное пространство дополняет нормативно-научную картину мира (ННКМ), являющуюся «системой организации и языкового представления знания, образующегося в сознании обучающегося в результате усвоения общеобязательной научной информации»<sup>1</sup>.

Основным минимальным носителем научного знания является термин. Роль терминов в формировании ННКМ является ведущей, поскольку в них закреплены основные понятия каждой науки (как и каждой учебной дисциплины). «Уникальность роли термина в данном процессе связана с особенностью его природы: термин, с одной стороны, принадлежит к системе научных понятий, являясь их основным носителем, с другой стороны, термин – неотъемлемая часть языковой системы. Овладение термином подразумевает овладение и предметным знанием, заключенным в термине. Отметим, что существует прямая зависимость между уровнем владения языком и способностью к овладению предметными знаниями»<sup>2</sup>.

Следовательно, процесс усвоения терминологии любой учебной дисциплины непосредственно связан с проникновением в его содержание, что необходимо учитывать при работе с терминологической лексикой<sup>3</sup>.

В основу построения этой работы должен быть положен учёт двойственной природы термина, впервые отмеченной А.А. Реформатским, указавшим, что определяющим свойством термина является его одновременная принадлежность и системе языка, и системе научных понятий. Отсюда следует, что владеть термином – значит, с одной стороны, уметь правильно его употребить, с другой – знать место термина в соответствующей понятийно-терминологической системе<sup>4</sup>.

При этом для терминологии православия<sup>5</sup>, как и для любой терминологической системы, характерны «все возможные виды семантических отношений: моносемия, амбисемия, полисемия и эврисемия, а также наличие синонимов, омонимов и паронимов»<sup>6</sup>.

Память как наиболее существенное для преобразования внешних воздействий свойство нервно-психической организации человека является одной из основных категорий, обуславливающих процессы овладения языком, в том числе и его лек-

---

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

<sup>2</sup> Ильина А.М. Лингвистический компонент нормативно-научной картины мира школьника: содержательный и методический аспекты: диссертация канд. педагог. наук. Смоленск, 2008. 418 с.

<sup>3</sup> Ильина А.М. Компетентностный подход к преподаванию дисциплины «Русский язык и культура речи» в неязыковом вузе // Материалы межвузовской научно-практической конференции «Русский язык в современном обществе: проблемы преподавания». Смоленск, ВА ВПВО ВС РФ, 2011. С. 74–77.

<sup>4</sup> Ильина А.М. Терминологическая работа как путь к профессиональному знанию. Новые педагогические исследования... С. 79–81

<sup>5</sup> Алексеева М.О. Специфика религиозного дискурса как объекта исследования // Вестник Московского университета. Сер. 22. Теория перевода. 2011. № 3. С. 59–69.

<sup>6</sup> Алексеева М.О. Семасиологические аспекты изучения терминологии православия // Вестник Московского университета. Сер. 22. Теория перевода. 2009. № 2. С. 142.

сикой. Роль памяти в процессе обучения обусловлена очевидной связью памяти и мыслительных процессов и, согласно И.М. Сеченову, сочетается с их анализом и синтезом. При условии того, что фактором внешнего воздействия является язык, его единицы складываются в строго организованную систему, наличие которой и позволяет при производстве речи осуществлять выбор нужной единицы из совокупного множества. Так психологический механизм усвоения человеком языковых единиц, опирающийся на врожденные знания, опыт и мышление, объективирует понятие системности лексики, базирующееся и на особенностях запечатления и хранения слов в памяти. Если этими единицами являются термины, одним из основополагающих свойств которых является системность, то «для обеспечения их системного запечатления и, следовательно, устойчивого хранения в памяти необходимым представляется целенаправленное формирование системного представления о внутрисубъектных связях и отношениях терминов в процессе изучения учебных дисциплин»<sup>1</sup>.

Так, можно утверждать, что эффективность работы с терминологическими (как и другими языковыми) единицами зависит от организации такой работы с усваиваемым материалом, которая обеспечивает качественное запоминание изученного и его практическое применение. Следует особо подчеркнуть роль понимания при усвоении содержания термина.

Еще одним из основных условий усвоения термина можно считать также и формирование у обучающихся способностей называть существенные признаки понятия и осознавать место данного понятия в системе понятий. Именно запоминание термина и его правильное употребление в речи, закрепляющее изученный материал, является одним из необходимых элементов работы. Использование терминов (запоминание, сохранение, опознавание и воспроизведение) является сложной формой речевой активности. Так в процессе обучения формируется языковой опыт, складывается определенная система знаний, в которой термины как носители научного знания играют значительную роль<sup>2</sup>.

Учитывая особую значимость и специфику дисциплины «Русский язык и культура речи» для студентов духовных семинарий, можно определить цель преподавания данной дисциплины в рамках направления «Теология» следующим образом: «повышение уровня практического владения современным русским литературным языком в разных сферах его функционирования, в письменной и устной его разно-

---

<sup>1</sup> *Ильина А.М.* Работа с лингвистическими терминами на занятиях по русскому языку с иностранными военнослужащими подготовительного курса как способ формирования лингвистической компетенции. Научно-методическая конференция «Проблемы преподавания филологических дисциплин иностранным учащимся»... С. 90.

<sup>2</sup> *Ильина А.М.* Работа с лингвистическими терминами на занятиях по русскому языку с иностранными военнослужащими подготовительного курса как способ формирования лингвистической компетенции. Научно-методическая конференция «Проблемы преподавания филологических дисциплин иностранным учащимся»... С. 91.

видностях»<sup>1</sup>. Отметим, что, как овладение новыми навыками и знаниями в этой области, так и их совершенствование неразрывно связано с углублением понимания основных характерных свойств русского языка как средства общения и передачи информации. Расширение общегуманитарного кругозора, опирающегося на владение богатым коммуникативным, познавательным и эстетическим потенциалом русского языка также можно считать одной из задач данного курса.

Практические задачи курса состоят в формировании у студентов основных навыков продуцирования связных, правильно построенных монологических текстов на разные темы в соответствии с коммуникативными намерениями говорящего и ситуацией общения. Данными навыками носитель современного русского языка должен свободно владеть и в устной, и в письменной форме. Они охватывают «не только собственно принципы построения монологического и диалогического текста, но и правила, относящиеся ко всем языковым уровням, – фонетическому (орфоэпия, орфография), лексическому (сочетаемость слов, выбор синонимов и др.), грамматическому (словообразование, морфология, синтаксис и пунктуация)»<sup>2</sup>.

В ходе изучения курса «Русский язык и культура речи» целесообразной представляется работа студентов с различными тематическими текстами так называемой «профильной тематики», содержащими терминологическую лексику. В ходе данной работы студенты должны научиться практически применять данную лексику для построения и редактирования текстов, продуктивного участия в процессе общения, достижения различных коммуникативных целей. Отдельно следует отметить необходимость разработки практических аспектов организации данного вида деятельности студентов: определение объема терминов с учетом этапа обучения студентов по профильным дисциплинам, выбора конкретных методов и приемов, отбора текстов для составления заданий и др.

Таким образом, можно выделить следующие теоретические аспекты работы с терминологической лексикой при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи». Во-первых, уникальность природы термина как основной единицы системы научных понятий и неотъемлемой части языковой системы обеспечивает прямую взаимосвязь между овладением термином и овладением предметным знанием, заключенным в нем. Во-вторых, владение термином подразумевает как его правильное употребление, так и знание места термина в соответствующей ему терминологической системе. Изучение терминологии православия в теоретическом и практическом направлении следует признать одной из актуальных задач современной филологии. В-третьих, приобретение языкового опыта использования термина при изучении дисциплины «Русский язык и культура речи» будет способствовать формированию системы знаний, необходимых для овладения будущими бакалаврами теологии всех

---

<sup>1</sup> Ильина А.М. Некоторые аспекты преподавания дисциплины «Русский язык и культура речи» в рамках государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по направлению «Теология» // Авраамиевские чтения: сборник научных статей. Вып. VIII. Смоленск: ООО «Издательство “Радопа”», 2011. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

видов компетенций. При этом отметим, что описание и разработку практических аспектов работы с терминологической лексикой следует признать отдельным актуальным и перспективным направлением современных исследований.

### Список литературы

1. *Алексеева М.О.* Когнитивные аспекты изучения терминологии русского православия // Известия РГПУ им А И Герцена. 2009. № 119. С. 197–202.
2. *Алексеева М.О.* Семасиологические аспекты изучения терминологии православия // Вестник Московского университета. Сер. 22. Теория перевода. 2009. № 2. С. 140–156.
3. *Алексеева М.О.* Специфика религиозного дискурса как объекта исследования // Вестник Московского университета. Сер. 22. Теория перевода. 2011. № 3. С. 59–69.
4. *Володина М.Н.* Когнитивно-информационная природа термина (на материале терминологии средств массовой информации). М.: Изд-во МГУ, 2000. 127 с.
5. *Ильина А.М.* К вопросу об изучении религиозной лексики: теоретический и практический аспекты // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. 2020. № 6. С. 92–100.
6. *Ильина А.М.* Компетентностный подход к преподаванию дисциплины «Русский язык и культура речи» в неязыковом вузе // Материалы межвузовской научно-практической конференции «Русский язык в современном обществе: проблемы преподавания». Смоленск, ВА ВПВО ВС РФ, 2011. С. 74–77.
7. *Ильина А.М.* Лингвистический компонент нормативно-научной картины мира школьника: содержательный и методический аспекты: диссертация канд. педагог. наук. Смоленск, 2008. 418 с.
8. *Ильина А.М.* Некоторые аспекты преподавания дисциплины «Русский язык и культура речи» в рамках государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по направлению «Теология» // Авраамиевские чтения: сборник научных статей. Вып. VIII. Смоленск: ООО «Издательство “Радопа”», 2011. С. 15–19.
9. *Ильина А.М.* Работа с лингвистическими терминами на занятиях по русскому языку с иностранными военнослужащими подготовительного курса как способ формирования лингвистической компетенции // Научно-методическая конференция «Проблемы преподавания филологических дисциплин иностранным учащимся». Воронеж: Научная книга, 2010. С. 89–93.
10. *Ильина А.М.* Терминологическая работа как путь к профессиональному знанию. Новые педагогические исследования // Профессиональное образование. 2007. № 3. С. 79–81.
11. *Максимчук Н.А.* Нормативно-научная картина мира русской языковой личности в комплексном лингвистическом рассмотрении. Ч. 1. Смоленск: СГПУ, 2002. 184 с.
12. Учебный комитет Русской Православной Церкви // URL: <http://www.uchkom.info/novosti/7583/> (доступ от: 09.02.2021).
13. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования – бакалавриат по направлению подготовки 48.03.01 ТЕОЛОГИЯ. // Портал Федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования. URL: <http://fgosvo.ru/fgosvo/151/150/24/98> (доступ от: 08.02.2021).



## THEORETICAL ASPECTS OF WORKING WITH TERMINOLOGICAL VOCABULARY IN THE STUDY OF THE DISCIPLINE "RUSSIAN LANGUAGE AND CULTURE OF SPEECH" IN THEOLOGICAL SEMINARY

*Abstract:* The article discusses issues related to the theoretical aspects of working with terminological vocabulary in the study of the discipline "Russian language and culture of speech" in theological seminary. In connection with the need to form universal and general professional competencies of seminary students, this work seems relevant. The author characterizes the main features of the term as a carrier of scientific knowledge and a unit of the lexical system, defines the conditions necessary for the effective assimilation of the term. Noting the relevance of the study of the terminology of Orthodoxy, it should be recognized that mastering the term and mastering the subject knowledge contained in it will contribute to the formation of a system of knowledge necessary for mastering the specified competencies by bachelors of theology.

*Keywords:* educational space; Russian language and culture of speech; competence; communication; term, terminological vocabulary; terminology of Orthodoxy; normative scientific picture of the world; terminological system; teaching Russian; bachelor of theology; subject knowledge; special concepts.

### References

Alekseeva M.O. Kognitivnye aspekty izucheniia terminologii russkogo pravoslaviia [Cognitive aspects of studying the terminology of Russian Orthodoxy]. *Izvestiia RGPU im A I Gertsena – Izvestia of the Herzen Russian State Pedagogical University*, 2009, no. 119, pp. 197–202.

Alekseeva M.O. Semasiologicheskie aspekty izucheniia terminologii pravoslaviia [Semasiological aspects of studying the terminology of Orthodoxy]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 22. Teoriia perevoda – Bulletin of the Moscow University. Ser. 22. Translation theory*, 2009, no. 2, pp. 140–156.

Alekseeva M.O. Spetsifika religioznogo diskursa kak ob"ekta issledovaniia [Specificity of religious discourse as an object of research] // *Vestnik Moskovskogo universiteta – Bulletin of Moscow University. Ser. 22. Translation theory Ser. 22. Teoriia perevoda*, 2011, no. 3, pp. 59–69.

Volodina M.N. *Kognitivno-informatsionnaia priroda termina (na materiale terminologii sredstv massovoi informatsii)* [Cognitive-informational nature of the term (based on the terminology of the mass media)]. Moscow, 2000.

Il'ina A.M. K voprosu ob izuchenii religioznoi leksiki: teoreticheskii i prakticheskii aspekty [On the question of the study of religious vocabulary: theoretical and practical aspects]. *Teologicheskii vestnik Smolenskoï Pravoslavnoi Dukhovnoi Seminarii: ezhegodnyi nauchnyi zhurnal – Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary: an annual scientific journal*, 2020, no. 6, pp. 92–100.

Il'ina A.M. 2011. Kompetentnostnyi podkhod k prepodavaniiu distsipliny «Russkii iazyk i kul'tura rechi» v neiazykovom vuze [Competence approach to teaching the discipline "Russian language and culture of speech" in a non-linguistic university]. *Materialy mezhevuzovskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii «Russkii iazyk v sovremennom obshchestve: problemy prepodavaniia»* [Materials of the interuniversity scientific-practical conference "Russian language in modern society: teaching problems"]. Smolensk, 2011, pp. 74–77.

Il'ina A.M. *Lingvisticheskii komponent normativno-nauchnoi kartiny mira shkol'nika: sodержatel'nyi i metodicheskii aspekty* [The linguistic component of the normative-scientific picture of the schoolchild's world: substantive and methodological aspects]. Smolensk, 2008.

Il'ina A.M. 2011. Nekotorye aspekty prepodavaniia distsipliny «Russkii iazyk i kul'tura rechi» v ramkakh gosudarstvennogo obrazovatel'nogo standarta vysshego professional'nogo obrazovaniia po napravleniiu «Teologiya» [Some aspects of teaching the discipline "Russian language and culture of speech" within the framework of the state educational standard of higher professional education in the direction of "Theology"]. *Avraamievskie chteniia: sbornik nauchnykh statei* [Avraamievskie readings: collection of scientific articles]. Smolensk, 2011, vol. 8, pp. 15–19.

Il'ina A.M. 2010. Rabota s lingvisticheskimi terminami na zaniatiiakh po russkomu iazyku s inostrannymi voennosluzhashchimi podgotovitel'nogo kursa kak sposob formirovaniia lingvisticheskoi kompetentsii [Working with linguistic terms in the Russian language classes with foreign military personnel of the preparatory course as a way to form linguistic competence]. *Nauchno-metodicheskaiia konferentsiia «Problemy prepodavaniia filologicheskikh distsiplin inostrannym uchashchimsia»* [Scientific and methodological conference "Problems of teaching philological disciplines to foreign students"]. Voronezh, 2010, pp. 89–93.

Il'ina A.M. Terminologicheskaiia rabota kak put' k professional'nomu znaniiu. Noveye pedagogicheskie issledovaniia [Terminological work as a path to professional knowledge. New pedagogical research]. *Professional'noe obrazovanie – Professional education*, 2007, no. 3, pp. 79–81.

Maksimchuk N.A. *Normativno-nauchnaia kartina mira russkoi iazykovoi lichnosti v kompleksnom lingvisticheskom rassmotrenii* [The normative-scientific picture of the world of the Russian linguistic personality in a complex linguistic examination]. Smolensk, 2002, vol. 1.

*Uchebnyi komitet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [The Study Committee of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://www.uchkom.info/novosti/7583/> (accessed: 09.02.2021).

Federal'nyi gosudarstvennyi obrazovatel'nyi standart vysshego obrazovaniia – bakalavriat po napravleniiu podgotovki 48.03.01 Teologiya [Federal state educational standard of higher education - bachelor's degree in the direction of preparation 03/48/01 Theology]. Available at: <http://fgosvo.ru/fgosvo/151/150/24/98> (accessed: 08.02.2021).

## АНАЛИЗ КНИГИ С.В. КРИВОВИЧЕВА «НАУКА ВЕРУЮЩИХ ИЛИ ВЕРА УЧЁНЫХ: ВЕК XX»

*Аннотация:* В данной статье поднят вопрос взаимоотношения науки и религии на основе анализа книги С.В. Кривовичева «Наука верующих или вера учёных: век XX». Одной из главных проблем современного общества является проблема взаимопонимания между религией и наукой. Поскольку взаимодействие науки и богословия имеет чрезвычайно значимое социально-политическое значение, автор стремится подчеркнуть непротиворечие науки и религии. В статье рассмотрена научная деятельность М. Планка, Н.Н. Боголюбова, В.И. Вернадского. М. Планк утверждал, что наука и религия дополняют друг друга и движутся в одном направлении – к Богу. При этом религия и наука идут параллельными путями, которые никогда не пересекутся, но приведут к общей цели – постижению истины. Н.Н. Боголюбов явился еще одним ярким примером того, что наука и религия помогают человеку познавать окружающий мир с разных сторон. В.И. Вернадский считал религиозность одним из важнейших аспектов духовности, однако при этом ученый различал понятия религиозности и веры в Бога.

*Ключевые слова:* наука и религия; религиозное мировоззрение; научное мировоззрение; ученые XX века; духовность.

Наука является основной движущей силой человеческой цивилизации. В этом есть и положительные, и отрицательные стороны.

В последние несколько десятилетий жизнь человека качественно изменилась к лучшему благодаря научно-техническому прогрессу. Создание и запуск спутников связи и метеорологических спутников обеспечило человечество всемирной радиосвязью, безопасностью полетов и точностью прогнозов погоды. Все больше роботы и автоматы заменяют человека на вредных и опасных производствах. Появление Интернета и доступность ПК и мобильных телефонов позволяет получить доступ ко всем знаниям человечества, не выходя из собственной квартиры.

Однако нельзя не упомянуть об отрицательных сторонах таких стремительных перемен. Например, постоянные запуски спутников наносят серьезный вред экологии, повышается уровень радиоактивного загрязнения; человек теперь постоянно окружен электромагнитными сигналами, негативно влияющими на здоровье. Объемы производства постоянно возрастают благодаря внедрению автоматике, что также негативно сказывается на окружающей среде: отходы неконтролируемо сбрасываются в реки и моря, загрязняя и отравляя их.

Благодаря научно-техническому прогрессу мы обладаем гораздо большим доступом к информации и технологиям, чем раньше, можем передвигаться быстрее,

можем говорить друг с другом на расстоянии, но стали ли мы умнее с точки зрения понимания смысла жизни и смерти?

В реалиях земной жизни мы видим торжество материализма и глубокое оскудение духовной жизни, которая одна только и способна остановить хаос и разрушение. Достижения науки и техники, которые так заметно подняли материальный уровень жизни людей и дали человечеству новые замечательные механические игрушки, электричество, радио, самолеты и многое другое, в конечном счете оказались бессильными поднять человечество нравственно и духовно. Без духовного руководства наука и интеллект совершенно слепы и полностью ненадежны. Они будут одинаково готовы стать на службу как созидательных сил, так и разрушительных. Наука может с одинаковой готовностью создать как чудесное лекарство для спасения жизни, так и ужасный отравляющий газ.

Среди людей часто встречается по существу антинаучное мировоззрение, свидетельствующее о том, что технические достижения и философская мысль – единственные средства, способные открыть человеку подлинный смысл его жизни и наполнить ее реальным содержанием, в то время как религия считается лишь красивой традицией, отчасти поддерживающей определенную моральную атмосферу в какой-то части общества. Однако наука, в отличие от религии, не способна дать человеку полный ответ на важнейший вопрос: «Зачем я живу и творю?». Наука не занимается мировоззренческими вопросами – это область религии.

При всех очевидных преимуществах наукоемких технологий нельзя не видеть и того, что на важнейшие вопросы смысла жизни и смерти у науки ответов нет. Современная цифровая цивилизация не располагает ответами на эти вопросы. В некотором смысле мы видим здесь грандиозный обман. Средства подменяют собой цели, а цели расплываются в неопределенные туманные образы или подменяются дешевыми рецептами. При этом сама по себе наука находится вне сферы этических оценок, и ее использование определяется направлением вектора разумной воли человека.

Роль науки в современной цивилизации далека от роли путевода к Богу. Помимо благородных целей борьбы с болезнями и улучшения качества жизни, одной из основных целей развития науки продолжает оставаться установление господства одного человека над другим – ни для кого не секрет, что наибольшие средства в развитии науки и техники затрачиваются на создание военных технологий, направленных на уничтожение жизни.

Поэтому одной из главных проблем современного общества является проблема взаимопонимания между религией и наукой. Взаимодействие науки и богословия имеет чрезвычайно значимое социально-политическое значение: богословское осмысление достижений современной науки в контексте разных религиозных традиций даст возможность различным религиям вступить в соприкосновение не через конфликт зачастую диаметрально противоположных богословских воззрений, а через науку, являющуюся единым языком описания и способом преобразования современного мира. Совместное исследование возможностей содержательной ин-

терпретации последних достижений естественных, гуманитарных и общественных наук может придать позитивный характер как диалогу науки и религии, так и диалогу различных религий.

Современная российская действительность характеризуется все возрастающим влиянием религии на общество и государство. Православная Церковь набирает все больший вес, и голос ее звучит все влиятельней и громче. Но является ли уходящее в глубины истории церковное мировоззрение подходящим для современной технологической цивилизации? Нет ли противоречий между новейшими научными достижениями и древними истинами христианской веры?

Цель данной статьи – подчеркнуть непротиворечие науки и религии; охарактеризовать религиозность М. Планка, Н.Н. Боголюбова, В.И. Вернадского.

Макс Планк (1857–1947) явился одним из крупнейших ученых XX века. Он основоположник современной квантовой теории, которая говорит о существовании энергии в виде квантов как ее мельчайших порций. За данное открытие в 1918 М. Планку была присуждена Нобелевская премия. Кроме того, на протяжении долгого времени М. Планк являлся одним из руководителей Общества кайзера Вильгельма – организации, объединявшей научно-исследовательские институты Германии.

Воспитание в лютеранской семье сыграло ключевую роль в формировании мировоззрения известного ученого. М. Планк до конца жизни был глубоко религиозным человеком, что не могло не отразиться на его научной деятельности.

Основной тезис в размышлениях и публичных выступлениях М. Планка заключался в непротиворечивости науки и религии<sup>1</sup>. Он утверждал, что наука и религия дополняют друг друга и движутся в одном направлении – к Богу.

В своем знаменитом докладе «Религия и естествознание» («Religion und Wissenschaft») ученый четко разделяет понятия религии и науки. Религия у Планка – согласие с высшей неземной силой, непосредственная связь отдельно взятого человека и общности людей с Богом. Согласно ему, существование религии возможно только лишь тогда, когда она принимает определенную внешнюю форму и пригодна для восприятия.

По Планку, наука – это познание окружающей человека действительности через призму его собственных ощущений (визуальных, тактильных, слуховых и т.д.). Посредством науки человек приближается к недостижимой цели – к постижению Всемогущего Разума, управляющего природой. Согласно М. Планку, естествознание открывает человеку разумность мироустройства, его логическую стройность и упорядоченность.

Планк утверждал, что доказательство существования Бога невозможно научным путем. Это доказательство он всецело отдавал религии, объясняя это тем, что только религиозный человек верит в существование Бога до появления человека. Возможно, таким образом Планк проводит условную границу между религией и естествознанием, которая заключается в разном подходе к изучению вопроса о суще-

---

<sup>1</sup> Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 30.

ствовании Бога. Религия при поиске ответа на этот вопрос пользуется символами, отображающими религиозный культ, а наука – измерениями (энергии, тепла и т.п.), основывающимися на восприятии человеком окружающей действительности. Это говорит о тождестве двух сил: с одной стороны, Бога, с другой – строго организованного миропорядка естествознания.

Одновременно Планк предусматривает существенное различие в научном и религиозном подходах. И наука, и религия служат одной цели в понимании Планка – постижению Бога. Но для религии Бог существует изначально и безусловно, а для науки Его постижение – вершина построения всех мировоззренческих принципов.

М. Планк занимался исследованиями в области физики атома. По его мнению, материя не может существовать сама по себе. Ее возникновение и существование обусловлено непознаваемой силой, которая приводит в движение частицы и удерживает их в виде атома. Планк склоняется к тому, что за энергией движения всего живого во Вселенной стоит Высший Разум, обладающий разумом и самосознанием.

Согласно М. Планку религия и наука идут параллельными путями, которые никогда не пересекутся, но приведут к общей цели – постижению истины.

Николай Николаевич Боголюбов (1909–1992) – русский советский математик и физик-теоретик, академик РАН, основатель научных школ по нелинейной механике и теоретической физике. Родился в семье протоирея Н.М. Боголюбова – известного богослова и религиозного мыслителя. С ранних лет Николай Николаевич проявлял интерес к математическим наукам и к двадцати одному году стал доктором математических наук благодаря учителю – академику Н.М. Крылову.

В 1936 году Н.Н. Боголюбов стал профессором Киевского университета. После работал в Москве и Дубне, был одним из основателей Объединенного института ядерных исследований (ОИЯИ). Николай Николаевич удостоивался многих государственных наград: становился лауреатом Ленинской премии, Государственной премии СССР и многих других. Одновременно он являлся глубоко верующим человеком.

Область интересов Н.Н. Боголюбова не ограничивалась одной лишь физикой и математикой. Ученый прекрасно понимал, что живет в жесткой атеистической обстановке СССР, поэтому не отражал в научных работах свои религиозные убеждения. Его отношение к коммунистическому государству определялось формулировкой: «Помни, где живешь!»<sup>1</sup>.

Базис философии Боголюбова составляла глубокая религиозность. Он никогда не скрывал своей принадлежности к христианству и всегда при возможности посещал церковь. К примеру, во время работы над атомным проектом в Арзамасе-16 действовал религиозный семинар, в котором активное участие принимал сам Николай Николаевич. Ученый никогда не оставался безучастным в тех вопросах, которые непосредственно были связаны с церковью. Несмотря на жесткий режим, Боголюбов осуществлял поддержку православной церкви. Будучи директором Объединенного

<sup>1</sup> *Боголюбов Н.Н. Жизнь. Творчество.* Дубна: Объед. ин-т ядер. исслед., 2016. С. 57.

института ядерных исследований, великий русский ученый приложил все усилия, чтобы открыть в Дубне церковь. Речь идет про Церковь Похвалы Божией Матери постройки 1827 года. Долгое время она находилась в собственности ОИЯИ, а в 1988 году началась кампания по передаче церкви верующим, собравшая около восьми тысяч подписей. Николай Николаевич не остался безучастным и дал добро на отчуждение здания церкви от института в пользу прихода.

Глубокие религиозные воззрения, христианская доброта, отзывчивость и интеллигентность помогали известному ученому в работе. Это во многом способствовало ведению активного диалога с коллегами, в частности, с молодежью. Демократичность и открытость были присущи Боголюбову в общении со студентами. По воспоминаниям его учеников, лекции по спецкурсу ходили скорее на научные семинары, где студенты участвовали в творческом процессе. Тем самым Николай Николаевич выражал доверие к знаниям и способностям молодежи.

В процессе его деятельности появлялись новые методики, новые идеи, а также новые научные направления. Боголюбов зачастую делал фундаментальные открытия совместно с другими учеными. Это и создание теории нелинейных колебаний совместно с Н.М. Крыловым в области математики и нелинейной механики, отраженное в цикле работ «Введение в нелинейную механику» (1937). Особо значимы стали совместные труды в области квантовой теории — разработка метода ренормализационной группы совместно с Д.В. Широковым, доказательство теоремы о вычитании расходимостей в квантовой теории поля совместно с О.С. Парасюком и многие другие. Полученные ученым результаты в совместной научной работе являются фундаментальными.

В целом открытия, совершенные Н.Н. Боголюбовым в области нелинейной математики и квантовой физики, никак не отразились на его религиозных убеждениях. Ученый оставался глубоко верующим человеком до конца жизни. Похоронили ученого в соответствии со всеми канонами Русской Православной Церкви в 1992 году.

Таким образом, Николай Николаевич Боголюбов явился еще одним ярким примером того, что наука и религия помогают человеку познавать окружающий мир с разных сторон.

Владимир Иванович Вернадский (1863–1945) — крупный российский и украинский ученый-естествоиспытатель, мыслитель. Как и большинство ученых XIX–XX веков, В.И. Вернадский родился и воспитывался в религиозной семье (дед и прадед ученого были священниками, отец — верующим человеком). Его по праву можно считать пророком естествознания. Вернадский обладал внушительной глубиной проникновения научной мысли и силой прозрения в тайны Космоса. Кроме того, Вернадский рассматривал атеизм как особую форму религии: «...атеистические представления... по существу, это те же религиозные концепции, основанные на вере»<sup>1</sup>.

Вернадский прежде всего известен по своим научным трудам в области изучения разного рода минералов, в частности радиоактивных. Он был одним из первых

<sup>1</sup> *Вернадский В.И. Этика // Прометей. 1988. № 15. С. 287.*

ученых, кто понял важность изучения радиоактивных процессов для всех областей жизни общества. Отдельная заслуга ученого состоит в создании целостного учения о био- и ноосфере.

Столь высокие результаты и достижения в науке обусловлены особенной чуткостью психической и духовной жизни Вернадского. В начале научного пути ученый довольно скептически относился к религии и всем ее сопутствующим проявлениям. Об этом он писал в рукописи «Этика» (80-е годы XIX века), в которой утверждал о необходимости лишения связи религии с этикой и нравственностью. В своем раннем труде Вернадский поставил под сомнение целесообразность существования религии, не находя в ней серьезного практического значения<sup>1</sup>. Впоследствии, с приходом коммунистического режима в страну и активного навязывания атеизма, отношение к религии у Вернадского изменилось. Мыслитель стал применять научный подход при изучении данного вопроса. Ученый стал видеть в вере средство, укрепляющее общность людей, их духовное единство. Согласно ему, религиозная оценка распространяется на большую часть форм общественного сознания: философию, науку, искусство, право и т.д. По Вернадскому, религиозность является одним из важнейших аспектов духовности. Ученый различал понятия религиозности и веры в Бога. Сам Владимир Иванович был религиозным человеком, но существование Бога отрицал. Он ставил в один ряд искусство, философию, религию, да и всю социальную жизнь как в формировании мировоззрения, так и в становлении духовности<sup>2</sup>.

Философские взгляды В.И. Вернадского отразились в его научных трудах. К ним относятся «О научном мировоззрении» и «Научная мысль как планетарное явление» из цикла работ «Биосфера и ноосфера». В этих работах Вернадский говорит о проблемах формирования научного мировоззрения, его изменения под влиянием многих социально-экономических факторов, в частности духовной жизни общества. Безграничная пронизательность и чуткость ученого сыграли ключевую роль в формировании концепций био- и ноосферы, которые впоследствии оказали большое влияние на все мировое научное сообщество.

Таким образом, религия не только не противоречит науке, не только совместима с последней, но и родственна ей и проистекает из одного общего духа с ней. Этот дух не только не противоречит так называемому «здоровому смыслу», но при внимательном отношении к делу обнаруживается как единственное условие подлинно здорового отношения к жизни, спасающее человека от всяческой ограниченности и слабости, от обывательского скудоумия и рабского бессилия. Как бессмысленно противопоставление науке здравого смысла, потому что научное знание есть подлинный здравый смысл, а протест против него порожден именно больным и искаленным "смыслом", так же и по тем же основаниям бессмысленно противопоставление здравого смысла и религии.

<sup>1</sup> Там же. С. 272.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Биосфера и ноосфера. М., 2002. URL: [https://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1028008/Vernadskiy\\_-\\_Biosfera\\_i\\_noosfera.html](https://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1028008/Vernadskiy_-_Biosfera_i_noosfera.html) (доступ от: 21.12.2020).



Обобщая, приходим к следующему выводу: религия и наука не противоречат друг другу, – за исключением некоторых точек их соприкосновения, – так как они говорят о совершенно разных вещах: наука изучает мир и явления, в нем происходящие, без отношения их к чему-либо иному, берет мир как замкнутую в себе систему явлений и изучает соотношения между этими явлениями вне отношения мира как целого к его первопричине, к абсолютному началу, из которого он произошел и на котором он покоится; религия же познает отношение мира и человека к Богу. Хотя и религия, и наука затрагивают отчасти одно и то же – мир и жизнь, но они берут эту реальность в двух разных отношениях и потому говорят все-таки не об одном и том же, а о совершенно разных вещах.

В основании науки лежат человеческие наблюдения и разум, а в основании религии – Божественное Откровение. С этой точки зрения, к Библии необходимо относиться со всей серьезностью, но не понимать ее буквально. Божественная деятельность заключалась не в диктовке текста, а в жизни людей и общин: Израиля, пророков, Христа и тех представителей ранней церкви, которые откликнулись Ему. В библейских текстах отражены различные интерпретации этих событий, и мы должны признать человеческую ограниченность авторов и культурные влияния на их мысль. Их мнения по вопросам науки отражают донаучные представления древних времен. Мы должны воспринимать первые главы книги Бытия как символическое описание взаимоотношений человечества и мира с Богом. Религиозный смысл необходимо отделять от той древней космологии, с помощью которой он был выражен.

#### Список литературы

1. Боголюбов Н.Н. Жизнь. Творчество. Дубна: Объед. ин-т ядер. исслед., 2016. 182 с.
2. Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Биосфера и ноосфера. М., 2002. URL: [https://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1028008/Vernadskiy\\_-\\_Biosfera\\_i\\_noosfera.html](https://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1028008/Vernadskiy_-_Biosfera_i_noosfera.html) (доступ от: 21.12.2020).
3. Вернадский В.И. Этика // Прометей. 1988. № 15. С. 260–288.
4. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 25–38.

*Limontsev D.S.,  
Branch of the Moscow Power Engineering Institute in Smolensk*

## ANALYSIS OF THE BOOK BY KRIVOVICHEV S. V. «THE SCIENCE OF BELIEVERS OR THE FAITH OF SCIENTISTS: THE 20TH CENTURY»

*Abstract:* In the article is raised the question of the relationship between science and religion based on the analysis of the book by S.V. Krivovicheva "The Science of Believers or the Faith of Scientists: XX Century". One of the main problems of modern society is the problem

of common ground between religion and science. Whereas the interaction between science and theology has an extremely significant socio-political significance, the author tries to emphasize the absence of contradiction between science and religion. In the article are also discussed the scientific activities of M. Planck, N.N. Bogolyubov, V.I. Vernadsky. M. Planck claimed that science and religion supplement each other and move in the same direction - to God. At the same time, religion and science follow parallel paths that will never intersect, but will lead to a common goal – the truth realization. N.N. Bogolyubov was another bright example of the fact that science and religion help a person to know the world around him from different sides. V.I. Vernadsky considered religiosity to be one of the most important aspects of spirituality, but at the same time the scientist distinguished the concepts of religiosity and faith in God.

*Keywords:* science and religion; religious philosophy; scientific philosophy; scientists of the 20th century; spirituality.

### References

Bogoliubov N.N. Zhizn'. Tvorchestvo [A life. Creation]. Dubna, 2016.

Vernadskii V.I. O nauchnom mirovozzrenii [On the scientific worldview]. *Biosfera i noosfera* [Biosphere and noosphere]. Moscow, 2002. Available at: [https://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1028008/Vernadskiy\\_-\\_Biosfera\\_i\\_noosfera.html](https://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1028008/Vernadskiy_-_Biosfera_i_noosfera.html) (accessed: 21.12.2020).

Vernadskii V.I. Etika [Ethics]. *Prometei – Prometheus*, 1988, no. 15. pp. 260–288.

Plank M. Religiiia i estestvoznanie [Religion and Natural Science]. *Voprosy filosofii – Problems of Philosophy*, 1990, no. 8, pp. 25–38.

## ТРИАДОЛОГИЧЕСКИЙ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ КЛЮЧИ К АНТРОПОЛОГИИ ОРИГЕНА

*Аннотация:* Ориген представляет суммарную действительность по модели трехступенчатой пирамиды: деривационная схема. Следствием применения ее является субординационная модель реляции Лиц в Троице. По Оригену, Логос не может быть идентичен с Богом Отцом. В диспуте с епископом Гераклидом Ориген выступает против монархианских и фнетопсихических идей, будораживших в 40-е годы III века умы христиан в Аравийской церкви. В нем Ориген говорит о необходимых и достаточных условиях христологических и триадологических утверждений. Ориген, признавая отличность сына от отца, пытается уточнить: является ли достаточной данная отличность в вопросе божественности Христа для высказывания, что Сын, будучи Богом, не таков как Отец. В связи с этим Ориген говорит о необходимости дальнейшего развития христологии. Ориген отстаивает полноценную божественность Лица Христа наряду с Богом-Отцом. Ориген защищает формулу «*ὄμο θεοί*» против излишнего подчеркивания формулы «*μία ὁὐσις*» Гераклидом. Против монархиан и адопцианистов Ориген направляет свое учение о субординации Сына по отношению к Отцу. Отец есть прообраз Сына, Который со своей стороны участвует в Отце. Триадологическая и христологическая модели Оригена непосредственно связаны с антропологической.

*Ключевые слова:* Ориген; триадология; христология; антропология; модель; моделируемый объект; два Бога; субординационизм.

Александрия была тем местом, где активно велась тринитарная дискуссия. Богословские споры этого региона олицетворяет Ориген (ум. ок. 254 г.). С 230 года он трудился в Кесарии Палестинской и умер, предположительно, в результате пыток. Он был выдающимся богословом не только своего времени, но его фигура важна прежде всего из-за воздействия его сочинений на богословское развитие вплоть до V столетия. Он — последний свидетель доникейской триадологии и христологии.

Ориген по-новому интерпретирует традиционное вероисповедание своего времени, которое уже давно было триадическим. Причем интерпретирует в русле философской гипотезы. Его философия уходит корнями в синкретическую традицию. Ориген дал в книге «О началах» систематическое изложение своего учения, на основании которого его впоследствии осудили как еретика. На первых страницах своей книги он говорит, что существует твердо установленное вероисповедание<sup>1</sup>, в котором нет смысла сомневаться, но наряду с ним есть много неясных вопросов. Бог намеренно оставил их нерешенными, и те, кто имеет интеллектуальный дар критического мышления, должны заполнить эти пробелы в знании<sup>2</sup>. Подключение аппарата фи-

<sup>1</sup> *Origenes. De principiis // Patrologia Graeca. Tomus XI. Paris, 1857. Col. 117–119.*

<sup>2</sup> *Ibid., Intr., I, 8–9. Col. 119–121.*

лософии к критическому анализу троичности Бога имело для Оригена смысловые последствия.

Философия, в системе которой мыслит Ориген, представляет суммарную действительность по модели трехступенчатой пирамиды. Согласно этой модели, совокупная действительность — это Бог, окружающий нас космос и промежуточная область, располагающаяся между трансцендентностью Бога и имманентностью мира. Конструкцию пирамидальной действительности лучше всего описывать как деривационную<sup>1</sup> схему. Это схема, согласно которой все нижнее проистекает из верхнего. Бог — вершина и начальный источник всего, что под Ним. Все, что находится вне Бога, располагается в депотенцированной (ослабляющейся) последовательности под Ним, т.е. то, что ниже, онтологически меньше и незначительнее, чем то, что выше. Похожую схему деривационной пирамиды действительности мы находим у соученика Оригена по школе Аммония Саккаса (175–242 гг.) Плотина (ум. 270 г.).

С помощью этой схемы Ориген интерпретирует христианство. Данная иерархически ступенчатая схема повлияла на триадологию и представление о Боге. Следствием применения ее будет субординационная модель реляции Лиц в Троице. По Оригену, Логос не может быть идентичен с Богом. Ориген называет Отца философским понятием «Единое» (ἕν) или «Единица» (ἐνὰς = unitas), что означает все равно что «простая разумная/духовная природа (intellectualis natura simplex), не допускающая в себе никакой сложности», т.е. разнообразия (ср. «Эннеады» Плотина и «Великий канон» преп. Андрея Критского). В этом смысле все остальное менее ценно. Лишь это Единое есть Бог в строгом смысле слова. В Нем нет ничего большего или меньшего. Итак, с любой точки зрения Он — монада (μονὰς), т.е. первичная непротяженная индивидуальная духовная сущность. «Монада и Единица» (μονὰς τε καὶ ἐνὰς) — это оригеновское определение Бога (ὁ Θεός)<sup>2</sup>, сохраненное в исконном греческом варианте Руфином (ум. 410 г.). Бог, исходящий вовне Себя как Логос и страдающий из любви к Своим творениям, или Ум (νοῦς) и источник бытия.

У Оригена это не только Бог сострадания и милосердия, но и самоотверженный Бог, ибо Он платит высшую цену любви. Как Авраам жертвует Исааком из любви к Богу, так Бог-Отец из любви к людям жертвует возлюбленным Сыном Иисусом, Исааком нового и вечного Завета (ср. Быт 22 и Рим 8:32). Ориген говорит об этом в своей проповеди: «Бог чудесным образом состязается с людьми в великодушии: Авраам пожертвовал Богу смертного сына, который не должен был умереть, а Бог послал Своего бессмертного Сына ради людей на смерть»<sup>3</sup>. Таков, согласно Оригену, превечный Бог Библии. При этом Ориген ссылается на библейские стихи в Евангелии от Иоанна: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17:3). Логос и Дух — ступени в пирамиде действительности. Тем самым Бог и Логос различны (ср. Ориген «Диалог с Геракли-

<sup>1</sup> Лат. *derivare* — выводить из, отводить от.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, I, 6. Col. 125A.

<sup>3</sup> *Origenes. Homiliae in Genesim // Patrologia Graeca. Tomus XII. Paris, 1857. Col. 208C.*

дом»). Отец родил Сына в вечности, но не из Своей сущности, а от Своей мысли<sup>1</sup>. (Позднее то же самое повторит Арий.) Тем не менее Логос есть Бог, но таким образом, что Логос стоит в иерархическом порядке бытия ниже, чем Отец. По Оригену Отец, Сын и Дух суть три ипостаси (Лица). Ориген первым из богословов подчеркивает, что они извечно являются тремя разными Лицами, а не только со времени домостроительства спасения.

Рассмотрим диспут Оригена с фнетопсихистами и монархианами. В августе 1941 г. при работах для британского хранилища боеприпасов в одной каменоломне близ деревни Тура недалеко от Каира случайно были найдены останки рукописи на папирусе. Во время вторжения мусульман в Египет (сер. VII в.) они были спрятаны там монахами. Данная часть находки содержит наряду с атрибутированными сочинениями Дидима Слепца (ум. 398 г.), последователя Оригена, и некоторых других древнехристианских авторов два кодекса кон. VI – нач. VII вв., относящихся к Оригену. Одно из сочинений доселе не было известно. Оно называется «Диспут Оригена с Гераклидом и его собратьями епископами об Отце и Сыне и душе». Хотя не секрет, что Ориген вел богословские собеседования против вероучительных заблуждений, но, как отмечал касательно александрийской богословской школы известный немецкий патролог Отто Барденхеве (1851–1935 гг.), «ряд сочинений против еретиков, соответственно, протоколов устных собеседований с еретиками утеряны»<sup>2</sup>. Таким образом, «Диспут Оригена с Гераклидом» – первый аутентичный пример тех забытых религиозных собеседований. Диспут, записанный в двух тетрадах на 16 страницах, в целом хорошо читаем. Текст составлен не самим Оригеном, а представляет собой стенографическую запись устной беседы. Сам стиль речи явно оригеновский, как отмечают его исследователи (Жан Шерер<sup>3</sup>).

Дискуссия состоялась на синоде, поводом к которому послужили спорные богословские воззрения епископа Гераклида. В III веке по таким поводам постоянно проводились вероучительные собеседования. Наряду с Гераклидом участниками были епископы Димитрий, Филипп, Максим и Дионисий. На дискуссии присутствовала и община, что говорит о живом интересе простого народа на Востоке к догматическим вопросам. Часть общины охватило волнение из-за проповедей своего епископа. Это было время активной борьбы по тринитарным и христологическим вопросам. Сам диспут состоялся вероятно в Аравии<sup>4</sup>. Церковь Аравии состояла в контакте с Оригеном не позже 215 года, а особенно после его исключения из общины и высылки из Александрии в 231 году. В этом диспуте Ориген выступает против монархианских и фнетопсихических<sup>5</sup> идей, будораживших в 40-е годы III века умы христиан в Ара-

<sup>1</sup> *Origenes. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem // Patrologia Graeca. Tomus XIV. Paris, 1857. Col. 613C.*

<sup>2</sup> *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 2. Freiburg i. B.: Herder, 1914. S. 166.*

<sup>3</sup> *Scherer J. Introduction // Entretien d' Origène avec Héraclide. Sources Chrétienues. Sources Chrétienues. Vol. 67. Paris, 1960. P. 13–49.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 54–55.*

<sup>5</sup> Фнетопсихитизм – учение о том, что душа умирает вместе с телом.

вийской церкви. Спор состоялся вероятно между 244 и 249 годами, о чем свидетельствует сообщение Евсевия Кесарийского: «В это время опять в Аравии появились люди, распространявшие учение, чуждое истине. Они утверждали, что душа человека в смертный час умирает с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения вместе с ним и оживет. Тогда был созван немалый собор и опять приглашен Ориген. Он изложил перед собранием свои соображения по данному вопросу, которые заставили их отказаться от недавних заблуждений»<sup>1</sup>.

Обратимся к модели и моделируемому объекту в диалоге Оригена с Гераклидом. Споря с епископом Гераклидом, Ориген спрашивает: «Стало быть, Он был Бог, Сын Божий, едиnorodный, рожденный прежде всякой твари, и мы не должны бояться утверждения, что в одном смысле есть два Бога (δύο Θεούς), в то время как в другом — один Бог (ἕνα Θεόν)?» В рамках исследования данного диалога отметим, что анализ последовательно сделанных Оригеном и Гераклидом утверждений необходим для тщательного и понятного изложения основных аргументов каждого и их представлений о Боге. Обратим внимание, что Гераклид делает первым утверждения, в которых присутствует следственная связь. Гераклид подтверждает, что Христос есть Бог-Логос, исходящий от Бога-Отца, а человеком Он является, так как родился от Марии: «Его [безначального Бога-Вседержителя] Слово назовем — Сын живого Бога, Бог и человек, через Которого все начало быть, Бог по Духу и человек, ибо родился от Марии»<sup>2</sup>.

В рамках данного утверждения можно сказать следующее: Гераклид по отношению к Богу использует два понятия: «Сын Бога» и «Бог и человек». Необходимость употребления первого понятия он объясняет тем, что у Иисуса Христа есть родство с живым Богом, выраженное в виде сыновства. Второе же понятие он обосновывает родством Иисуса Христа с человеком — Пресвятой Богородицей. Таким образом, в представлении Гераклида божественность Иисуса Христа выражается в том, что он Сын Бога живаго, а человечность Иисуса Христа в том, что он сын Пресвятой Богородицы — человека. Обратим внимание на необходимость и достаточность в данных умозаклчениях. В содержательном плане текста определенно видно, что сыновство с живым Богом является достаточным условием для того, чтобы понятие «Иисус Христос» включало в себя понятие «божественность». Аналогично, достаточным условием выступает факт рождения Иисуса Христа от Пресвятой Богородицы. Этого условия достаточно для того, чтобы говорить о присутствии человеческой природы во Христе. Однако, самым важным моментом в данном вопросе является то, что достаточность этих утверждений строго определяется и их одновременностью, так как они не отделимы друг от друга в речи Гераклида. В последующем именно на проблематике определения божественности Иисуса Христа Ориген и сделает акцент в этом диалоге. Ориген спрашивает:

Тогда Ориген задает серию логически вытекающих друг из друга вопросов.

<sup>1</sup> *Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica // Patrologia Graeca. Tomus XX. Paris, 1857. Col. 597B.*

<sup>2</sup> *Origène. Dialogus cum Heraclide // Entretien d' Origène avec Héraclide. Sources Chrétiennes: Les Éditions du Cer. Vol. 67. Paris, 1960. P. 54.*

«Ориген сказал:

– Отличен ли Сын он от Отца (Ἐτερος τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός;)?»

Определенно можно сказать, что целью данного вопроса Оригена является уточнение понятия «Сын Бога» по отношению к Богу живому, так как единственным, что связывало эти два понятия, является сыновство. Очевидно, что для Оригена условия родства были достаточными для того, чтобы говорить о божественности Иисуса Христа. Вопрос заключался в уточнении достаточности этого условия касательно вопроса соответствия друг другу понятий «Сын Бога» и «живой Бог» (Бог Отец). Т.е. является ли данное условие родства – сыновства – достаточным для того, чтобы говорить о полном или частичном совпадении этих понятий. Если это условие не является достаточным, то мы так же можем говорить о возможном полном несоответствии этих понятий.

«Гераклид сказал:

– Конечно. Как бы Он мог быть сыном (Πῶς γὰρ δύναται υἱὸς εἶναι), если бы Он уже был отцом (ἐὰν καὶ πατὴρ ᾖ;)?»

Здесь вполне себе логично Гераклид соглашается с Оригеном, так как его вопрос не устанавливает внутри себя однозначную привязанность к божественности Иисуса Христа и, как результат, главным аргументом их отличности выступает их родство. По аналогии с человеческими отношениями это может указывать на отличие Отца от Сына. В данном случае метод аналогии, используемый Гераклидом, отсылает нас к модели от моделируемого объекта. То есть у нас есть модель человеческих отношений, и Гераклид методом аналогии использует ее по отношению к моделируемому объекту – Богу живому (Богу Отцу) и Сыну Бога. Здесь может возникнуть только один вопрос: соответствует ли модель моделируемому объекту? Если да, то в какой степени? Очевидно, что это отдельный вопрос соответствия взаимоотношений между человеком и человеком и между Богом и Богом. Однако в рамках приведенной дискуссии строго научно необходимо отметить то, что он употребляет не конкретное понятие «Сын Бога» Иисус Христос, а просто сын (со строчной буквы). И необходимо напомнить, что такие же отношения сыновства у него есть и с Пресвятой Богородицей.

Ориген, признавая отличность сына от отца, пытается однозначно уточнить: является ли достаточной данная отличность в вопросе божественности Христа для высказывания, что Сын, будучи Богом, не таков как Отец:

«Ориген сказал:

– Будучи отличен от Отца, Сын также ли Бог?

Гераклид сказал:

– И Он также Бог (Καὶ αὐτός ἐστιν Θεός)».

Здесь стоит уяснить, что, отделяя божественность от человечности у Иисуса Христа, Гераклид вполне мог себе позволить это высказывание, не видя никаких нелогичных несоответствий.

Ориген задает вопрос о полном соответствии Сына Отцу:

«Ориген сказал:

– А являются ли два Бога единым (Καὶ γίνονται ἓν δύο Θεοί;)?

Гераклид сказал:

– Да.

Ориген сказал:

– Исповедуем ли мы двух Богов (Ὁμολογοῦμεν δύο Θεούς;)?

Гераклид сказал:

– Да. Сила – одна (ἡ δύναμις μία ἐστίν).

Ориген сказал:

– Но поскольку наши братья претыкаются на утверждении о двух Богах, нам надлежит тщательно изложить и показать, в каком смысле Их два и в каком смысле эти Двое – единый Бог (κατὰ τί δύο εἰσὶν καὶ κατὰ τί εἷς Θεός εἰσὶν οἱ δύο). Также Божественные Писания многократно наставляли нас, как два могут быть одним (δύο εἶναι ἓν). И не только два, но и более двух, и даже гораздо большее число может быть единицей (ἓν)»<sup>1</sup>.

Очевидно, что в силу несоответствия данных утверждений (одновременного единства и различия Бога Отца и Сына) Ориген говорит о том, что необходимо более детально продумать и изложить учение об Иисусе Христе как о Боге, т.е. необходимо богословское развитие христологии. Однако, главным вопросом является следующее: что позволило Гераклиду сказать о том, что два Бога едины и, что это один и тот же Бог? Причин может быть много.

Как поясняющую аналогию Ориген приводит следующее: Адам – одна личность, отличающаяся от своей жены, однако при их творении Богом сказано, что оба суть одно: «В самом деле, в Писаниях многократно говорится о двух как об одном. Какие это места Писания? Адам – один человек, жена – другой (Ἀδάμ ἕτερος, ἡ γυνὴ ἑτέρα). Адам отличен от жены, а женщина отлична от мужчины. Однако в истории сотворения мира тотчас говорится, что двое были одним (οἱ δύο ἓν εἰσὶν): и будут двое одной плотью. Следовательно, возможно иногда, чтобы две плоти были одной (δύο εἶναι μίαν σάρκα)»<sup>2</sup>. Этими доходчивыми объяснениями Ориген хочет популярно передать свои представления общине и предотвратить превращение его системы в элитарное богословие. Отсюда вытекает, что задачей богослова-исследователя является разработка духовной науки: уяснить еще неясное.

Итак, в первой части диспута, которая важна для нашей темы, Ориген спорит с Гераклидом и Максимом. Сначала Гераклид излагает перед собравшимся синодом свое вероисповедание о реляции Иисуса Христа к Богу Отцу. Из словоупотребления Гераклида его заблуждение не распознается, но в дальнейшем диалоге он показывает себя приверженцем монархианства. Отец и Сын – два Бога (δύο Θεοί). Но Гераклид тут же добавляет: хотя по явлению есть два Лица, однако божественная сила (как выражение бытия) есть только одна (δύναμις μία ἐστίν). Это род динамистического

<sup>1</sup> Ibid. P. 56–58.

<sup>2</sup> Ibid. P. 58.



монархианства. Односторонним подчеркиванием «одной силы» Гераклид ставит под вопрос полноту божественности Лица Сына Божия по сравнению с Богом-Отцом. Но так как формула «два Бога» ограниченно признается им, то его заблуждение представляет собой не вариант динамистически-адопцианистского монархианства, а приближается к модалистически-патрипассианистскому монархианству, которое Ориген в ходе диалектического анализа обозначает как «выдумка монархианства» (*φαντασία μοναρχίας*). В комментарии на Послание апостола Павла к Титу Ориген следующим образом описывает модалистическое монархианство: «Чтобы не показалось, будто они говорят о двух Богах (*duos Deos dicere*) или наоборот отрицают божественность Спасителя (*negare Salvatoris deitatem*) [как динамистические монархиане], то по истинной набожности они своей выдумкой утверждают, что у Отца и Сына одна и та же действующая субсистенция (*unam eandemque subsistentiam*), в том смысле, что хотя Они в силу причин получают два разных имени (*nomina secundum diversitatem*), но пребывает (*subsistere*) только одна ипостась, т. е. одно Лицо под двумя именами (*unam personam duobus nominibus subjacentem*)»<sup>2</sup>.

Гераклид близок к этой ереси. Он опасался утраты монотеизма при признании за Сыном Божиим полноценного божественного Лица. Гераклид еще не мог различать между Лицом и природой. Епископу Гераклиду, как и всему богословию того времени, не хватало четкости понятий. Они еще не твердо установлены и у Оригена, ввязавшегося в баталию против монархианства и субординационизма. Он ухватился за опасную из-за своей неуклюжести формулу «два Бога» (*δύο Θεοί*) с позиций субординационизма<sup>3</sup>. В споре с Оригеном Гераклид осознавал свою неспособность к решению проблемы гармонизации двух традиционных вероучительных положений о единстве Бога и божественности Иисуса Христа.

Ориген отстаивает полноценную божественность Лица Христа наряду с Богом-Отцом. Ориген защищает формулу «*δύο Θεοί*» против излишнего подчеркивания формулы «*μία δύναμις*» Гераклидом. Чтобы подтвердить созвучность своей формулы с монотеизмом, Ориген указывает на библейский текст, в котором также выражается единство двух субъектов: Адам и Ева образуют «одну плоть» (Быт 2:24; ср. Мф 19:5). Раз такое единство возможно в сфере материального, то «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор 6:17). А на высшем уровне Отец и Сын есть один Бог: «Я и Отец – одно» (Ин 10:30). Как Адам и Ева, праведник и Христос сохраняют собственную личность, так и Христос наряду с Отцом является самостоятельным божественным Лицом. С помощью мистической интерпретации Священного Писания Ориген пытается согласовать двойственность Лиц Отца и Сына с единством Бога, преодолевая тем самым модалистическое и динамистическое монархианство. Православность заключается для Оригена в совмещении высказыва-

<sup>1</sup> Субсистенция (*subsistentia* = οὐσίωσις) – бытие субстанции/ипостаси, существование благодаря самому себе. Введение термина ошибочно приписывается Гаю Марию Викторину (ум. после 363), жившему столетие после Оригена.

<sup>2</sup> *Origenes. In epistolam ad Titum // Patrologia Graeca. Tomus XIV. Paris, 1857. Col. 1304D.*

<sup>3</sup> *Liestke A. Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster: Aschendorff, 1938. S. 165.*

ний «два Бога» (δύο Θεοί) и «один Бог» (εἷς Θεός). Дуализм и монизм не исключают друг друга. Интерпретация библейского материала составляет слабую сторону оригеновской аргументации, т. к. Быт 2:24 и 1 Кор 6:17 не допускают вывода по аналогии для внутритринитарной реляции Отца и Сына. Но она впечатлила и убедила слушателей больше, чем законные доводы<sup>1</sup>.

Рассмотрим субординационизм Оригена. Против монархиан и адоптианистов Ориген направляет свое учение о субординации Сына по отношению к Отцу. Отец есть прообраз Сына, Который со своей стороны участвует в Отце. Есть у Оригена и другой образ Бога: Отец — источник божественности, а Сын — источник Логоса. Еще один образ, который рисует Ориген: как вода и пар, возникающий из нее, так же с Отцом и Сыном. По виду они различны, но по сути имеют ту же самую божественную природу. Отец — единственный Бог, но нельзя сказать, что Сын не обладал бы божественностью, ибо обладает ей, участвуя в Отце и исходя из Него. Как и у апологетов II столетия, Сын Божий — Бог без артикля. По сравнению с Отцом Сын достоин только второй степени почитания, потому что Сын не является абсолютной благодатью и истиной. Он есть благо и истина лишь как отражение и отображение Отца. Это представляется Оригену столь важным, что в своем трактате о молитве он не допускает поклонения Сыну. Ориген пишет: «Если мы теперь понимаем, что же собственно означает молитва (προσευχή), то, пожалуй, нельзя молиться никому сотворенному, даже Самому Христу, но только Богу и Отцу всех, Которому молился и сам наш Спаситель, о чем мы изложили выше, и Ему [Богу-Отцу] Он [Христос] учит нас молиться»<sup>2</sup>. И так, Сыну как Логосу и образу Божию можно оказывать почитание лишь постольку, поскольку оно относится к Богу. Поэтому «если святые в своих молитвах воздают благодарение Богу, то они исповедуют благодарность Ему через Иисуса Христа»<sup>3</sup> как Посредника-Первосвященника (ἀρχιερέως) и Ходатая за нас перед Отцом. Отсюда следует призыв: «Будем лишь через Его посредство возносить к Богу молитвы»<sup>4</sup>!

При жизни у Оригена не было никаких проблем с такими тринитарными представлениями. Причина заключается в том, что не было никаких других тринитарных представлений, кроме субординационистских. В III столетии не существовало никакого церковного Православия, которое звучало бы принципиально иначе, и исходя из которого Оригена можно было бы рассматривать как еретика. Система Оригена оказалась проблематичной для ведущих богословских сил IV века, для которых актуальными стали другие вопросы и требовались другие ответы, чем те, которые удовлетворяли в III веке. Было необходимо отыскать дальнейшие ответы и формулы, освещавшие новые вопросы. Как мыслить, понимать и исповедовать единство в

<sup>1</sup> Fischer J. Neues von Origenes // Münchener Theologische Zeitschrift. Nr. 3. München: Ludwig-Maximilians-Universität, 1952. S. 262.

<sup>2</sup> Origenes. Libellus de oratione // Patrologia Graeca. Tomus XI. Paris, 1857. Col. 464C—465A.

<sup>3</sup> Греч. Εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἄγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ἑαυτῶν τῷ Θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ. Ibid. Col. 465B.

<sup>4</sup> Ibid., 16. Col. 468B.

Боге? Является Логос Богом или творением? Для этих вопросов очевидно уже было недостаточно субординационизма. Достижением следующей богословской эпохи в IV столетии с ее Вселенскими соборами является возникновение несубординационистского богословия. В его контексте фигура давно умершего Оригена попала в догматически двусмысленную ситуацию. Богословие Оригена лишь в этом более позднем богословском дискурсе превращается в ересь. Оно превратилось в ересь по той причине, что в ретроспективе более позднего времени оно оказалось недостаточным и неполным, т. е. мало говорящим для последующих синодов. Для своего же времени Ориген создал оптимальную богословскую систему.

Немаловажно проанализировать значение богословия Оригена касательно триадологии. Сам Ориген часто говорил о ереси, т. к. он был человеком, не считавшим правильным все приходившее ему на ум. Он лучше предпочел бы отсечь себе руку, чем написать что-то еретическое. Ориген был весьма последовательным человеком. Документально неподтвержденное предание сообщает: он верил в необходимость исполнения всех библейских слов, поэтому ради Царства Божия совершил самокастрацию. В данном случае важна не реальность события, а образ Оригена в предании, именно его богословская бескомпромиссность и честность, т. к. говорится, что впоследствии он пришел к выводу о неверности такого действия. Кроме того, он принимал в расчет то, что сам может представлять еретические взгляды. Поэтому он дискутировал по положениям своего богословия, выносил все свои мысли на коллективное обсуждение. Он энергично спорит с адопцианизмом, казавшимся ему неглубоким учением. Спорит он и с модализмом, а среди модалистов особенно с патрипассианами. Ориген без обиняков рассуждает о реляции между Богом-Отцом и Сыном Божиим, не в последнюю очередь в форме полемики против монархианства. Итак, он отвергает современные ему направления богословской мысли и искренне верит в представляющееся ему правильным. В его диспуте с епископом Гераклидом звучит следующее: «Исходя из этого, мы и понимаем смысл изречения: Я и Отец — одно (Ин 10:30). Из-за одних [еретиков] давайте при молитве сохранять Двоицу (δύαδα), а из-за других [еретиков] присовокупим [к молитве] Единицу (ένάδα). С одной стороны, так мы избежим мнения тех, которые отпали от Церкви и впали в ложные представления монархии, и которые отделяют Сына от Отца, а тем самым отвергают также и Отца, ибо уже нет никакого Отца без Сына. С другой стороны, мы не подпадем другому безбожному учению, которое отвергает божественность Христа (τήν θεότητα τοῦ Χριστοῦ)»<sup>1</sup>. Мы отчетливо видим, как последовательно и анализирующе отграничивается Ориген от ложных богословских мнений. Значит, богословие для него не могло быть чем-то произвольным. Ориген аргументирует свои умозрения в классической постановке вопросов III века, которые звучат так:

- 1) Отец есть единый и единственный Бог или Логос (и Святой Дух) также Бог?
- 2) Является ли Логос, как в адопцианизме, сначала только человеком?

<sup>1</sup> *Origène. Dialogus cum Heraclide...* P. 60–62.

3) Отличаются ли друг от друга Отец и Сын (и Святой Дух) или же они только имена и формы проявления непрерываемо единственного Бога?

Справедливости ради нужно отметить, что богословие Оригена старалось сформулировать предельно мыслимые, важнейшие высказывания о Сыне Божиим и Святом Духе. В интеллектуальном плане на тот момент невозможно было сказать больше. Синтез греческой философии и библейского мировоззрения у Оригена драматичен. Его триадологическая и христологическая модели непосредственно связаны с антропологической. С одной стороны, Ориген трихотомист: человек «состоит (constamus) из души (anima), тела (corpore) и жизненного духа (spiritu vitali)»<sup>1</sup>. С другой стороны, сущность человека на земле — душа. Важна обращенность человека к Богу. Только душа восходит к Богу, «следуя за духом (πνεῦμα), теснейшим образом с ним соединяется, ... душа (ψυχή) снимает свою сущность и становится духовной (τὸ εἶναι ψυχήν, πνευματικὴ γίνεται)»<sup>2</sup>. В библейском же контексте говорится о целом человеке без подразделения его на составляющие. Жизнь будущего века — это спасение всего человека, а не его части. Правда, концепция души сопровождается у Оригена большими оговорками. С одной стороны, «преходящее тело обременяет душу»<sup>3</sup>. С другой стороны, нельзя сказать, что Ориген однозначно сводит сущность человека к душе, рассматривая материальную телесность как зло. Зло — ложный выбор свободной воли, а тело может быть полезным душе, т.к. материальность свойственна сотворенным существам и может быть использована как во благо, так и во зло. Следовательно, это не однозначно неоплатонический образ человека (в отличие от мнения о. Иоанна Мейендорфа<sup>4</sup>).

По Оригену, душа берет свой исток в Боге. Утверждение, что человеческая душа отпала от Бога и может снова к Нему возвратиться, является философским топосом. Человек сущностно происходит от Бога, поэтому он испытывает чувство зависимости от Бога. Душа человека — отображение Логоса Божия<sup>5</sup>. Богообразность является сущностным измерением человеческого бытия. С такой оптимистической точки зрения, человек представляет собой нечто большее, чем он знает и думает о себе.

#### Список источников и литературы

1. Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. 384 с.
2. Ориген. «О молитве» и «Увещание к мученичеству». Творения учителя церкви Оригена. СПб.: Альфарет, 2015. 250 с.
3. Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 2. Freiburg i.B.: Herder, 1914. 729 s.

<sup>1</sup> *Origenes. De principiis...* Col. 319D–320A.

<sup>2</sup> *Origenes. Libellus de oratione...* Col. 444D. Ср. Ориген. «О молитве» и «Увещание к мученичеству». Творения учителя церкви Оригена. СПб.: Альфарет, 2015. С. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1. Col. 416B.

<sup>4</sup> Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 100.

<sup>5</sup> *Origenes. Contra Celsum // Patrologia Graeca. Tomus XI. Paris, 1857. Col. 1393C–1396A.*

4. *Eusebius Pamphili*. *Historia Ecclesiastica* // *Patrologia Graeca*. Tomus XX. Paris, 1857. Col. 9–910.
5. *Fischer J.* *Neues von Origenes* // *Münchener Theologische Zeitschrift*. Nr. 3. München: Ludwig-Maximilians-Universität, 1952. S. 256–271.
6. *Liestke A.* *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster: Aschendorff, 1938.
7. *Origène*. *Dialogus cum Heraclide* // *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Sources Chrétiennes: Les Éditions du Cer. Vol. 67. Paris, 1960. P. 52–111.
8. *Origenes*. *Commentariorum in Evangelium secundum Joannem* // *Patrologia Graeca*. Tomus XIV. Paris, 1857. Col. 21–830.
9. *Origenes*. *Contra Celsum* // *Patrologia Graeca*. Tomus XI. Paris, 1857. Col. 641–1650.
10. *Origenes*. *De principiis* // *Patrologia Graeca*. Tomus XI. Paris, 1857. Col. 107–412.
11. *Origenes*. *Homiliae in Genesim* // *Patrologia Graeca*. Tomus XII. Paris, 1857. Col. 145–281.
12. *Origenes*. *In epistolam ad Titum* // *Patrologia Graeca*. Tomus XIV. Paris, 1857. Col. 1303–1305.
13. *Origenes*. *Libellus de oratione* // *Patrologia Graeca*. Tomus XI. Paris, 1857. Col. 415–561.
14. *Scherer J.* *Introduction* // *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Sources Chrétiennes. Sources Chrétiennes. Vol. 67. Paris, 1960. P. 13–49.

*Danilov A.V.,  
Theological Institute of the Belarusian State University*

## TRIADOLOGICAL AND CHRISTOLOGICAL KEYS TO ORIGEN'S ANTHROPOLOGY

*Abstract:* Origen represents the total reality according to the model of the three-step pyramid: the derivational scheme. The consequence of its application is the subordination model of the relation of Persons in the Trinity. According to Origen, the Logos cannot be identical with God the Father. In a dispute with Bishop Heraclides, Origen opposes the monarchianic and phnetopsychic ideas that stirred the minds of Christians in the Arabian Church in the 40s of the third century. In it, Origen speaks of the necessary and sufficient conditions for Christological and Triadological statements. Origen, recognizing the difference between the son and the father, tries to clarify whether this difference in the question of the divinity of Christ is sufficient to say that the Son, being God, is not like the Father. In this regard, Origen speaks of the need for further development of Christology. Origen defends the full divinity of the Person of Christ along with God the Father. Origen defends the formula "δύοθεοί" against the excessive emphasis of the formula "μία δύναμις" by Heraclides. Origen directs his teaching on the subordination of the Son regarding the Father against the monarchians and the Adoptionists. The Father is the prototype of the Son, Who in own turn participates in the Father. Origen's Triadological and Christological models are directly related to the anthropological one.

*Keywords:* Origen; Triadology; Christology; anthropology; model; modeled object; two Gods; subordinationism.

### References

Meyendorff J. *Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie* [Introduction to Patristic Theology]. Minsk, 2001.

Origen. *O molitve i uveshchaniye k muchenichestvu* [On prayer and exhortation to Martyrdom]. Saint-Petersburg, 2015.

Bardenhewer O. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Freiburg i.B., 1914, Bd. 2.

Eusebius Pamphili. 1857. *Historia Ecclesiastica. Patrologia Graeca*. Paris, 1857, vol. 20, col. 9–910.

Fischer J. 1952. Neues von Origenes. *Münchener Theologische Zeitschrift*. München, 1952, no. 3, ss. 256–271.

Liestke A. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster, 1938.

Origène. 1960. *Dialogus cum Heraclide. Entretien d' Origène avec Héraclide. Sources Chrétiennes*. Paris, 1960, vol. 67, pp. 52–111.

Origenes. 1857. *Commentariorum in Evangelium secundum Joannem. Patrologia Graeca*. Paris, 1857, vol. XIV, col. 21–830.

Origenes. 1857. *Contra Celsum. Patrologia Graeca*. Paris, 1857, vol. 9, col. 641–1650.

Origenes. 1857. *De principiis. Patrologia Graeca*. Paris, 1857, vol. 11, col. 107–412.

Origenes. 1857. *Homiliae in Genesim. Patrologia Graeca*. Paris, 1857, vol. 12, col. 145–281.

Origenes. 1857. *In epistolam ad Titum. Patrologia Graeca*. Paris, 1857, vol. 14, col. 1303–1305.

Origenes. 1857. *Libellus de oratione. Patrologia Graeca*. Paris, 1857, vol. 11, col. 415–561.

Scherer J. 1960. *Intoduction. Entretien d' Origène avec Héraclide. Sources Chrétiennes. Sources Chrétiennes*. Paris, 1960, vol. 67, pp. 13–49.

# ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2020. С. 47–56*

*УДК 364.044.4  
Протоиерей Сергей Адодин  
(Адодин Сергей Сергеевич),  
Смоленский государственный университет*

## ПРОБЛЕМЫ ДУШЕПОПЕЧЕНИЯ В БОЛЬНИЧНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ ГОРОДА КЕМЕРОВО

*Аннотация:* Изучение деятельности отдельных социальных структур Русской Православной Церкви имеет важное и актуальное на сегодняшний день значение. Часто именно в таких относительно обособленных и малоизученных организациях рождаются серьезные идеи по развитию более крупных движений. Кроме того, как правило, эффективные проекты возникают в результате наличия высокого социального спроса на те или иные нужды общества. Именно таким добровольческим социально ориентированным движением и является организация отдельных сестричеств. Православное Сестричество святых Жен-Мироносиц города Кемерово Кузбасской Митрополии Русской Православной Церкви входит в число многих подобных организаций, требующих серьезного изучения. Оно было основано в 1995 году и имеет двадцатипятилетний стаж своего служения людям. За эти годы накоплен богатый и серьезный опыт по организации и осуществлению духовного окормления пациентов в больничных учреждениях Кемерово. Этот опыт по-своему уникален и неповторим, но в то же время позволяет обратить внимание на общие характеристики и проблемы подобных организаций. Об этом пойдет речь в настоящей статье, которая основана на уникальных документах из делопроизводственного архива Кемеровской епархии.

*Ключевые слова:* Кемеровская епархия, Сестричество святых Жен-Мироносиц, социальное служение, больничные учреждения, кадровый вопрос, финансирование, благотворительность, волонтерство, душепопечение, катехизация.

На протяжении значительного времени в истории нашего государства религиозные объединения не могли участвовать в благотворительной и социальной деятельности общества. Последнее было закреплено и на законодательном уровне. Однако в постсоветский период государство пересмотрело прежнюю политику и взяло курс на выстраивание сотрудничества с Русской Православной Церковью в различных областях жизни общества, в частности, в социальной. Так Церковь вновь получила

возможность оказывать помощь страждущим, начали открываться больничные храмы, в медицинские учреждения стали приходить священники и прихожане, стремящиеся помочь больным. Постепенно на различных приходах Русской Православной Церкви накапливался опыт социального служения людям. Этот опыт в самом своем начале не имел ни своей централизованной системы, ни единой программы, ни достаточной координации. Во многом, сестричества, братства и иные им подобные организации не были плодом администрирования и искусственного насаждения. Это был зов сердца, исходящий из желания помочь страдающему человеку. Так центры милосердия стали появляться почти одновременно по всей России. Одним из таких объединений стало Православное Сестричество святых Жен-Мироносиц в г. Кемерово. О трудностях и возможных путях их решения далее и пойдет речь.

Первая и главная проблема Сестричества заключается, на взгляд автора, в его рассеянности по больничным учреждениям города. Эта раздробленность в больничном служении требует наличия большого количества сестер милосердия и значительного административного управленческого аппарата. Например, в 2010 году в 19 лечебных учреждениях по штатному расписанию работало только 25 сестер с непосредственной задачей катехизации больных. Остальные сочетали эту работу с иной деятельностью. Другие должности, согласно штатному расписанию занимали, старшая сестра Сестричества, главный катехизатор, два помощника настоятеля по организационным вопросам, бухгалтер, казначей, кладовщик, водитель, пять псаломщиков, просфорница, три алтарника, секретарь, директор катехизаторской школы и четыре преподавателя<sup>1</sup>. В настоящее время количество сотрудников сократилось в связи со значительным снижением поступления денежных средств. Недофинансирование обусловлено следующими причинами. Во-первых, в связи с экономическими трудностями, которые отражаются на уровне жизни населения, количество пожертвований за требоисправления и церковные товары значительно уменьшилось. Этот процесс совпал со значительным увеличением количества храмов, что, однако, не стало следствием увеличения количества практикующих православных христиан. Увеличение налоговой нагрузки на содержание Епархии, и появление различных целевых сборов епархиальных Отделов по указанию синодальных отделов также стало причиной нехватки финансирования.

Все эти факторы привели к прикреплению ряда больниц с молебными комнатами и сестрами милосердия к другим, более обеспеченным приходам.

Вторая проблема неразрывно связана с первой — кадровый вопрос. Остро стоит проблема нехватки работников. При таком количестве сестер милосердия складывается неблагоприятная ситуация, при которой в каждой больнице в среднем работает одна-две сестры-катехизатора<sup>2</sup>. Этот пробел в некоторой степени восполняется добровольцами (волонтерами), хотя они участвуют в различных мероприятиях нерегулярно и не имеют достаточного уровня компетенций.

<sup>1</sup> Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2009 год» // Архив Кемеровского епархиального управления (АКЕУ).

<sup>2</sup> Там же.



Привлечение новых кадров в Сестричество происходит разными способами. Во-первых, Сестричество известно среди прихожан кемеровских храмов и имеет хорошую репутацию. Люди, которым не безразлична судьба страждущих и больных, часто приходят с целью попробовать свои силы в больничном служении<sup>1</sup>. Однако движение волонтеров не является достаточно надежным, поскольку подобные посещения носят нерегулярный характер: один-два раза в неделю, а то и раз в месяц. На них нельзя переложить всю ответственность за катехизацию тяжелых и умирающих больных и уход за ними.

Волонтерам нечасто доверяют катехизаторскую работу в связи с их недостаточной подготовкой. У них нет еще практики, и они работают с наставником, которому приходится на регулярной основе контролировать волонтера, учить, а порой и отвечать за его неверные действия и слова. Чаще всего они помогают больным читать молитвенное правило ко Причастию, обеспечивают уход и кормление. Однако волонтеры часто не выдерживают нагрузки, видя страдания умирающих больных. Их начинает пугать одна мысль идти в палаты, а также ложный стыд и страх исповедовать Христа перед неверующими. Поэтому зачастую большинство добровольцев начинает искать себя в ином поприще. Не все из них потом готовы остаться, так как требования к кандидатам высокие. Сестра-катехизатор должна быть не только человеком глубокой веры, регулярно исповедоваться и причащаться, но и быть разумной, рассудительной, психически здоровой, уравновешенной, культурной, этичной, внимательной, доброй, знающей основы того учения, в котором была наставлена. Она должна говорить и учить о вере правильно<sup>2</sup>.

Поскольку служение Сестричества есть некое отображение древнего служения диаконис, то важным критерием при включении кандидатов в данное общество являются слова апостола Павла о том, что они «должны быть честны, не двуязычны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы, хранящие таинство веры в чистой совести. И таких надобно прежде испытывать, потом, если беспорочны, допускать до служения» (1 Тим. 3:8–12). Такой строгий отбор и высокие требования к кандидатам, конечно же, серьезно усложняют решение кадрового вопроса.

Подбор кадров также осуществляется на катехизаторских курсах Сестричества. На слушания курсов приглашаются все желающие и некоторые из них в дальнейшем становятся сестрами-катехизаторами. Также по рекомендациям священников и настоятелей других храмов<sup>3</sup> некоторые вступают в число сестер.

Еще один путь пополнения кадров — сами пациенты больницы. Некоторые бывшие пациенты так привязываются к тому или иному больничному священнику или

---

<sup>1</sup> Мурзина Н.П. Крылатые наши пришли: Непридуманнные истории из жизни православной общины. Кемерово: «Мастерская Аз», 2009. С. 68.

<sup>2</sup> Князев Г., *прот.* Основные задачи служения православных сестричеств в больничных учреждениях // II Всероссийский съезд Православных Врачей России. Воронеж, 2009. С. 21–23.

<sup>3</sup> Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц № 3. 2007 // Архив Кемеровского епархиального управления (АКЕУ).

сестре милосердия, что со временем, когда утвердятся в вере, приходят работать в больницы<sup>1</sup>.

Кадровый состав пополняется и за счет молодого поколения. При Сестричестве открыта и действует школа милосердия. Это обычная воскресная школа с той лишь разницей, что ученики ее не только изучают церковные дисциплины, но и активно участвуют в жизни Сестричества. Они читают и поют на клиросе, выступают с праздничными концертами в больницах города, под руководством взрослых учатся ухаживать за тяжелобольными и умирающими<sup>2</sup>.

Третья проблема связана с организацией согласованной работы всех структур Сестричества. Рассеянность по больницам города требует довольно четкой координации действий, выработанных и отточенных механизмов взаимодействия в цепочке «священник-сестра-больной». Данная проблема решается многолетним опытом служения Сестричества в больницах города, выверенным графиком посещения больниц священниками, четкой согласованностью и профессионализмом сестер милосердия.

Одну из ключевых ролей при организации сестричеств играют их наставники священнослужители. И следующая трудность заключается в отборе тех, кто способен нести свое служение в условиях больниц, так как не каждый священник может осуществлять это. Праведный Иоанн Кронштадтский писал: «Мы, священники, приближенные благодатью Божиею к Престолу Царя Царей и изображаем светлейшие ангельские чины»<sup>3</sup>. В данной фразе выражена та высокая планка, которой должен соответствовать священнослужитель. Требование Церкви к пастырям состоит в том, чтобы они являли верующим пример святой жизни. Согласно 12 правилу Лаодикийского Собора, они должны быть «с давняго времени испытаны в слове веры, и в житии сообразно правому слову»<sup>4</sup>. Митрополит Антоний Сурожский писал, что взаимное отношение духовника с духовным чадом заключается в том, чтобы «духовник глубоко вглядывался в эту душу, вслушивался в эту душу, старался эту душу понять и никогда не говорил ничего, что до конца не продумано и может оказаться соблазном»<sup>5</sup>. Св. Григорий Двоеслов утверждал, что пастырь «не должен искать у своих пасомых больше расположенности к самому себе, чем внушать им любовь к истине»<sup>6</sup>. Итак, какие же качества необходимы священнику, который приходит в больницу? Помимо определенного Ставленнической грамотой, это — отдача всего себя людям. Требуется умение сосредотачивать все свои силы на служении больным и умираю-

<sup>1</sup> *Ильяшенко Н.А.* И молитва веры исцелит болящего. Кемерово: «Кузбассвуиздат», 2006. С. 47–48.

<sup>2</sup> Там же. С. 56

<sup>3</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Лекции по пастырскому богословию с аскетикой. М.: ПСТГУ, 2006. С. 151.

<sup>4</sup> *Георгий (Капсанис), архим.* Пастырское служение по священным канонам. М.: Святая гора, 2006. С. 152.

<sup>5</sup> *Антоний Сурожский, митр.* Пастырство. Таганрог: «Новые мехи», 2005.

<sup>6</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Лекции по пастырскому богословию с аскетикой... С. 136.

шим. Здесь должно быть отсечено все отвлекающее, раздражающее, все домашние заботы.

Следует заметить, что находящийся в больнице человек всегда угнетается своей болезнью, его нервы расшатаны, внимание зачастую рассеяно. Священнику необходимо быть знакомым с основами этики и деонтологии, чтобы невольно не ввести страждущего в раздражение.

Пятая проблема – это проблема финансирования данного благотворительного проекта, которая частично была рассмотрена ранее. Учитывая те обстоятельства, что Сестричество является самофинансирующейся системой, а в штате Сестричества находилось 68 человек<sup>1</sup>, то проблема становится очевидной. Но в данном случае это даже связано не только с содержанием четырех священников и штатных работников. Открытие новых комнат-часовен и ремонт старых, приобретение церковного и богослужебного инвентаря, регулярное совершение служб в больничных храмах и часовнях – эти задачи требуют постоянного внимания, а также оказание материальной помощи малоимущим больным и не только больным. В Сестричество регулярно обращаются за материальной помощью до ста человек в год. Сестричество оказывает материальную помощь до 150 тысяч рублей в год с учетом оплаченных лекарственных препаратов и платных медицинских услуг. Помощь также оказывается в приобретении жизненно необходимых вещей<sup>2</sup>. Например, для больных это коляски, костыли, слуховые аппараты и т.д.<sup>3</sup>.

Необходимо сказать, что за проведение в больницах таинств и богослужений в Сестричестве принято решение не устанавливать никаких цен<sup>4</sup>. Решение финансирования в Сестричестве решается в основном за счет вырученных пожертвований от записок и от приобретения больными церковных товаров: книг, крестиков, икон, свечей. Случаются также крупные разовые и даже более или менее регулярные пожертвования местных меценатов. Тем не менее, проблему это не решает.

Характерной чертой Кемеровского Сестричества является ориентированность больничных храмов и часовен на совершение Крещений, Причащения, проведения Исповеди, Елеосвящения и служение молебнов. В кемеровских больничных храмах не бывает отпеваний, крайне редко совершаются венчания. Служение священника в больничных храмах несколько отличается от служения обычных приходских священников. В таком храме все ориентировано на больных и пациентов больниц, в них практически не бывает постоянных прихожан. Люди попадают в больничный храм лишь на короткий промежуток времени, а потом уходят. Подавляющее большинство обратившихся к Церкви за духовной помощью никогда раньше не исповедовались и не имеют никаких представлений о духовной жизни. Всех их приходится учить с

---

<sup>1</sup> Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2009 год // АКЕУ.

<sup>2</sup> Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год // АКЕУ.

<sup>3</sup> Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2009 год // АКЕУ.

<sup>4</sup> Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2001, № 1 // АКЕУ.

азов. Все в храме совершается для них: их встречает сестра-катехизатор, ради них служится литургия, ради них совершается необычайно долгая исповедь.

Неподготовленность современного общества к благотворительному служению также выступает одним из препятствий на пути успешного осуществления социальной миссии сестричеств. Христианство многое изменило в мире, привнеся в него главную заповедь о любви и поставив именно любовь и сострадание превыше закона справедливости и славы человеческой. Христианские заповеди стали главным ориентиром в жизни народов. Даже советское общество, отвергнув религию, провозглашало жертвенную любовь и милосердие главными постулатами жизни и ориентиром всякой нравственности. Но секуляризованный мир сегодня теряет эти ориентиры. И снова рождается непонимание того, зачем нужна церковь при больнице, для чего создаются сестричества. Ведь есть врачи, медсестры, санитарки, которым платят деньги, есть государство, которое должно заботиться о больных и обездоленных. Может возникнуть уверенность в том, что этого достаточно<sup>1</sup>.

Патриарх Алексий II на одном из епархиальных советов г. Москвы сказал следующее: «XX век страшен своим немилосердием. И сейчас мы видим, как умножается зло вокруг нас: теракты, насилие, ложь, коррупция, плотская нечистота». Часто модным становится следующий жизненный принцип: «Никогда и никому не помогай». Но слова Христа обращены к каждому: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный дьяволу и ангелам его: ибо ... болен был и в темнице, и не посетили Меня» (Мф 25:41–43). В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви также выражена социальная миссия Церкви в следующих словах: «Жизнь в Церкви, к которой призывается каждый человек, есть непрестанное служение Богу и людям. К этому служению призывается весь народ Божий. Продолжая на земле служение Христа, Который отождествил Себя с обездоленными, Церковь всегда выступает в защиту безгласных и бессильных. Поэтому она призывает общество к тому, чтобы богатый поддерживал бедного, здоровый – больного, трудоспособный – престарелого»<sup>2</sup>.

И наконец, отдельный вопрос связан с разным пониманием у светского общества и Церкви того, что делает Церковь в больнице и каково ее место там. Прошло время негативного отношения к Церкви, время взаимного неприятия. Возвращаются православные традиции, заново строятся храмы, возобновляется сотрудничество между Церковью и медициной, активизировалось волонтерское движение в виде братств и сестричеств. Право пациента на «допуск к нему священнослужителя» прописано сегодня в Основах Законодательства Российской Федерации<sup>3</sup>. На основании этого

<sup>1</sup> Князев Г., прот. Паллиативная помощь в онкологии // Паллиативная помощь в онкологии. Кемерово, 2009. С. 28.

<sup>2</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (доступ от: 13.10.2020).

<sup>3</sup> Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан: Федеральный закон № 5487–1 от 22 июля 1993 г. URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_2413/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_2413/) (доступ от: 13.10.2020).

закона составлены различные соглашения о сотрудничестве. Сегодня совершенно ясно: сотрудничество Церкви и медицины необходимо. Эта необходимость вытекает из приоритетов современной медицины, направленной на благо каждого отдельного пациента. «Но, нельзя говорить ни о каком положительном сотрудничестве там, где оно замыкается только на рамках права. Врач не должен смотреть на служение священников и сестер милосердия в больницах только как на допущение или снисхождение. Такие вынужденные отношения не могут принести никому настоящей пользы»<sup>1</sup>. Церковь представляет свое назначение гораздо выше только материальных интересов.

Свое решение эта проблема находит в формировании общества православных врачей. Российское общество православных врачей (РОПВ) – широкое профессиональное движение, спонтанно возникшее среди мирян почти одновременно во многих регионах России. В зарубежных православных церквях нет подобной организации. В некоторых из поместных церквей принято реализовывать милосердное служение больным в конкретных учреждениях, для строго определенных групп больных людей, в отдельных городах<sup>2</sup>.

Важнейшими центрами, в которых осуществляется комплекс мер для интенсификации и координации социального служения являются Общества православных врачей Санкт-Петербурга и Москвы<sup>3</sup>. Следует отметить отдельные задачи, которые они перед собой ставят. В частности, это разработка и осуществление современных программ обучения сестер милосердия и врачей основам диаконической деятельности; ведение миссионерской деятельности для ознакомления широкой медицинской общественности с основами православного вероучения. Среди практических задач координация действий братств, сестричеств, обществ, а также отдельных мирян при оказании врачебной помощи бедным и социально незащищенным слоям населения; содействие возрождению благотворительной и социально-медицинской помощи при приходах и монастырях<sup>4</sup>.

В г. Кемерово планируется создание кабинета православного врача, который будет заниматься благотворительным приемом больных. Планируется работа специалистов: терапевт общего профиля, кардиолог, эндокринолог, гинеколог, психиатр, психотерапевт. Слабые стороны этого проекта – полное отсутствие финансирования, недостаток благотворителей, невысокое число православных верующих людей, готовых посвятить свою жизнь ближнему.

---

<sup>1</sup> Князев Г., *прот.* Паллиативная помощь в онкологии... С. 29.

<sup>2</sup> Шевченко А.А. О сотрудничестве Общества православных врачей России с международными христианскими медицинскими ассоциациями // Доклад на 2 Съезде Общества Православных врачей России. Воронеж, 2009. URL: <https://refdb.gu/look/1203709.html> (доступ от: 13.10.2020).

<sup>3</sup> Недоступ А.В. О работе Московского общества православных врачей // Церковь и медицина. М., 2005. С. 323.

<sup>4</sup> Филимонов С., *прот.*, Ошко Н.В., Виноградова Т.В. и др. Опыт организации и работы Общества православных врачей г. Санкт-Петербурга // Церковь и медицина. М., 2005. С. 330–331.

В связи с этим пока не воплощены в жизнь многие решения, такие как централизованная патронажная служба на дому, кабинеты православных врачей, хотя только в одном г. Кемерово с населением порядка 600 тыс. человек в связи с деятельностью сестричества насчитывается очень много глубоко верующих медицинских работников и одно только Общество православных врачей в Кемерово насчитывает до 40 человек. Но в настоящее время деятельность этого общества существует только в рамках сестричества<sup>1</sup>.

Итак, помимо человеческого фактора, который всегда находится в динамике, колоссальное значение имеет именно вопрос централизованного финансового обеспечения церковного служения в больничных учреждениях, без решения которого вся душепопечительская деятельность не сможет в полной мере раскрыть свой потенциал.

### Список источников и литературы

1. Архив Кемеровского епархиального управления (АКЕУ). Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц № 3. 2007.
2. АКЕУ. Устав региональной общественной организации «Общество православных врачей Кузбасса», 2008 г.
3. АКЕУ. Протокол собрания Православного Сестричества свв. Жен-Мироносиц г. Кемерово. 2001. № 1.
4. АКЕУ. Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2008 год.
5. АКЕУ. Годовой отчет Православного Сестричества святых Жен-Мироносиц за 2009 год.
6. *Антоний Сурожский, митр.* Пастырство. Таганрог: «Новые мехи», 2005. 352 с.
7. *Вениамин (Федченков), митр.* Лекции по пастырскому богословию с аскетикой. М.: ПСТГУ, 2006. 448 с.
8. *Георгий (Капсанис), архим.* Пастырское служение по священным канонам. М.: Святая гора, 2006. 304 с.
9. *Ильяшенко Н.А.* И молитва веры исцелит болящего. Кемерово: «Кузбассвуиздат», 2006. 156 с.
10. *Князев Г., прот.* Основные задачи служения православных сестрицеств в больничных учреждениях // II Всероссийский съезд Православных Врачей России. Воронеж, 2009. С. 21–23.
11. *Князев Г., прот.* Паллиативная помощь в онкологии // Паллиативная помощь в онкологии. Кемерово, 2009. С. 28–32.
12. *Мурзина Н.П.* Крылатые наши пришли: Непридуманные истории из жизни православной общины. Кемерово: «Мастерская Аз», 2009. 118 с.
13. *Недоступ А.В.* О работе Московского общества православных врачей // Церковь и медицина. М., 2005. С. 310–323.
14. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (доступ от: 13.10.2020).

<sup>1</sup> Устав региональной общественной организации «Общество православных врачей Кузбасса», 2008 г. // АКЕУ.

15. Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан: Федеральный закон № 5487–1 от 22 июля 1993 г. URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_2413/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_2413/) (доступ от: 13.10.2020).

16. Филимонов С., прот., Ошко Н.В., Виноградова Т.В. и др. Опыт организации и работы Общества православных врачей г. Санкт-Петербурга // Церковь и медицина. М., 2005. С. 330–331.

17. Шевченко А.А. О сотрудничестве Общества православных врачей России с международными христианскими медицинскими ассоциациями // Доклад на 2 Съезде Общества Православных врачей России. Воронеж, 2009. URL: <https://refdb.ru/look/1203709.html> (доступ от: 13.10.2020).

*Archpriest Sergius Adodin (Adodin S.S.),  
Smolensk State University*

## PROBLEMS OF COUNSELING IN HOSPITALS IN THE CITY OF KEMEROVO

*Abstract:* The study of the activities of individual social structures of the Russian Orthodox Church is very important and relevant today. It is often in such relatively isolated and little-studied organizations that serious ideas for the development of larger movements are born. In addition, as a rule, effective projects arise as a result of a high social demand for certain needs of society. It is precisely such a volunteer socially oriented movement that is the organization of individual sisterhoods. The Orthodox Sisterhood of the Holy Myrrh-Bearing Women of the city of Kemerovo of the Kuzbass Metropolis of the Russian Orthodox Church is one of many similar organizations that require serious study. It was founded in 1995 and has already twenty-five years of experience in its service to the people. Over the years, a rich and serious experience has been accumulated in the organization and implementation of spiritual care for patients in hospitals in Kemerovo. This experience is unique and unrepeatable in its own way, but at the same time, it draws attention to the general characteristics and problems of such organizations. This will be discussed in this article, which, among other things, is based on unique documents from the record keeping archive of the Kemerovo diocese.

*Keywords:* Kemerovo diocese, Sisterhood of the Holy Myrrh-bearers, social service, hospitals, personnel problem, funding, charity, volunteering, counseling, catechization.

### References

*Archive of the Kemerovo Diocesan Administration (AKDA)*, minutes of the meeting of the Orthodox Sisterhood of Sts. Women of Myrrhbearers No. 3. 2007.

*Archive of the Kemerovo Diocesan Administration (AKDA)*, charter of the regional public organization "Society of Orthodox Doctors of Kuzbass", 2008.

*Archive of the Kemerovo Diocesan Administration (AKDA)*, minutes of the meeting of the Orthodox Sisterhood of Sts. Female Myrrh-bearers, Kemerovo. 2001. No. 1.

*Archive of the Kemerovo Diocesan Administration (AKDA)*, annual report of the Orthodox Sisterhood of the Holy Myrrh-Bearing Women for 2008.

*Archive of the Kemerovo Diocesan Administration (AKDA)*, annual report of the Orthodox Sisterhood of the Holy Myrrh-Bearing Women for 2009.

Antonii Surozhskii, mitr. *Pastyrstvo* [Shepherding]. Taganrog, 2005.

Veniamin (Fedchenkov), mitr. *Lektsii po pastyrskomu bogosloviuu s asketikoi* [Lectures on Pastoral Theology with Asceticism]. Moscow, 2006.

Georgii (Kapsanis), arkhim. *Pastyrskoe sluzhenie po sviashchennym kanonom* [Pastoral service according to sacred canons]. Moscow, 2006.

Il'iashenko N.A. *I molitva very istselit boliashchego* [And the prayer of faith will heal the sick one]. Kemerovo, 2006.

Kniazev G., prot. 2009. *Osnovnye zadachi sluzheniia pravoslavnykh sestrichestv v bol'nichnykh uchrezhdeniakh* [The main tasks of the ministry of Orthodox sisterhoods in hospitals]. *II Vserossiiskii s"ezd Pravoslavnykh Vrachei Rossii* [II All-Russian Congress of Orthodox Doctors of Russia]. Voronezh, 2009, pp. 21–23.

Kniazev G., prot. *Palliativnaia pomoshch' v onkologii* [Palliative care in oncology]. *Palliativnaia pomoshch' v onkologii* [Palliative care in oncology]. Kemerovo, 2009, pp. 28–32.

Murzina N.P. *Krylatye nashi prishli: Nepridumannye istorii iz zhizni pravoslavnoi obshchiny* [Our Winged Came: Non-Invented Stories from the Life of the Orthodox Community]. Kemerovo, 2009.

Nedostup A.V. 2005. *O rabote Moskovskogo obshchestva pravoslavnykh vrachei* [On the work of the Moscow Society of Orthodox Doctors]. *Tserkov' i meditsina* [Church and Medicine]. Moscow, 2005, pp. 310–323.

*Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Foundations of the social concept of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (accessed: 13.10.2020).

*Osnovy zakonodatel'stva Rossiiskoi Federatsii ob okhrane zdorov'ia grazhdan: Federal'nyi zakon № 5487–1 ot 22 iul'ia 1993 g.* [Fundamentals of the legislation of the Russian Federation on the protection of public health: Federal Law No. 5487-1 dated July 22, 1993]. Available at: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_2413/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_2413/) (accessed: 13.10.2020).

Filimonov S., prot., Oshko N.V., Vinogradova T.V. i dr. 2005. *Opyt organizatsii i raboty Obshchestva pravoslavnykh vrachei g. Sankt-Peterburga* [Experience of organization and work of the Society of Orthodox Doctors of St. Petersburg]. *Tserkov' i meditsina* [Church and Medicine]. Moscow, 2005, pp. 330–331.

Shevchenko A.A. *O sotrudnichestve Obshchestva pravoslavnykh vrachei Rossii s mezhunarodnymi khristianskimi meditsinskimi assotsiatsiiami* [About cooperation of the Society of Orthodox Doctors of Russia with international Christian medical associations]. *Doklad na 2 S"ezde Obshchestva Pravoslavnykh vrachei Rossii* [Report at the 2nd Congress of the Society of Orthodox Doctors of Russia]. Voronezh, 2009. Available at: <https://refdb.ru/look/1203709.html> (accessed: 13.10.2020).



## ОРГАНЫ ВЫСШЕГО УПРАВЛЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД (с 1917 по 1990 г.)

*Аннотация:* В настоящей статье представлено исследование в обозначенный автором период органов высшего управления Русской Православной Церкви. История развития отношения Православной Церкви и атеистического государства уникальна особенными секулярными мерами со стороны светских властей. Данное исследование позволяет обратиться к началу зарождения существующего юридического статуса РПЦ, полностью проследить развитие современного статуса религиозных объединений для аккумуляции опыта регуляции их функционирования в правовом поле, что важно принимать во внимание в плане возможной коррекции существующего закона о свободе совести и религиозных объединениях. В исследуемый период в условиях атеистического государства в России юридически закреплена свобода совести и реализован принцип отделения церкви от государства и школы от церкви. Обращение к истории развития правовых отношений церкви и советского государства позволяет вернуться к истокам современного правового статуса крупнейшего религиозного объединения российского общества – Русской Православной Церкви Московского Патриархата, проследить эволюцию правового положения религиозных объединений в целях обобщения опыта правового регулирования их деятельности, который необходимо учитывать в совершенствовании современного законодательства о свободе совести и религиозных объединениях.

*Ключевые слова:* органы высшего управления Русской Православной Церкви; Русская Православная Церковь; государственно-церковные взаимоотношения; церковно-правовой институт высшей власти и управления Русской Церкви; Всероссийский Поместный собор 1917–1918; патриаршество; проект «Основных положений управления Русской Православной Патриаршей Церкви» 1943 г.; Устав об управлении Русской Православной Церкви.

В конце прошлого столетия интерес к изучению высшей церковной власти возобновился в связи с переменами во взаимоотношениях государства и Церкви и открытием доступа к соответствующим архивным источникам, ранее засекреченным, что позволило пересмотреть историю государственно-церковных отношений советского периода.

Таковы труды В.А. Алексеева, С.Н. Емельянова, Н.А. Кривовой, А.Н. Лещинского, М.И. Одинцова, Л.В. Тюриной и многих других. Их исследования раскрывают различные нарушения по секуляризации Церкви, факты беспрецедентного давления на РПЦ со стороны государства, включавшие себя закрытия храмов и монастырей,

прямые репрессии и организацию церковного раскола карательными органами. Кроме того, в них уделено внимание эволюции церковно-государственного диалога советского периода, в котором камнем преткновения являлось руководство ВКП «б», прикрывавшееся Советами.

Зарубежные исследования в основном посвящены Поместному Собору 1917–1918 гг., а также истории развития РПЦ в условиях советского государства, но труды Д.В. Поспеловского и Г. Штриккера также освещают собой и весь советский период. Помимо специалистов и сама Церковь занималась подобными исследованиями, собирая и накапливая информацию о репрессиях против верующих и духовенства.

Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг., для созыва которого были предприняты огромные усилия, называют началом новой эпохи в бытии Русской Православной Церкви. Событием, которое ждали более двухсот лет, поскольку основным деянием данного Собора стало восстановление древней формы управления Церковью – патриаршества, ставшего надежным залогом канонического устройства церковной жизни в новых, еще не установившихся тогда условиях церковно-государственных взаимоотношений.

Деловые заседания Всероссийского Поместного Собора начались 17 августа в Московском епархиальном доме. Количество избранных и назначенных участников Собора равнялось 564 членам. В Соборе приняли участие представители православных автокефальных Церквей. Особенностью состава Собора явилось преобладание мирян и пресвитеров. Проф. Гюнтер Шульц, комментируя состав Поместного Собора Всероссийской Церкви, отмечает: «большая часть участников Собора (299 из 564 членов) были мирянами или мирянами-богословами, что было новшеством в истории Соборов христианской Церкви»<sup>1</sup>.

Поместный Собор 1917–1918 гг. образовал два органа коллегиального управления Церковью в период между Соборами: Священный Синод и Высший Церковный Совет.

После избрания Соборного Совета были образованы рабочие отделы и комиссии. Всего было образовано 22 отдела и 3 совещания при соборном Совете, в их числе и Отдел по реформе высшего церковного управления.

Поместный Собор с перерывами заседал более года до 20 сентября 1918 года и провел 3 сессии. Заседания последней сессии были прерваны конфискацией советской властью помещений (здания Московской семинарии), в которых она проходила.

Высшая законодательная, административная, судебная и контролирующая власть в Русской Церкви была закреплена именно за Собором. М.В. Шкаровский отмечает, что благодаря определению «Об общих положениях о высшем управлении Православной Российской Церкви» от 4 ноября 1917 г. «на многие десятилетия в церковном сознании утвердился принцип соборности, представление о том, что верховную

<sup>1</sup> *Schulz G. Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Russland 1917/18 und seine Folgen für die russische Geschichte und Kirchengeschichte. Göttingen, 1999/2000. S. 13.*

власть в Русской Православной Церкви имеет Собор из епископов, клириков и мирян, а органы Высшего церковного управления подчинены и подотчетны ему»<sup>1</sup>.

На этом соборе был установлен статус и детализированы полномочия Патриарха, органов высшего церковного управления – Священного Синода и Высшего Церковного Совета. Патриархом Православной Российской Церкви 5 (18) ноября 1917 г. был избран митрополит Тихон (Белавин).

Поместный Собор 1917–1918 гг. действовал в правовом вакууме, когда законы Российской империи фактически не действовали, советское же законодательство еще не было сформировано. К тому же Собор не признавал новое законодательство советской России. Согласно третьей статье соборного определения «О правовом положении Православной Российской Церкви» от 2 декабря 1917 г., «постановления и узаконения издаваемые Российской Церковью должны признаваться государством имеющими юридическую силу, поскольку ими не нарушаются государственные законы»<sup>2</sup>.

Анализируя полномочия и обязанности Патриарха, представленные в соборных определениях, можно с уверенностью сказать, что восстановление института патриаршества не повторяло досинодальную патриаршую власть, а оказалось результатом интенсивного труда церковных канонистов, на долгие годы установивших место Патриарха в существующей системе высшего церковного управления. Энцо Бьянки пишет: «...такое восстановление – это не археологическая реставрация, но творческая деятельность, результат тяжелой и трудной работы»<sup>3</sup>.

Рассмотрим органы высшей власти и управления Русской Церкви в период с 1918 по 1943 гг.

Церковь вынуждена была противостоять агрессивной религиозной политике советских безбожных властей. Новая форма высшего церковного управления после Поместного Собора 1917–1918 гг., оказавшись в экстремальных условиях, была лишена нужных средств, необходимых для стабильной работы.

Административные связи органов Высшего Церковного Управления (ВЦУ) с епархиями все более ослаблялись. Само ВЦУ находилось под угрозой ликвидации. В связи с этим, 20 ноября 1920 г. на совместном заседании Священного Синода и ВЦС под председательством Патриарха было принято решение касательно самостоятельного управления епархий в случае невозможности сообщаться с каноническим центром или в случае окончания существования ВЦУ. Это решение легло в основу создания в 1921 г. «Русским Всеаграрным Церковным Собором» в Сремских Карловцах ВЦУ, которое претендовало на управление церковной жизни практически

<sup>1</sup> Шкаровский М.В. Влияние Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов в советскую эпоху // Церковь и время. 2003. № 4. С. 170.

<sup>2</sup> Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: В 2-х кн.: Кн. 1. М.: Пропилеи, 1995. С. 106.

<sup>3</sup> Бьянки Э. Значение Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 годов. // Церковь и время. 2003. № 4. С. 129.

всего русского зарубежья. Еще ранее, в ноябре 1918 г., в городе Томске состоялось Сибирское церковное совещание, в котором приняли участие порядка 13 правящих архиереев епархий Поволжья, Сибири, Урала и Дальнего Востока. Совещание ознаменовалось решением создать Высшее Временное Церковное Управление, которое возглавил Омский архиепископ Сильвестр (Ольшанский). В состав ВВЦУ попали Уфимский архиепископ Андрей (Ухтомский), Симбирский архиепископ Вениамин (Муратовский), ряд клириков и некоторые из мирян.

В мае 1919 г. в Ставрополе был созван Юго-Восточный русский церковный Собор, на котором было образовано Юго-Восточное Высшее Временное Церковное Управление, возглавляемое архиепископом Митрофаном (будущим митрополитом Новочеркасским и Донским). В Юго-Восточное ВВЦУ вошли архиепископ Таврический Димитрий (Абашидзе), епископ Таганрогский Арсений (Смоленец), протопресвитер Г.И. Шавельский и ряд мирян. После эмиграции в 1920 г. Юго-Восточное ВВЦУ не прекращало свою деятельность вплоть до избрания в 1921 г. в Сремских Карловцах ВЦУ, которое возглавил митрополит Антоний (Храповицкий).

После вынужденного прекращения работы Поместного Собора 20 сентября 1918 г. в различных частях страны начали образовываться временные ВЦУ. Это свидетельствовало об ослаблении органов высшего управления Русской Церкви – Священного Синода и ВЦС. Такое ослабление явилось результатом антирелигиозной политики советской власти, которая с помощью различных средств, в том числе через обновленческое движение пыталась подорвать работу органов ВЦУ. В связи с этим нельзя согласиться с мнением М.В. Шкаровского, который в свою очередь ссылается на оценку А.Н. Кашеварова, о том, что «несмотря на препоны и провокации со стороны ВЧК, Высшее церковное управление продолжало в целом нормально функционировать»<sup>1</sup>.

Отличное мнение от позиции указанных исследователей имеет проф. прот. В. Цыпин, который пишет: «затруднены в своей деятельности были тогда и постоянные органы Высшего Церковного управления. Большая часть членов Синода оказалась в эмиграции. В начале 1921 года в заседаниях Священного Синода могли участвовать, помимо Святейшего Патриарха Тихона, только митрополит Владимирский Сергей (Страгородский), митрополит Крутицкий Евсевий (Никольский) и архиепископ Гродненский Михаил (Ермаков), назначенный Экзархом Украины. Распался за убылью своих членов и прекратил деятельность и Высший Церковный Совет. В сущности, в 1921 году высшая церковная власть осуществлялась единолично Патриархом, опиравшимся немногочисленных помощников и ближайших советников»<sup>2</sup>.

Как было мной ранее упомянуто, полномочия членов Священного Синода и ВЦС закончились в 1921 году, поскольку подошел к концу трехлетний межсоборный период.

<sup>1</sup> Шкаровский М.В. Влияние Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов в советскую эпоху... С. 170.

<sup>2</sup> Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви 1917–1990. М.: Хроника, 1994. С. 43–44.

Окончание полномочий членов Синода и ВЦС означал переход всей церковной власти Святейшему Патриарху. «Если до сих пор, – пишет Иринарх Стратонов, – Патриарх был носителем идеи церковного единства, то теперь при известных обстоятельствах он делался единственным сосредоточием всей полноты церковной власти»<sup>1</sup>.

Отметим также, что Поместный Собор 25 января 1918 г. постановил принять предложение за подписью 36 членов Собора о праве Патриарха назначать местоблюстителей Патриаршего Престола. Сообщить об этом Патриарху Тихону было поручено архиепископу Тамбовскому Кириллу, прот. А.В. Санковскому и князю Е.Н. Трубецкому. Соборный совет обращается к Патриарху с просьбой «на случай невозможности для него исполнять обязанности своего служения, назначить себе несколько заместителей, оповестив их особыми письмами с указанием постепенности, в какой каждый из них вступает в права Патриаршего заместителя»<sup>2</sup>.

Поручение Поместного Собора было выполнено Патриархом Тихоном, хотя он и не огласил имена кандидатов. «После кончины Патриарха Тихона, – пишет прот. В. Цыпин, – оно послужило спасительным средством для сохранения канонического преемства Первосвятительского служения»<sup>3</sup>.

16 мая 1922 года арестованный Патриарх передал управление Русской Православной Церковью митрополиту Ярославскому Агафангелу. Когда в 1923 году Патриарх был освобожден, он сам особым указом определил новый состав Священного Синода и ВЦС, несмотря на то, что прямое назначение членов Синода и ВЦС противоречило четвертому и восьмому пунктам положения «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете» от 7 декабря 1917 г., которые прописывали соборное избрание членов Синода и ВЦС. Данное решение было продиктовано желанием Патриарха возобновить традицию соборного управления Русской Православной Церкви. Но поскольку обстоятельства складывались так, что Совет и Синод не имели возможности нормально функционировать в связи с враждебным отношением государства к Церкви, Патриарху пришлось распустить Священный Синод и ВЦС 18 июля 1924 года. В качестве альтернативы святитель Тихон учредил Временный Патриарший Синод, действовавший вплоть до его смерти. Особенностью Временного Синода была его несамостоятельность, поскольку он исполнял всего лишь исполнительно-совещательные функции при Патриархе.

Святитель Тихон неоднократно предпринимал попытки узаконить в рамках нового советского законодательства Русскую Православную Церковь, достигнуть правового признания Церкви. Он искал возможность легализации высшего церковного управления и созыва Поместного Собора<sup>1</sup>. Так 18 сентября 1924 г. и 28 февраля 1925 г. Патриарх Тихон обращался в НКВД с ходатайством о государственной регистрации Временного Патриаршего Синода. Впрочем, это ему не удалось.

---

<sup>1</sup> *Стратонов И.А.* Происхождение современного устройства Русской Патриаршей Церкви. Париж, YMCA-press, 1933. С. 8.

<sup>2</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 234. Л. 1.

<sup>3</sup> *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви 1917–1990... С. 24.

И.А. Стратонов назвал этот строй высшего церковного управления «чрезвычайным», отмечая его особенные черты: «1. чрезвычайность полномочий Патриарха, 2 временность самого строя: он может существовать только до созыва Собора, от которого и зависит восстановить предусмотренный последним законодательством строй или превратить чрезвычайный в постоянный или даже создать какой-либо новый. Некоторая доля власти в составе полномочий Патриарха носит также временный характер»<sup>1</sup>

Далее он пишет: «Несмотря на всю чрезвычайность этого строя, он возник легально и оказался исключительно целесообразным в той реальной обстановке, в которой пришлось Русской церкви существовать... Нельзя не отметить, что «чрезвычайный строй» более соответствовал тому историческому устройству Русской церкви, которое существовало при первых десяти патриархах»<sup>2</sup>.

В ноябре 1923, а затем 7 января 1925 году (в связи с переменами в составе русской иерархии) Патриархом Тихоном был составлен акт о передаче высшей церковной власти в случае его кончины. Появление данного документа было обусловлено заботой Патриарха о преемстве церковной власти и канонического управления Русской Церковью. В связи с кончиной святителя Тихона, его патриаршие полномочия перешли к митрополиту Петру (Полянскому) согласно акту от 7 января 1925 г. Сам местоблюститель Патриаршего Престола и его заместитель, митр. Сергей (Страгородский) предпринимали неоднократные попытки добиться официального разрешения государства провести Поместный Собор, чтобы выбрать нового Патриарха и сформировать органы ВЦУ. С той же целью делались попытки обращений к советскому правительству и заключенных в лагерях епископов.

Примером этому может служить «Памятная записка соловецких епископов», обращенная к Правительству СССР от 7 июля 1926 г. Хочу отметить, что «Памятная записка» легла в основу обращения митрополита Сергея 10 июля 1926 г. в НКВД, с просьбой о легализации высшего церковного управления, возможности проводить Соборы епископов Русской Церкви. Однако обращение было безуспешным.

По словам М.В. Шкаровского, «весь период второй половины 1920-х – начала 1940-х годов представляет собой время борьбы Русской Церкви за соборность и возрождение Патриаршества»<sup>3</sup>. Борьба эта осложнялась и тем, что в ней противником законных преемников первосвятительской власти выступала не только советская власть, но также обновленцы и «григорьевцы», которые составляли свои «высшие церковные управления».

В мае 1927 г. митрополит Сергей (Страгородский) получил разрешение советских властей на учреждение Временного Патриаршего Синода. Его первые члены получили свои полномочия по инициативе Заместителя местоблюстителя Патриаршего Престола.

<sup>1</sup> Стратонов И.А. Происхождение современного устройства Русской Патриаршей Церкви... С. 9.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Шкаровский М.В. Влияние Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов в советскую эпоху... С. 177.

В своем прошении к Комиссариату внутренних дел митрополит Сергей апеллировал к необходимости легитимизации как самого ВЦУ, так и епархиальных органов церковного управления. И.А. Стратонов пишет: «Охраняя единоличные начала... митрополит Сергей добивается легализации Священного Синода, так как и без этого учреждения тоже невозможно правильное функционирование органов церковной власти»<sup>1</sup>.

Что касается официального учреждения Временного Синода, то оно осуществилось лишь благодаря составлению митр. Сергием известной «Декларации», которая не только принесла освобождение ему лично, но и для всей Церкви это было как минимум послаблением, неким пассивным признанием государства самого факта существования Русской Церкви. Проф. Поспеловский сообщает, что «только такой ценой смог Сергей, наконец, составить Синод и зарегистрировать его у властей в мае 1927 г., т.е. за месяц до публикации «Декларации»»<sup>2</sup>. Советское государство дало свое согласие на организацию Высшего Церковного Управления и создание органа, который заменил собой Временный Патриарший Синод. Правление митрополита Петр (Полянского) продолжалось всего 8 месяцев, поэтому он не создал подобного Синода при себе, тем не менее он привлекал архиереев к работе над теми церковными делами, которые нуждались в соборном обсуждении. Такие совещания не являлись самостоятельным органом, и, следовательно, не имели собственной компетенции. Советские власти не пошли дальше легализации ВЦУ в мае 1927 года, и не позволили созывать Поместный Собор для выборов Патриарха. Таким образом, ВЦУ в августе 1927 г. состояло из Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола и Временного Синода, который имел лишь совещательно-исполнительные функции. Заместителю Патриаршего Местоблюстителя принадлежала тогда вся полнота высшей церковной власти.

29 октября 1930 года митрополит Сергей (Страгородский) предложил упорядочить деятельность Временного Синода, разделив его заседания на малые и полные с тем, чтобы последние собирались шесть раз в году. В промежутках между полными заседаниями функционировало малое собрание, которое разбирало текущие дела и готовило более важные вопросы к вниманию полных заседаний Синода. Малое собрание составляли Управляющий Московской епархией и два члена Синода из состава конкретной сессии. На полном собрании ко всем, кого вызвали на сессию, добавлялись все постоянные члены Временного Синода. Председательствовал на собраниях митр. Сергей.

В связи с совещательно-исполнительной функцией Временного Синода, высшая церковная власть фактически принадлежала Заместителю местоблюстителя Патриаршего Престола. Впрочем, данная титулатура «Местоблюститель Патриаршего Престола» не удовлетворила митрополита Сергия своей компетенцией, и он предложил

---

<sup>1</sup> Стратонов И.А. Документы Всероссийской Патриаршей Церкви последнего времени // Путь. 1928. № 9. С. 71.

<sup>2</sup> Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. С. 265.

в условиях временного исполнения обязанностей первого епископа Русской Церкви до избрания нового Патриарха именовать его «Патриаршим Местоблюстителем».

Логика тут следующая. В нормальных условиях жизни Церкви после кончины Патриарха полнота церковной власти переходит к Священному Синоду и ВЦС, которые должны избрать Местоблюстителя Патриаршего Престола из числа своих членов. Местоблюститель является временным Предстоятелем Церкви, не пользуясь при этом авторитетом Патриарха, поскольку избран лишь временно до выбора и назначения следующего Патриарха. Местоблюститель не имеет полноты патриаршей власти, он продолжает находиться в составе Священного Синода и может функционировать только по полномочию Синода, а не отдельно от него. Наличие заместителя у Местоблюстителя, таким образом, исключается. В случае необходимости эти полномочия всегда можно передать другому архиерею с тем же титулом. Патриарший же Местоблюститель имеет свои полномочия непосредственно от Патриарха. Перед кончиной святителя Тихона из всего аппарата высшей церковной власти остался один лишь Патриарх. Только у него оставались полномочия управлять Церковью. Выборные сроки «инодалов» и членов ВЦС давно вышли, и им уже нельзя было участвовать в управлении РПЦ. Временный Синод при Патриархе собирался по личному приглашению св. Тихона, потому после его кончины он лишился всех полномочий.

В результате Патриарх лишился легитимного органа церковной власти, способного автоматически воспринять от Предстоятеля всю полноту делегированных властных полномочий, чтобы сохранить ее до выборов следующего Патриарха, назначив сперва Местоблюстителя. Единственным вариантом к передаче власти было единоличным указом назначить того, кто в случае смерти действующего Патриарха наследовал бы полномочия патриаршей власти до избрания будущего Патриарха. Это и стало завещанием святителя Тихона, поскольку он имел на это право, полученное еще от Поместного Собора на случай, если уполномоченное учреждение для передачи патриаршей власти по каким-либо причинам не будет функционировать.

Это завещание соборно утвердили архиереи, собравшись на отпевании Предстоятеля, составив при этом письменное решение, где было отмечено, что поскольку другого способа передать полноту высшей власти у патриарха не было, его решение законно и вступает в силу. Таким образом, Патриарший Местоблюститель унаследовал все полномочия патриаршей власти, определенной Собором 1917–1918 гг.»<sup>1</sup>

Временный Синод действовал в течение восьми лет, пока по настоянию советской власти не оказался распущен специальным указом митр. Сергия (Страгородского) от 18 мая 1935 года. К этому времени, по словам М.В. Шкаровского, «церковная организация была почти полностью разрушена»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Сергий (Страгородский), митр.* О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 3. С. 3.

<sup>2</sup> *Шкаровский М.В.* Влияние Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов в советскую эпоху... С. 178



Еще восемь лет, с 1935 по 1943 год Русская Церковь находилась под единоличным управлением сперва Заместителя местоблюстителя, а позднее, после мученической смерти митр. Петра (Полянского) (управлявшего всего 8 месяцев), Патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского). В связи с обстановкой вокруг Церкви тех времен, вероятность проведения Поместного или Архиерейского Соборов, была нулевой. Другие органы высшей власти, помимо Патриаршего местоблюстителя, у Русской Церкви отсутствовали. Митрополит Сергей со всем основанием опасался, что Русская Православная Церковь разделит участь Карфагенской Церкви.

Несмотря на естественные затруднения ввиду войны, 8 сентября 1943 года в Москве был проведен Архиерейский Собор, состоявший из 19 архипастырей, избравший Патриархом Московским и всея Руси митр. Сергия (Страгородского), фактически бывшего Предстоятелем Русской Церкви 17 лет.

Собор открылся докладом митрополита Сергия (Страгородского) о патриотической деятельности Церкви за первые два года войны, после чего митр. Алексей (Симанский) предложил избрать Патриархом Московским и всея Руси митр. Сергия (Страгородского). Голосование было единогласным.

Собор архиереев избрал также Священный Синод Русской Православной Церкви при Патриархе в количестве шести членов. Стоит указать, что этот Синод не имел самостоятельности, будучи лишь органом при Патриархе. Невозможно с уверенностью рассуждать о полномочиях этого Синода, так как это нигде официально не утверждено. Также невозможно полагать, что компетенции этого органа высшей церковной власти тождественны компетенциям Синода, утвержденного Поместным Собором 1917–1918 гг., которые были зафиксированы положением «О круге дел, подлежащих ведению органов Высшего Церковного Управления» от 8 декабря 1917 г., поскольку упомянутый Синод перестал функционировать в 1921 году ввиду завершения межсоборного периода. Он лишь сосуществовал с ВЦС, которому были определены собственные полномочия.

Вполне вероятно, что данный Синод был во многом похож на Синод при Патриархе Тихоне 1923 г. и 1924 г., а также на Временный Синод версии 1927 года при Заместителе местоблюстителя митр. Сергии (Страгородском). Имея временный характер, этот Синод служил вспомогательным средством Предстоятелю, исполняя послушание по церковному управлению. Это мнение также выражает историк Фирсов, который пишет: «Синод образовывался при патриархе... прежний, более самостоятельный статус Синода в годы гонений и воинствующего безбожия был потерян»<sup>1</sup>.

Данный Синод действовал до 1945 года, когда Поместный Собор своим положением «Об управлении Русской Православной Церкви» закрепил статус Синода и избрал его новый состав.

Заметим, что никаких правовых актов, формализующих полномочия органов высшей церковной власти и управления, на Соборе 1943 года принято не было. Фир-

---

<sup>1</sup> Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: Культур. центр «Духов. б-ка», 2002. С. 568.

сов отмечает, что на Архиерейском Соборе, который был созван всего через четыре дня после встречи И.В. Сталина с Патриаршим местоблюстителем митрополитом Сергием (Страгородским), митрополитом Алексием (Симанским) и митрополитом Николаем (Ярушевичем) и состоял лишь из девятнадцати архиереев, не было возможности обсуждать никакие другие вопросы (в том числе относительно разработки церковно-правовых положений о Соборе, Патриархе и Синоде), кроме одного – избрания Патриарха и учреждения Синода<sup>1</sup>. «О возвращении к идеям и постановлениям Поместного Собора 1917–1918 гг. в таких условиях невозможно было и думать»<sup>2</sup>.

Проанализировав данный вопрос, можно заключить следующее:

– благодаря кропотливой работе, предшествовавшей проведению Поместного Собора 1917–1918 гг., было определено конкретное устройство Собора, проявившееся в создании соборных структур, наделенных полномочиями разрабатывать, обсуждать и утверждать соборные акты, что в конечном итоге и определило эффективную деятельность Собора;

– Поместный Собор 1917–1918 гг. ознаменовал новую веху в истории РПЦ, четко разделив периоды синодального управления и соборно-патриарший в сфере высшего церковного управления;

– отличительной чертой Поместного Собора можно назвать количественное преобладание низшего духовенства и простых верующих над архиереями, что говорит о высокой востребованности в начале двадцатого столетия концепции общецерковного представительства, подобного парламентскому, для всех членов Русской Церкви;

– именно четко отлаженная деятельность Отдела о высшем церковном управлении, характеризующаяся в тщательной и старательной работе его участников, определила выработку Поместным Собором главных определений, сформировавших органы высшего церковного управления;

– реставрация русского патриаршества, сопровождавшееся ожесточенной полемикой в самом начале предсоборной работы, отнюдь не явилась калькированием досинодального учреждения патриаршей власти, но была продуктом кропотливой работы церковных специалистов, сформировавших компетенции Патриарха в структуре высшего церковного управления. Отведение высшей церковной власти Поместному Собору 1917–1918 гг., четкое выстраивание системы органов ВЦУ под руководством Предстоятеля, структуризация компетенций Патриарха, Синода и ВЦС – все это вкуче определило уникальную роль Патриарха Российской Церкви в отличие от положения Первоиерарха досинодального периода, которое находилось в зависимости от личных качеств Предстоятеля и политики государства;

– важнейшими компонентами новосозданной системы ВЦУ стали Высший Церковный Совет со Священным Синодом под руководством Предстоятеля, подчиняясь, в свою очередь, созываемым Поместным Соборам;

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

– в результате детализации статуса Патриарха, разграничения компетенций, фиксации порядка деятельности Священного Синода и Высшего Церковного Совета и их совместной работы, сформированная система высшей церковной власти вскоре после окончания соборных заседаний приступили к самостоятельной работе.

Рассмотрим далее проект «Основных положений управления Русской Православной Патриаршей Церкви» 1943 г.

Патриарх Сергей (Страгородский) понимал, что в высшем церковном управлении имеются значительные пробелы. Его не могло не беспокоить отсутствие полноценного высшего управления Русской Церковью. Вскоре после Архиерейского Собора 1943 года стартовала подготовка положения «Об управлении Русской Православной Церкви», вдохновителем которой был сам Патриарх Сергей. Этот церковный проект должен был «...установить желательный строй взаимоотношений в деятельности всех органов, входящих в систему управления Русской Православной Патриаршей Церкви»<sup>1</sup>.

«Основные положения управления Русской Православной Патриаршей Церкви» состояли из тринадцати пунктов, из них три посвящались деятельности органов ВЦУ. По этому положению Святейший Патриарх является главой РПЦ, руководя ее духовной жизнью, опираясь на Синод и правящих архиереев. Как было и раньше, вся полнота церковной власти фиксируется за Патриархом, при этом Синод не имеет собственных полномочий, будучи лишь исполнительно-совещательным органом при Патриархе и состоит из постоянных и временных членов. Тем не менее, синодады не назначались Патриархом, а избирались определением Архиерейского Собора. И в этом было главное отличие от предыдущего порядка.

Несмотря на ряд устаревших и несовершенных деталей в высшем церковном управлении «Основные положения управления Русской Православной Патриаршей Церкви» положили начало к реформированию Русской Церковью своего высшего управления и приближения его, по мере возможности, к разработанной Собором 1917–1918 гг. соборно-патриаршей форме церковного устройства и управления. Исследуемый проект преследовал цель, которая, по всей видимости, заключалась в желании формально-юридически закрепить временный порядок управления Русской Церкви и придать ему определенный вес, поскольку на тот момент не было ни одного документа, который бы отражал сложившийся к началу 40-х годов строй высшего церковного управления.

Следующим шагом на пути борьбы Церкви за восстановление соборно-патриаршей формы церковного управления стало проведение Поместного Собора 1945 года. Собор выработал долгожданное положение «Об управлении Русской Православной Церкви» и избрал Патриарха Московского и всея Руси. Это было исключительно важным событием в жизни Русской Церкви. Главная заслуга «Положения» 1945 г. заключалась в том, что оно узаконило органы ВЦУ и дало правовую основу их де-

---

<sup>1</sup> ГАРФ, Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а. Л. 12.

тельности. Русская Церковь твердо встала на ноги полноценного канонического управления, которое в последующее время ими совершенствовалось.

Статус, компетенция и состав Поместного Собора, согласно положению «Об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г. Данный документ открывается следующей преамбулой: «В Русской Православной Церкви высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда – законодательная, административная и судебная – принадлежат Поместному Собору, периодически созываемому в составе епископов, клириков и мирян». Эта преамбула копирует первый пункт соборного определения «Об общих положениях о высшем управлении Православной Российской Церкви» от 4 ноября 1917 г. При этом в преамбуле «Положения» 1945 г. опущено слово «контролирующая». Учредительная норма преамбулы «Положения» 1945 года, подобно первому пункту соборного определения «Об общих положениях о высшем управлении Православной Российской Церкви» от 4 ноября 1917 г., не указывает, в рамках каких именно компетенций должна осуществляться высшая власть Поместного Собора. Также в преамбуле оставлен неуточненным порядок организации и деятельности Собора.

Священный Синод как орган высшего церковного управления, ввиду определения положения «Об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г., не был похож на Синод образца декабря 1917 г. тем, что последний имел другой состав и делил властные функции вместе с ВЦС. А от Синодов версий 1923, 1924, 1927 и 1943 гг. он отличался не только наличием реальной власти, но и тем, что не был только лишь совещательным органом<sup>1</sup>.

Несмотря на отсутствие официальных полномочий, тем не менее, имел властные функции органа ВЦУ, а конкретно: имел попечение о вопросах избрания правящих архиереев, их назначения и перемещения с кафедры на кафедру или на покой, устанавливал политику сношений с иными Поместными Церквями, а также инославными религиозными организациями и определял экуменическую деятельность Русской Церкви<sup>2</sup>. Одной из задач Синода была также забота о патриотическом и миротворческом направлениях служения Церкви. Синод ведал вопросами предоставления самостоятельного управления тем Церквам, которые пребывали в составе Московского Патриархата. Хотя эти полномочия не были оформлены официально, тем не менее, фактически Священный Синод, имея статус органа ВЦУ, обладал ими в полной мере.

Поместный Собор РПЦ, который состоялся с 6-го по 9-е июля 1988 года, принял «Устав об управлении Русской Православной Церкви» и явился следующим этапом в затяжном процессе формирования и совершенствования правовых положений, фиксирующих статус ВЦУ и регулирующих их функции.

С 28 по 31 марта 1988 года в Москве, в Успенском храме Новодевичьего монастыря проходило предсоборное Совещание архиереев Русской Православной Церкви,

<sup>1</sup> См.: *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клин: Христиан. жизнь, 2002. С. 351.

<sup>2</sup> Русская Православная Церковь. Устройство, положение, деятельность. М., 1958 Разд. 2 С. 5

на котором Святейший Патриарх Пимен отметил особое историческое значение готовящегося юбилейного Поместного Собора РПЦ.

На предсоборном Совещании обсуждались вопросы подготовки празднования тысячелетия крещения Руси. Была принята программа Поместного Собора, рассмотрены материалы для канонизации новопрославленных святых, а также обсуждался проект «Устава об управлении Русской Православной Церкви». Данный Проект представил на Поместном Соборе архиеп. Смоленский и Вяземский Кирилл (Гундяев), ныне Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл.

Согласно определению Поместного Собора 1988 г. было принято решение и принять «Устав об управлении Русской Православной Церкви», который был призван полнее раскрыть соборную сущность Церкви.

К сожалению, не сохранилось, по крайней мере, опубликованных материалов мартовского предсоборного Совещания архиереев Русской Православной Церкви. Во всяком случае, даже если такие материалы существуют и находятся на хранении в архивах, фонды этих лет закрыты для историков. Органами ВЦУ согласно пятой статье «Устава» явились Поместный и Архиерейский Соборы, Патриарх и Синод, которым отведены соответственно разделы II, III, IV и V «Устава».

Обобщая, отметим, что период с 1917 по 1990 гг. стал целой эпохой в истории формирования и развития института ВЦУ Русской Церкви, эпохой, включавшей в себя ряд этапов: от реформирования высшего церковного управления, связанного с восстановлением соборно—патриаршей формы управления Российской Церкви на Всероссийском Поместном Соборе 1917—1918 гг., до практически полного уничтожения органов ВЦУ, когда вся церковная власть была единоличном употреблении Заместителя Патриаршего местоблюстителя, затем у Патриаршего местоблюстителя, потом, от начала возобновления в 1945 году полноценной работы ВЦУ до окончания этого длительного процесса в 1988 году принятием «Устава об управлении Русской Православной Церкви».

В процессе научного исследования автор подверг каноническому и юридическому анализу эволюцию нормативных положений, фиксирующих статус и компетенции органов ВЦУ Русской Церкви в середине и второй половине двадцатого столетия, нашедших свое отражение в положении «Об управлении Русской Православной Церкви», которое было принято на Поместном Соборе 1945 г., и «Уставе об управлении Русской Православной Церкви», утвержденном Поместным Собором 1988 г. Прделанный анализ явился основанием к выводам об особенностях формирования на различных исторических этапах положения и правового контента полномочий органов ВЦУ Русской Церкви в подвергнутый исследованию исторический период.

При изучении архивных материалов и документов по теме исследования, в научный оборот введен ряд ранее не публиковавшихся документов, которые были доступны читателям лишь в архивных фондах.

В завершение исследования я могу утверждать, что изучение органов ВЦУ Русской Церкви в советский период возможно исключительно в контексте преобразо-

ваний высшего церковного управления, нашедших закрепление в определениях Собора 1917–1918 гг. Как бы ни развивались политические события в нашей стране, в каких бы опасностях ни оказывалось само существование высшего управления Русской Православной Церкви, в 1920–1930-е гг., акты Поместного Собора 1917–1918 гг. служили спасительным маяком для верных сынов Церкви в их стремлении утвердить на прочном каноническом основании институт высшей власти и управления РПЦ.

#### Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 3431. Оп. 1. Д. 234.
2. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а.

#### Литература

3. Бьянки Э. Значение Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 годов. // Церковь и время. 2003. № 4. С. 129–164.
4. Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. 408 с.
5. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: В 2-х кн.: Кн. 1. М.: Пропилеи, 1995. 465 с.
6. Стратонов И.А. Происхождение современного устройства Русской Патриаршей Церкви. Париж, YMCA-press, 1933. 15 с.
7. Стратонов И.А. Документы Всероссийской Патриаршей Церкви последнего времени // Путь. 1928. № 9. С. 60–73.
8. Сергей (Страгородский), митр. О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 3. С. 3–5.
9. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: Культур. центр «Духов. б-ка», 2002. 623 с.
10. Цыпин В., прот. Курс церковного права. Клин: Христиан. жизнь, 2002. 700 с.
11. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви 1917–1990. М.: Хроника, 1994. 251 с.
12. Шкаровский М.В. Влияние Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов в советскую эпоху // Церковь и время. 2003. № 4. С. 164–188.
13. Schulz G. Das Landeskonzil der Ortodoxen Kirche in Russland 1917/18 und seine Folgen für die russische Geschichte und Kirchengeschichte. Göttingen, 1999/2000. Band 42/43.

## THE SUPREME ADMINISTRATIVE BODIES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE SOVIET PERIOD (FROM 1917 TO 1990)

*Abstract:* This article presents the author's research of the higher management bodies of the Russian Orthodox Church in the designated period. The history of the development of the relationship between the Orthodox Church and the atheist state is unique due to the particular secular measures of the soviet government. This research allows to access the origin of the existing legal status of the ROC and to trace the development of modern status of religious communities in order to accumulate experience of their functioning' regulation in the legal field. It is important to take into account in the view of possible correction of the existing law on freedom of conscience and religious communities. In the period under analysis in condition of an atheist regime in Russia, freedom of conscience was legally established and the principle of separation of the church from state and school from church was implemented. The reference to the history of the development of legal relationship of the church allows us to return to origin of the modern legal status of the largest religious community inside Russia – ROC, to trace the evolution of the legal status of the religious communities in order to draw lessons of legal regulation of their actions, which should be considered in the improvement of modern legislation in the sphere of existing law on freedom of conscience and religious communities.

*Keywords:* bodies of the highest government of the Russian Orthodox Church; Russian Orthodox Church; state-church relations; the church-legal institution of supreme power and administration of the Russian Church; All-Russian Local Council 1917-1918; patriarchate; the draft "Basic Provisions for the Administration of the Russian Orthodox Patriarchal Church" 1943; Statute on the management of the Russian Orthodox Church.

### References

*State Archives of the Russian Federation (SARF)*, coll. 3431, aids 1, fol. 234.

*SARF*, coll. 6991, aids 2, fol. 2a.

B'ianki E. Znachenie Pomestnogo Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi 1917–1918 godov [Significance of the Local Council of the Russian Orthodox Church in 1917–1918]. *Tserkov' i vremia – Church and time*, 2003, no. 4, pp. 129–164.

Pospelovskii D.V. *Pravoslavnaia Tserkov' v istorii Rusi, Rossii i SSSR* [The Orthodox Church in the history of Rus, Russia and the USSR]. Moscow, 1996.

*Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v sovetskoe vremia (1917–1991). Materialy i dokumenty po istorii otnoshenii mezhdu gosudarstvom i Tserkov'iu* [Russian Orthodox Church in Soviet

times (1917–1991). Materials and documents on the history of relations between the state and the Church]. Moscow, 1995. Book 1.

Stratonov I.A. *Proiskhozhdenie sovremennogo ustroistva Russkoi Patriarshei Tserkvi* [The origin of the modern structure of the Russian Patriarchal Church]. Paris, 1933.

Stratonov I.A. Dokumenty Vserossiiskoi Patriarshei Tserkvi poslednego vremeni [Documents of the All-Russian Patriarchal Church of the last time]. *Put' – Path*, 1928, no. 9, pp. 60–73.

Sergii (Stragorodskii), mitr. O polnomochiiakh Patriarshego Mestobliustitelia [On the powers of the Patriarchal Locum Tenens]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii – Journal of the Moscow Patriarchate*, 1931, no. 3, pp. 3–5.

Firsov S.L. *Russkaia Tserkov' nakanune peremen (konets 1890-kh – 1918 gg.)* [The Russian Church on the Eve of Changes (late 1890s–1918)]. Moscow, 2002.

Tsylin V., prot. *Kurs tserkovnogo prava* [Church Law Course]. Klin, 2002.

Tsylin V., prot. *Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi 1917–1990* [History of the Russian Orthodox Church 1917–1990]. Moscow, 1994.

Shkarovskii M.V. Vliianie Vserossiiskogo Pomestnogo Sobora 1917–1918 godov v sovetskuiu epokhu [Influence of the All-Russian Local Council of 1917–1918 in the Soviet era]. *Tserkov' i vremia – Church and Time*, 2003, № 4, pp. 164–188.

Schulz G. *Das Landeskonzil der Ortodoxen Kirche in Russland 1917/18 und seine Folgen für die russische Geschichte und Kirchengeschichte*. Göttingen, 1999/2000. Band 42/43.



# БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2020. С. 73–81*

УДК 296.711.  
*Иерей Илья Бурдуков  
(Бурдуков Илья Витальевич),  
Смоленская православная  
духовная семинария*

## АНАЛИЗ ГИПОТЕЗ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ АПОКРИФА «ДЕЯНИЯ ПАВЛА» С КНИГОЙ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ И ПОСЛАНИЯМИ АПОСТОЛА ПАВЛА

*Аннотация:* В статье анализируются имеющиеся сведения по поставленной проблеме с привлечением преимущественно зарубежных источников; рассматриваются различные модели взаимоотношений между Деяниями Луки, «Деяниями Павла» и корпусом посланий апостола Павла. На основании сопоставления и критического анализа разнообразных мнений и гипотез автор статьи приходит к заключению, что произведение Пресвитера было попыткой дополнить «недостающие элементы» в истории жизни святого Павла. Из этого следует, что он все-таки пользовался каноническими Писаниями. И действительно, можно заметить, что маршрут апостола Павла, описанный в «Деяниях Павла», имеет под собой основания в отдельных посланиях апостола язычников, в которых есть параллели с апокрифом, однако в сравнении с каноническими Деяниями имеются существенные различия.

*Ключевые слова:* «Деяния Павла», Деяния Апостолов, послания апостола Павла, взаимоотношения, апокриф, Пресвитер, В. Рордорф, независимый источник.

Апокрифические писания Нового Завета возникли параллельно с каноническими книгами. В данных произведениях содержатся предания, которые восходят к первым христианским поколениям, а некоторые и к иудейским преданиям межзаветного периода. Ряд апокрифов в тот или иной период входили в Новозаветный канон отдельных церквей и имели широкое распространение в древней Церкви. Одним из таких произведений являются «Деяния Павла»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В данной работе использованы переводы апокрифа, осуществленные П.А. Скогоревым, а также Е.Н. Мещерской см.: Скогорев П.А. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.; Мещерская Е.Н. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: «Прицель», 1997. С. 415–432.

Значение и важность «Деяний Павла» в немалой степени зависят от датировки произведения. *Terminus ante quem*<sup>1</sup> определяется свидетельством Тертуллиана (ок. 190 г.)<sup>2</sup>. Что касается *terminus post quem*<sup>3</sup>, то в «Деяниях Павла и Феклы» говорится, что Фекла скончалась, из чего можно сделать вывод, что на момент написания апокрифа она уже была мертва. Если предположить, что она прожила до 65 лет и учесть, что ей было 18 лет, когда Павел впервые посетил Иконий в 48 г.<sup>4</sup>, то самой ранней датой создания апокрифа можно считать 95 г. по Р.Х.

Что касается фигуры автора апокрифа, то имеются как минимум два свидетеля, которые упоминают о таком лице. Первое свидетельство мы находим у Тертуллиана в «*De baptismo*» (ок. 190 г.)<sup>5</sup>, где он повествует о девушке по имени Фекла. Также он утверждал, что данный апокриф был написан «Пресвитером» из Малой Азии. Второе свидетельство принадлежит св. Иерониму Стридонскому<sup>6</sup>. Он, основываясь на греческом варианте текста Тертуллиана, заключал, что Пресвитер был обличен «перед Иоанном», т.е. перед Иоанном Богословом, основная миссия которого проходила преимущественно в Эфесе. Данное свидетельство косвенно может подтвердить сведения из «*De baptismo*» Тертуллиана о происхождении Пресвитера из Малой Азии.

При изучении апокрифа «Деяния Павла» у современного исследователя возникает множество вопросов, на которые зачастую нельзя получить однозначных ответов. Так, вряд ли когда-нибудь удастся узнать, какие источники использовал Пресвитер; знал ли он о существовании Деяний Апостолов, и какие из посланий апостола Павла были ему известны, или же он использовал местную устную традицию и т.п. Тем не менее, из текста апокрифа можно извлечь немало важной и достоверной информации, которая позволяет выдвигать различные более или менее убедительные гипотезы. О них речь пойдет далее.

Итак, первая гипотеза заключает в себе утверждение о том, что «Деяния Павла» во многом вобрали в себя ту информацию, которая содержится в канонических писаниях. Создатели апокрифов зачастую стремились дополнить Священное Писание или восполнить лакуны там, где в этом, по мнению автора, была особая нужда<sup>7</sup>. Вполне можно допустить, что это относится и к «Деяниям Павла». Мотивацию Пресвитера можно понять: он стремился предоставить своим читателям больше информации об апостоле язычников, особенно о его мученичестве, о чем евангелист Лука вообще умолчал. Ранние исследования изображали образ Пресвитера как талантливый плагиатор, который сумел замаскировать свой рассказ под независимое произведение. Также на тот момент бытовало мнение, что Деяния Луки послужили

<sup>1</sup> Самая поздняя дата.

<sup>2</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 93.

<sup>3</sup> Самая ранняя дата.

<sup>4</sup> Gasque W.W. Iconium // The Anchor Bible Dictionary. 1992. Vol. 3. P. 357–358.

<sup>5</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения... С. 93.

<sup>6</sup> Высокий М.Ф., Тимофеев М.А. Церковные историки IV–V веков. М.: РОССПЭН, 2007. С. 20.

<sup>7</sup> Например, Апокалипсис Павла может являться развитием высказывания апостола в 2 Кор. 12, где он имплицитно упоминает о своем пребывании в раю.

Пресвитеру фундаментом, для описания путешествий ап. Павла<sup>1</sup>. Однако существуют и иные модели для понимания взаимоотношений между рассматриваемыми документами.

Апокриф «Деяния Павла» рядом ученых рассматривался как продолжение Деяний Луки. На данный момент эта теория менее убедительна, чем иные. В 1970 г. Д. Гатри утверждал, что апокриф служил продолжением канонических Деяний. Однако позднее он отказался от данной теории. Д. Гатри обнаружил, что «Деяния Тита» также имеют схожие сюжетные линии, как с Деяниями Луки, так и с «Деяниями Павла»<sup>2</sup>. И на самом деле, описания антиохийского эпизода об обращении ап. Павла, которые имеются в «Деяниях Тита» и Панегирике Никиты Пафлагона<sup>3</sup>, имеют схожие черты. Ап. Зина<sup>4</sup> и Никита, возможно, имели более полную версию апокрифа. Также стоит учитывать, что современный текст значительно поврежден и довольно фрагментарен.

Актуализировал данную теорию Р. Бокэм<sup>5</sup>. Он утверждал, что Пресвитер написал рассказ-толкование на события, упомянутые в посланиях ап. Павла. Эти события Пресвитер считал произошедшими после пребывания апостола в Риме, описанного в 28-ой главе Деяний Луки. Тем не менее, данная теория является малоубедительной, так как Иконийский и Римский эпизоды в обоих произведениях имеют достаточно много параллелей, и начало повествования апокрифа находится в Дамаске, а не в Риме.

Следующая теория утверждает, что «Деяния Павла» были созданы в качестве альтернативы Деяниям Апостолов. К. Хольцхей<sup>6</sup> и Р. Перво<sup>7</sup> согласны с тем мнением, что Пресвитер знал о существовании Деяний Луки, но, неудовлетворенный этим писанием, решил создать свой собственный рассказ. Пресвитер мог подумать, что «Павел» Луки не отражал того «Павла», образ которого запечатлен в его посланиях. Но ни К. Хольцхей, ни Р. Перво не представили убедительных примеров «конфликта» Пресвитера и ап. Луки. Также, ввиду того, что Пресвитер придерживался ортодоксальных позиций, сложно утверждать, что он искал бы погрешности в Деяниях Луки. И ев. Лука, и Пресвитер изображали ап. Павла как обращенного иудея, апостола язычников, чудотворца и мученика, который страдал за проповедь Слова Божьего.

<sup>1</sup> К числу таких исследователей можно отнести К. Клемена, А. Финдли, Э. Ролффса и др.

<sup>2</sup> Guthrie D. Acts and Epistles in Apocryphal Writings // Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday. Exeter: The Paternoster Press, 1970. P. 328–345.

<sup>3</sup> На данный момент ни «Деяния Тита», ни Панегирик Павлу Никиты Пафлагона ко времени написания данной статьи не имеют перевода на русский язык.

<sup>4</sup> Зина – апостол от семидесяти. Ученик и сотрудник апостола Павла, упоминаемый в Тит. 3:13.

<sup>5</sup> Bauckham, R.J. “The Acts of Paul as a Sequel to Acts.” in The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting. Edited by B. W. Winter and A. D. Clarke. Carlisle: Paternoster Press, 1993. P. 105–152.

<sup>6</sup> Holzhey C. Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. Munich: E. Stahl, 1905. S. 105.

<sup>7</sup> Pervo R. Early Christian Fiction // The Greek Novel in Context. London and New York: Routledge, 1994. P. 239–254.

Как Деяния Апостолов, так и «Деяния Павла» отводят апостолу второстепенную роль по отношению к 12-ти Апостолам и братьям Иисуса Христа. Тем более, если бы Пресвитер знал о существовании Деяний Луки, то, несомненно, его внимание привлек бы тот факт, что ев. Лука не упоминает о мученической кончине ап. Павла от рук Нерона, но в таком случае, он бы мог просто написать сиквел. Тем не менее, Р. Перво и К. Хольцхей наталкивают на мысль, что рассказ Пресвитера обладает некоторой независимостью от канонического аналога. Хотя несомненно, что Деяния Апостолов содержат исторические данные, которые могли бы быть полезными для рассказа Пресвитера. Р. Бокэм в своем ответе Р. Перво писал: «Автор убежден, что рассказ Луки нуждается в коррекции, что, однако, не мешало ему заимствовать основные данные. Автор апокрифа видимо решил не повторять «ошибочный» рассказ Луки, но написать собственный». Далее Бокэм продолжает: «Большую часть второго века христиане, читавшие литературу христианских отцов, которая не была однозначно «ортодоксальна», но содержала некоторые еретические воззрения, пытались присвоить её себе и гармонизировать, нежели обращать внимание на богословские отклонения»<sup>1</sup>. Такие тенденции можно наблюдать у Никиты Пафлагона, апостола от семидесяти Зины, свщмч. Пиония, которые гармонизировали «Деяния Павла» с Деяниями Луки. Можно предположить, что эти поздние авторы иллюстрируют тот тип логики, которым мог руководствоваться Пресвитер, если бы знал Деяния Апостолов. Но отсутствие таких попыток говорит о том, что Пресвитеру либо неизвестно это писание, либо он его игнорирует. И это заставляет утверждать о независимости «Деяний Павла» от канонических книг Нового Завета.

В апокрифе можно заметить некоторые словесные аллюзии на текст Деяний Луки. Но данные совпадения можно объяснить тем, что в Римской империи бытовал общеупотребительный язык и схожие предания<sup>2</sup>. Тем не менее, Пресвитер не повторил тот путь, который описан в канонических Деяниях, что является трудно объяснимым, если предполагать связь между ними. Также остается не вполне ясным тот факт, что так мало имен, содержащихся в апокрифе, совпадают с теми, которые имеются в Деяниях Луки. Состояние церквей, посещаемых ап. Павлом, свидетельствует о гораздо более развитом уровне — почти в каждом городе уже были христиане, чего мы не можем наблюдать в Деяниях Луки, в которых один из важнейших вопросов

<sup>1</sup> *Bauckham R.* Response to Julian Hills and Richard Pervo. Unpublished Paper. Chicago. 1994.

<sup>2</sup> Джулиан Хиллз также анализировал параллели между апокрифом и Деяниями Луки. Он пришел к выводу, что наличие различных сходств говорит о зависимости «Деяний Павла» от канонических Деяний. Более того, он классифицировал предполагаемые параллели по шкале убедительности от А до D. Где А — наиболее убедительные свидетельства, а D — наименее. Но даже свидетельства, входящие в категории А и В являются довольно сомнительными. Например, ученый утверждал, что эпизод, в котором Фекла падает на то место, где учил апостол является аналогией Деян. 22:7, где ап. Павел также повергается на землю, так как в обоих случаях употребляется *πλητείν εις το εδαφος* ("В"). Но эта фраза являлась общеупотребительной на тот момент в греческом разговорном языке. Редкость использования данной фразы в дошедших до нас греческих текстах не может быть убедительным аргументом см.: *Hills J.* The Acts of the Apostles in the Acts of Paul // SBL Seminar Papers. Atlanta: Scholars Press, 1994. P. 1–47.

всё еще касался обязанности для новообращенных соблюдения Моисеева Закона. Данная проблема была характерна для большинства общин, которые существовали во времена ап. Павла, чего мы не можем наблюдать в апокрифе. Шнимельхер высказал догадку, что Пресвитер черпал свои сведения из устной независимой традиции, которая частично совпадала со сведениями из Деяний Апостолов. Таким образом, можно предположить, что Пресвитер знал о Деяниях Луки. То, что Пресвитер проигнорировал их, можно объяснить тем, что оба произведения были написаны приблизительно в одно и то же время (Деяния Апостолов, 100–150 гг.<sup>1</sup>; «Деяния Павла», ок. 150 г.).

Относительно посланий апостола Павла В. Рордорф поддерживает общепринятую точку зрения, что между ними и апокрифом существуют разногласия. Они касаются преимущественно вопроса о роли женщин в церковной общине и христианской аскетической практики. Он также обращает внимание на то, что имеется общая фактологическая база между «Деяниями Павла» и корпусом его посланий, касательно миссии апостола<sup>2</sup>. Что касается расхождений и сходств, то мы можем их видеть в восьми именах, использованных как в «Деяниях Павла», так и в его посланиях. Враги Павла Димас и Гермоген, медники<sup>3</sup>, напоминают Именея и Филита (2 Тим. 2:17), которые утверждали, что воскресение уже было. Во 2 Тим. 1:15 и апокрифе Димас и Гермоген выступают в негативном свете<sup>4</sup>. Так же, как и Александр-медник во 2 Тим. 4:14 представлял угрозу для ап. Павла, так и Александр Сириец угрожал жизни апостола<sup>5</sup>. Онисифор принял у себя в доме ап. Павла<sup>6</sup>, во 2 Тим. 1:16 апостол также упоминает об Онисифоре, который помогал ему в Эфесе и Риме. Далее апокриф повествует о Прискилле и Акилле<sup>7</sup>, как о жителях Эфеса, они также упоминаются в 2 Тим. 4:19. Затем, Тит, предшественник ап. Павла в Иконии, и ап. Лука ожидают ап. Павла в Риме<sup>8</sup>. Данные лица упоминаются во 2 Тим. 4:10.

Согласно В. Рордорфу, послания ап. Павла и «Деяния Павла» содержат описание жизни апостола после событий, описанных в 28 главе Деяний Луки, независимо друг от друга. Более того, исследователь предполагал, что «Деяния Павла» дополняют содержание посланий ап. Павла. Подобная теория основывалась на свидетельствах, которые находятся у Евсевия Кесарийского. Последний в свою очередь, с большей долей вероятности мог ознакомиться с «Деяниями Павла» в библиотеке Кесарии

<sup>1</sup> Согласно традиционной версии, Деяния Апостолов были созданы до 64 г. Согласно второй версии произведение датируется 70–85 гг. Согласно третьей, Деяния можно датировать II в. см.: *Gamru D.* Введение в Новый Завет. М.: Библия для всех, 2005. С. 240.

<sup>2</sup> *Rordorf W.* Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten? // *Oecumenica et Patristica.* 1989. № 75. S. 73.

<sup>3</sup> Цит. по: *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе... С. 415.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Цит. по: Там же. С. 417.

<sup>6</sup> Цит. по: Там же. С. 415.

<sup>7</sup> *Скогорев П.А.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя... С. 68.

<sup>8</sup> Там же. С. 85.

Палестинской. Так, Евсевий сообщает о том, что ап. Павел был обезглавлен по приказу Нерона. Также, обнаружив абсолютно разные версии путешествия апостола в «Деяниях Павла» и книге Деяний Апостолов, Евсевий посчитал, что оба источника независимы друг от друга. Так как Евсевий все же сообщает о смерти ап. Павла, то мы можем сделать вывод о гармонизации двух сюжетных линий. По такому же пути пошел и Никита Пафлагон, утверждавший о том, что ев. Лука повествовал о путешествиях апостола из Ахайи в Македонию, Троаду, Эфес, Иерусалим, Кесарию и Рим – маршрут, описанный в Деяниях Апостолов. Далее, Никита сообщает о том, что после освобождения из заключения в Риме, ап. Павел направился в путешествие на Запад, после чего был обезглавлен по приказу Нерона. Последнее сведение черпается, по всей видимости из «Деяний Павла». Так, Никита и Евсевий гармонизируют содержание Деяний Луки и «Деяний Павла», объединяя два разных маршрута в один.

Из приведенного анализа следует, что «Деяния Павла» не являются основой для теории о двух путешествиях ап. Павла в Рим. По всей видимости, апокриф зависит от посланий апостола, в первую очередь пастырских, и повествует о единственном посещении апостолом Рима. Что касается информации, содержащейся у Евсевия Кесарийского, то она не верифицирована, с большей долей вероятности черпается из «Деяний Павла» и не имеет основания в иных источниках. Последнее не означает обесценивания апокрифа в качестве источника о мученичестве апостола, но, напротив, проливает свет на обстоятельства его смерти. Как бы то ни было, «Деяния Павла» не дают оснований заключить о том, что ап. Павел дважды был узником в Риме.

Что касается иных точек маршрута путешествий ап. Павла, то также можно заключить о несогласованности повествований у Пресвитера и ев. Луки. Даже в тех случаях, где речь идет об одном и том же населенном пункте, то в самих описаниях мы видим совершенно различные кейсы. Однако в иных случаях можно обнаружить определенные сходства содержания «Деяний Павла» и посланий апостола, в частности в кейсах о посещении Икония (2 Тим.), Эфеса (1 и 2 Кор.; 2 Тим.), Дамаска (Гал.) и Рима (2 Тим.; Фил.). Маршрут их Эфеса в Македонию согласуется с 1 Кор., а путешествие из Эфеса в Рим через Македонию и Коринф, вероятно, имеет параллели с 1 и 2 Тим. В таком случае становится возможным сделать два предположения. Либо Пресвитер намеренно не использовал Деяния Луки, либо пользовался лишь известными ему посланиями ап. Павла, не зная о существовании иных источников. Помимо всего прочего, упоминаемые в апокрифе персоны во многом согласуются с персонажами из посланий ап. Павла, и лишь в малой степени находят свои параллели в Деяниях Луки.

Итак, мы смогли увидеть, что апокриф «Деяния Павла» так или иначе связан с каноническими текстами Нового Завета, в особенности с посланиями ап. Павла. Представленный материал позволяет сделать вывод, что Пресвитер следовал в фарватере посланий апостола, уточняя те или иные биографические штрихи, а также можно с большей долей уверенности утверждать, что Пресвитер не знал о существовании Деяний Апостолов. Источниками для его произведения, как представляется

автору статьи, послужили послания ап. Павла, устная традиция и его собственное воображение. Таким образом, он предпочитал пользоваться ими, даже если и знал о Деяниях Луки.

Стоит отметить, что в настоящей работе представлены лишь наиболее любопытные, по мнению автора статьи, из существующих гипотез, касающихся взаимоотношений «Деяний Павла» и книги Деяний Апостолов.

#### Источники и литература

1. *Высокий М. Ф., Тимофеев М. А.* Церковные историки IV–V веков. М.: РОССПЭН, 2007. 624 с.
2. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. М.: Библия для всех, 2005. 800 с.
3. *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: «Прицельс», 1997. 454 с.
4. *Скогореv П.А.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
5. *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: Прогресс-Культура, 1994. 443 с.
6. *Bauckham R.J.* “The Acts of Paul as a Sequel to Acts.” in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting.* Edited by B. W. Winter and A. D. Clarke. Carlisle: Paternoster Press, 1993. P. 105–152.
7. *Bauckham R.J.* Response to Julian Hills and Richard Pervo. Unpublished Paper. Chicago, 1994.
8. *Gasque W.W.* Iconium // *The Anchor Bible Dictionary.* 1992. Vol. 3. P. 357–358.
9. *Guthrie D.* Acts and Epistles in Apocryphal Writings // *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday.* Exeter: The Paternoster Press, 1970. P. 328–345.
10. *Holzhey C.* Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. Munich: E. Stahl, 1905. 116 s.
11. *Hills J.* The Acts of the Apostles in the Acts of Paul // *SBL Seminar Papers.* Atlanta: Scholars Press, 1994. P. 1–47.
12. *Pervo R.* Early Christian Fiction // *The Greek Novel in Context.* London and New York: Routledge, 1994. P. 239–254.
13. *Rordorf W.* Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten? // *Oecumenica et Patristica.* 1989. № 75. S. 71–82.

Priest Ilya Burdukov (Burdukov I.V.);  
Smolensk Orthodox Theological Seminary

## ANALYSIS OF THE HYPOTHESES OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE APOCRYPHAL "ACTS OF PAUL" WITH THE BOOK OF THE ACTS OF THE APOSTLES AND THE EPISTLES OF THE APOSTLE PAUL

*Abstract:* The article analyzes the available information on the problem posed, with the involvement of mainly foreign sources; discusses various models of relationships between the Acts of Luke, the "Acts of Paul" and the corpus of the epistles of the Apostle Paul. Based on the comparison and critical analysis of various opinions and hypotheses, the author of the article comes to the conclusion that the work of the Presbyter was an attempt to supplement the "missing elements" in the life story of St. Paul. And from this it follows that he still used the canonical Scriptures. Indeed, it can be noted that the route of the Apostle Paul, described in the "Acts of Paul", is based on separate epistles of the Apostle to the Gentiles, in which there are parallels with the Apocrypha, but there are significant differences in comparison with the canonical Acts.

*Keywords:* Acts of Paul, Acts of the Apostles, Epistles of the Apostle Paul, relationships, apocrypha, Elder, W. Rordorf, independent source.

### References

Vysokii M. F., Timofeev M. A. *Tserkovnye istoriki IV–V vekov* [Church historians of the IV-V centuries]. Moscow, 2007.

Gatri D. *Vvedenie v Novyi Zavet* [Introduction to the New Testament]. Moscow, 2005.

Meshcherskaia E.N. *Apokrificheskie deianiia apostolov. Novozavetnye apokrifly v siriiskoi literature* [Apocryphal acts of the apostles. New Testament Apocrypha in Syrian Literature]. Moscow, 1997.

Skogorev P.A. *Apokrificheskie deianiia apostolov. Arabskoe Evangelie detstva Spasitelia. Issledovaniia. Perevody. Kommentarii* [Apocryphal acts of the apostles. Arab Gospel of the Savior's childhood. Research. Translations. Comments]. Saint-Petersburg, 2000.

Tertullian. *Izbrannye sochineniia* [Selected Works]. Moscow, 1994.

Bauckham R.J. "The Acts of Paul as a Sequel to Acts." in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*. Edited by B. W. Winter and A. D. Clarke. Carlisle: Paternoster Press, 1993.

Bauckham R.J. *Response to Julian Hills and Richard Pervo. Unpublished Paper*. Chicago, 1994.

Gasque W.W. Iconium. *The Anchor Bible Dictionary*, 1992, Vol. 3, pp. 357–358.



Guthrie D. Acts and Epistles in Apocryphal Writings. *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*, pp. 328–345.

Holzhey C. *Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München*. Munich: E. Stahl, 1905.

Hills J. The Acts of the Apostles in the Acts of Paul. *SBL Seminar Papers*, pp. 1–47.

Pervo R. Early Christian Fiction. *The Greek Novel in Context*, pp. 239–254.

Rordorf W. Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten. *Oecumenica et Patristica*, 1989, no. 75, ss. 71–82.

## БИБЛЕЙСКАЯ ЭКОНОМИКА: ВОЗМОЖНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

*Аннотация:* Очевидно, что экономика как таковая не является новой темой в богословских кругах. В течение примерно пятнадцати веков церковной истории главным экономическим вопросом, рассматриваемым богословами, были давние споры о ростовщичестве, которые пытались разрешить, например, Фома Аквинский в тринадцатом веке, а в более поздние века Мартин Лютер, Филипп Меланхтон и Жан Кальвин. В этой работе приводится попытка суммировать и компилировать опыт изысканий по теме за относительно недавний промежуток времени. Разумеется, жизненные реалии, в которых существует Церковь, постоянно меняются, ставя перед христианами все новые вопросы. Как мы увидим, вопрос экономического саморегулирования был актуален для Церкви с первых лет её существования, и опыт, накопленный за эти века, вполне может быть приложен к сегодняшнему дню. Цель данного исследования – попытаться представить новое прочтение некоторых отрывков Писания и предложить иное осмысление практических моментов жизни первых христиан с тем, чтобы полученные выводы могли быть применены для решения актуальных вопросов внутренней жизни христианской общины сегодня.

*Ключевые слова:* Библейская экономика; христианская экономика; религиозная экономика; экономика религии; Древняя Церковь; экономика и этика.

С начала XX века тема библейской экономики была в центре внимания библеистов, таких как Альфред Эдершейм, а позднее, Иоахим Иеремиас, Мартин Хенгель, Эмиль Шюрер и Ричард Кэссиди, и многих других. Однако большую часть изысканий перечисленных учёных можно охарактеризовать как компиляцию историко-экономических фактов или как описание экономических условий, стоящих за текстом Библии, и, хотя эти исследования, очевидно, представляют большую ценность, можно было бы утверждать, что такого рода подход не приведет к желаемым результатам. Иными словами, необходимо выйти за рамки исследуемого предмета, также изучив причины и условия, окружающие рассматриваемое явление, что означает переход от использования экономических фактов в качестве исторического фона (например, объяснение социальной обстановки текста), до момента, когда экономическая перспектива (т.е. рассмотрение библейского текста через призму экономики) становится приемлемым и самостоятельным экзегетическим инструментом. Следовательно, до тех пор, пока не появится более подходящего определения, предлагается временно избрать наиболее подходящим обозначением для этой зарождающейся, гибридной

области исследования, термин «Библейская экономика», который нуждается в разъяснении, не говоря уже о более точном определении, и, возможно, стоит начать с того, чтобы определить, чем этот термин не является.

Во-первых, библейская экономика — это не то, что обычно называют религиозной экономикой или, в некоторых случаях, христианской экономикой, которая описывается как область знания, «охватывающая взгляды церкви на некоторые аспекты капитализма, включая ростовщичество, и часто содержащие широкую критику капитализма, рыночных отношений, социализма, распределения доходов, банков, прибыли и налогообложения»<sup>1</sup>. Другими словами, религиозная или христианская экономика является платформой для критики светских экономических теорий или практик, путём соотнесения их с нормами религиозной этики, например тех, что были заимствованы из иудео-христианской традиции. Поэтому главная цель библейской экономики заключается в том, чтобы выступать в качестве интеллектуальной основы и катализатора для реформирования существующих, преимущественно светских, институтов экономического или политического характера.

Во-вторых, библейская экономика не имеет целью применить традиционные методы экономических исследований и моделирования к изучению религиозных групп или видов деятельности, т.е. мыслить о религии как о рынке. Такой подход называется «экономика религии», который является как раз тем, что называется «отношением к религии как к одному из многих видов социальной деятельности человека, участники которого заняты в ряде мероприятий, которые свойственны данной конкретной однородной группе, и который может быть изучен и проанализирован в соответствии с правилами светского экономического исследования»<sup>2</sup>. В этом случае религия перестает быть чем-то надмирным, потусторонним, и становится очередной сферой рыночных отношений, чьи так называемые религиозные объединения, такие как, например, христианство, иудаизм, ислам, индуизм, буддизм и прочие, представляют различные нишевые рынки со своими собственными субнишами, как например, протестантизм, католицизм, пятидесятничество и т.д.

Итак, несмотря на то, что можно с готовностью признать обоснованность обоих этих подходов, ни один из них не способен обеспечить подходящую интеллектуальную базу для подхода, используемого в этом исследовании. По существу, религиозная (или христианская) экономика больше внимания уделяет этике, чем экономике, тогда как экономика религии больше внимания уделяет светской экономике, чем религии. Поэтому, теоретически, любая из этих дисциплин может функционировать без необходимости ссылаться на Священное Писание, в то время как в случае с библейской экономикой это было бы невозможно. Таким образом, определение «библейский» является сигналом для всех, кто входит в это пространство, к тому, что любое обсуждение экономических вопросов должно, соответственно, базироваться на Священном Писании. Это подводит нас к необходимости «изобрести» определе-

---

<sup>1</sup> *Edersheim A.* Sketches of Jewish Social Life. London: Hodder and Stoughton, 1904. P. 133.

<sup>2</sup> *Schürer E.* The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ. Vol. III. Edinburgh: T and T Clark, 1979. P. 49.

ние этой дисциплины, и поскольку библейская экономика является относительно «молодой» дисциплиной, любое определение, предлагаемое на данном этапе, должно рассматриваться как временное.

Поскольку библейская экономика в первую очередь является способом применения экономической перспективы в качестве экзегетического инструмента (т.е. метода интерпретации Священного Писания), она прочно обосновалась в списке дисциплине библейских исследований, и это означает, что, в отличие от традиционной экономики, библейская экономика храбро и с энтузиазмом охватывает «сверхъестественное» (т.е. не материальные и надмирные концепции и вопросы). Кроме того, если и есть выводы, которые мы можем сделать на основании изучения библейских экономических «принципов» и практик, то они заключаются в том, что реальные экономические проблемы, которые в настоящее время поразили иудео-христианскую ойкумену, накладывают на нас моральное обязательство выйти за рамки только лишь теоретических рассуждений, и разработать практические подходы и стратегии, которые помогли бы привести к решению этих проблем. Следовательно, эту зарождающуюся область исследования также можно назвать важным, но до сих пор недостаточно применяемым компонентом практического богословия.

С другой стороны, специалисты в области традиционной экономики предпочитают иметь дело с понятиями, поддающимися измерению, и этот факт является одной из причин, по которой средневековая «политическая арифметика» развилась в то, что мы знаем сегодня как статистические исследования. Тем не менее, некоторые библеисты в изучении вопроса о «бедных» в Священном Писании, указывают на то, что, хотя большинство экономических исследований основаны на анализе измеримых ресурсов, «древние источники (в том числе Новый Завет) никогда не сообщают нам о ресурсах, доступных конкретному бедному человеку, или группе лиц, но сообщают нам об их поступках. У персонажа «А» нет верхней одежды. Персонаж «Б» продает себя в рабство. Персонаж «В» зарабатывает проституцией. Таким образом, мы не можем сопоставить их поступки с доступными непосредственно им ресурсами». Следовательно, область светской экономики, лучше всего подходящая экзегетическому подходу, используемому в этом исследовании, является скорее «поведенческой экономикой», которая характеризуется как «метод экономического анализа, который использует психологические оценки поведения человека (т.е. следствия социальных, когнитивных и эмоциональных факторов) для объяснения принятия [человеком] экономически обусловленных решений»<sup>1</sup>.

Таким образом, несмотря на то что библейская экономика является прежде всего экзегетическим инструментом, который имеет возможность расширить наше понимание библейского текста, также имеет возможность улучшения работы исследователей в области светской поведенческой экономики. Кроме того,

<sup>1</sup> Schürer E. The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ. Vol. II. New-York, 1891. P. 181.

поскольку в настоящее время Международные финансовые учреждения проявляют большой интерес к использованию религиозных организаций для решения некоторых проблем распределения помощи в странах с развивающейся экономикой, Библейская экономика также предлагает способ укрепления усилий, прилагаемых как учеными, так и работников, занятых в области экономики развития. Но как же все это работает в практическом смысле? Чтобы объяснить это, мы должны вернуться к утверждению о необходимости перейти от «что», то есть использования экономических фактов в качестве исторического фона, объясняющих социальные установки библейского текста, к рассмотрению «как» и «зачем/почему», то есть их причин и условий. И, возможно, лучше было бы обратиться к следующему примеру, который иллюстрирует два основных вопроса этого исследования.

В Деян 4:34, «что» заключается в утверждении Луки о том, что среди первой церковной общины в Иерусалиме не было «никого нуждающегося». «Почему», как утверждается ниже, заключается в том, что община поняла исполнение Ветхого Завета обетования, возвещенного пророками Иоилем, Иеремией, Иезекиилем и др., как «излияния» экономического процветания («зерно, масло и молодое вино»), наряду с излиянием Святого Духа. «Как» именно пришло это процветание, как утверждается далее, отчасти связано с созданием и приведением в действие быстро расширяющейся системы банковских отношений внутри общины (trapeza), которая предоставила кредит и инвестиции на хозяйственные нужды, для того чтобы подкрепить или умножить обещанные материальные благословение и рост, которые, помимо прочего, предоставили многочисленные возможности для трудоустройства тех же самых «нуждающихся». И говоря о том, «как» мы могли бы воспроизвести такое положение дел (с целью решения некоторых сегодняшних экономических проблем), мы придём к выводу, что необходимо извлечь уроки из данного конкретного «принципа управления хозяйством», и применить их в настоящее время. Таким образом, библейская экономика может быть определена как «метод экзегетического анализа, который применяет библейское и психологическое понимание поведения человека (а также последствия социальных, когнитивных и эмоциональных факторов) для того, чтобы объяснить и понять ту роль, которую играют экономические факторы в мотивации и процессе принятия человеком решений — с целью применения любых извлеченных уроков, способных помочь решить текущие проблемы “экономического самоуправления” среди народа Яхве».

Но нужна ли в библейской экзегетике еще одна «толковая» методология? На рубеже XX века Фредерик Уильям Фаррар писал, что «история экзегезы — это, по большому счёту, история ошибок». Тем не менее, было бы, пожалуй, точнее (а также немного добрее) сказать, что она была — и продолжает быть — историей «проб и ошибок». На этом основании, ни один богослов (или богословский подход) не будет претендовать, на обладание всеми ответами на проблемы толкования Священного Писания. Но выходит, что чем больше вопросов мы зададим, тем больше ответов

получим — особенно если мы будем задавать разные вопросы, используя при этом совершенно разные подходы, или, по крайней мере, исходя из разных точек зрения. Итак, есть значительная ценность в использовании до сих пор мало разработанного подхода с учётом экономической перспективы в качестве инструмента экзегезы так, как он применяется при расследовании преступления<sup>1</sup>.

Итак, ключевая, историческая «ошибка», которую эта зарождающаяся область исследования пытается исправить, состоит не в дополнении, а в опущении: например, в отказе учитывать надежды еврейского народа (в Иерусалиме в 33/37 г. н.э., в частности) на получение материальных благ при рассмотрении их религиозных взглядов и традиций. Из-за этого опущения, исследователи Нового Завета не смогли, в собирательном смысле, изучить возможные влияния на библейский текст альтернативных, специализированных экономических или коммерческих значений некоторых греческих слов и фраз: например, *diakonein*, *trapezais*, *creia* и, возможно, даже *koinwniva*. Более того, такая неспособность оценить сложность экономической жизни в древнем обществе заставило этих же ученых сделать предположения, что экономическая деятельность церкви первых веков была грубой (своего рода «походная кухня» первого века) и, следовательно, довольно простой. Наконец, эти предположения привели их к неудовлетворительным решениям существующих проблем, связанных с библейским текстом, что, в свою очередь, привело к всевозможным заявлениям о том, что взгляд ев. Луки на события является «неправдоподобным».

Иоганн Миллендорфер, известный Австрийский экономист и глубоко верующий христианин, писал: «нарушение [экономического] равновесия <...> характеризуется чрезмерной акцентуацией вещей в сравнении с важностью человеческой жизни»<sup>2</sup> [3, с. 42]. Его изыскания также показали, что проблемы начинаются, когда «высокая производительность экономических систем» приводит в конечном счёте к «доминированию экономической сферы над человеческой», что соотносится с высказываниями Иисуса Христа в Мф 6:24 и Лк 16:13, где говорится о человеке «в служении» (от греческого *doulos*, букв. «раб») мамоне.

К сожалению, и Священное Писание, и экономическая история показывают, что человеческая природа такова, что в совокупности люди не обладают ни моральной стойкостью, ни дисциплиной, необходимыми для сопротивления этим мощным силам и потенциально способным доминировать над человеком. Поэтому для того, чтобы найти решение этой и связанных с ней проблем, у нас не остается иного выбора, кроме как выйти за рамки человеческого опыта и исследовать то, что пророк Исаия описал как «высшие мысли» и «высшие пути» (Ис 55:9): например, какие макроэкономические принципы формируют вечную стратегию Яхве по со-

<sup>1</sup> *Edersheim A.* The Temple: its ministry and services as they were at the time of Jesus Christ, revised ed. Grand Rapids: Kregel Publications, 1997. P. 58.

<sup>2</sup> *Jeremias J.* Jerusalem in the time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period. London: SCM Press, 1969. P. 42.

хранению и управлению вселенной (oikos), которая состоит из миллиардов людей ведущих дела мирового масштаба. Таким образом, библийская экономика также определяется, как форма нормативной экономики: проповедь и пропаганда того, как должно быть.

### Список литературы

1. *Edersheim A.* Sketches of Jewish Social Life. London: Hodder and Stoughton, 1904. P. 133–156.
2. *Edersheim A.* The Temple: its ministry and services as they were at the time of Jesus Christ, revised ed. Grand Rapids: Kregel Publications, 1997. P. 57–59.
3. *Jeremias J.* Jerusalem in the time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period. London: SCM Press, 1969. P. 31–54.
4. *Schürer E.* The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ. Vol. II. New-York, 1891. P. 163–195.
5. *Schürer E.* The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ. Vol. III. Edinburgh: T and T Clark, 1979. P. 43–51.

*Priest Pavel Pronin (Pronin Pavel Yurievich),  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## BIBLICAL ECONOMICS: A POSSIBLE DEFINITION AND RATIONALE

*Abstract:* It is clearly understandable that economics is not a new topic in theological discussions. During approximately 15 ages of the Church history the main economic issue between theologians was a dispute about controversy. It was tried to tackle by for example Aquinas, , in the thirteenth century, and in later centuries by Luther, Melanchthon and Calvin. This article is an attempt to summarize and compile some the researches on this topic for a relatively recent period of time. Of course the realities of the Church are changing all the time and it is the reason for new questions. We will see, that the issue of economical self-regulation was actual for the Church all the time and the background accumulated can be used for the first day. The goal of this research is to suppose a new understanding of the Holy Scriptures and suggest reflecting on practical moments of the first Christians in a new way in order to use the findings for deciding actual issues of inner life of a Christian community today.

*Keywords:* Biblical Economics; Christian Economics; Religious Economics; Economics of Religion; Ancient Church; economics and ethics.

### References

Edersheim A. *Sketches of Jewish Social Life*. London, 1904.

Edersheim, Alfred, *The Temple: its ministry and services as they were at the time of Jesus Christ*, revised ed. Grand Rapids, 1997.

Jeremias J. *Jerusalem in the time of Jesus: An Investigation into Economic and So-cial Con-ditions during the New Testament Period*. London, 1969.

Schürer E. *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*. New-Yourk, 1891. Vol. II.

Schürer E. *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*. Edinburgh: T and T Clark, 1979. Vol. III.



## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Игумен Тарасий (Ланге Юрий Иванович)**, магистр психологии, Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по научной работе, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, igumen.tarasij@yandex.ru.

**Ильина Анна Михайловна**, кандидат педагогических наук, Смоленская Православная Духовная Семинария, заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, anna.ilina73@mail.ru.

**Лимонцев Даниил Сергеевич**, Филиал ФГБОУ ВО «НИУ «МЭИ» в г. Смоленске, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Энергетический пр., 1, limontsev2014@yandex.ru.

**Данилов Андрей Владиленович**, доктор философии, кандидат богословия, Белорусский государственный университет, зав. кафедрой религиоведения Института теологии, Республика Беларусь, г. Минск, пр. Независимости, д. 24, danilov\_andrei@hotmail.com.

**Протоиерей Сергей Адодин (Адодин Сергей Сергеевич)**, бакалавр теологии, Кемеровская епархия Русской Православной Церкви, Россия, 650003, г. Кемерово, Комсомольский просп, д. 4, 16belok@mail.ru.

**Протоиерей Георгий Свитцов (Свитцов Юрий Александрович)**, Смоленская епархия, руководитель Миссионерского отдела Смоленской епархии, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Соборный двор, 5, smolmissioner@mail.ru.

**Иерей Илья Бурдуков (Бурдуков Илья Витальевич)**, магистр богословия, Смоленская православная духовная семинария, преподаватель; Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, burdukov.1990@gmail.com.

**Иерей Павел Пронин (Пронин Павел Юрьевич)**, магистр богословия, Смоленская православная духовная семинария, преподаватель, магистр богословия, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Соборный двор, 5, avel.ronin@gmail.com.

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Igumenos Tarasios (Lange Yuri Ivanovich)**, Master of Psychology, Smolensk Orthodox Theological Seminary, igumen.tarasij@yandex.ru.

**Ilyina Anna Mikhailovna**, candidate of pedagogical sciences, Smolensk Orthodox Theological Seminary, anna.ilina73@mail.ru.

**Limontsev Daniil Sergeevich**, Branch of Moscow Power Engineering Institute in Smolensk, limontsev2014@yandex.ru.

**Danilov Andrey Vladilenovich**, Doctor of Philosophy, Candidate of Theology, Belarusian State University, danilov\_andrei@hotmail.com.

**Archpriest Sergei Adodin (Adodin Sergei Sergeevich)**, Bachelor of Theology, Kemerovo Diocese of the Russian Orthodox Church, 16belok@mail.ru.

**Archpriest Georgy Svitzov (Svitzov Yuri Alexandrovich)**, Bachelor of Theology Smolensk Diocese, smolmissioner@mail.ru.

**Priest Ilya Burdukov (Burdukov Ilya Vitalievich)**, Master of Theology, Smolensk Orthodox Theological Seminary, burdukov.1990@gmail.com.

**Priest Pavel Pronin (Pronin Pavel Yurievich)**, Master of Theology, Smolensk Orthodox Theological Seminary, avel.ronin@gmail.com.

## ИНФОРМАЦИЯ

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

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

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

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

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

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

214000 Russia, Smolensk, 5, Timiryazevstr.

Адрес эл. почты: [journalspds@yandex.ru](mailto:journalspds@yandex.ru).

Сайт: <http://theologyjournal.ru>.

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ:  
ЕЖЕГОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Адрес редакции

Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.

8(4812)394276

[journalspds@yandex.ru](mailto:journalspds@yandex.ru)

<http://theologyjournal.ru/>

Выпускающий редактор *И.А. Флиманкова*  
Технический редактор *М.В. Алейник*

ООО «Свиток»

Лицензия ЛР № 6193 от 01.11.2001

Комитет по печати Российской Федерации  
214025, Смоленск, ул. Нормандия-Неман, 31–216  
Тел.: 8-910-787-82-59

Подписано к печати 25.04.2021 г. Формат 84x108 1/8.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «NewtonС».  
Печ. л. 11,5. Тираж ????? экз. Заказ N